

2012

numéro 61

# autrepart

Revue de sciences sociales au Sud



**LES NOUVELLES FIGURES  
DE L'ÉMANCIPATION FÉMININE**

ISSN  
1278-3986

ISBN  
978-2-7246-3279-8

SODIS  
729 275.0

Prix  
25 €

Rédaction  
19, rue Jacob  
75006 Paris - France

Périodicité  
Revue trimestrielle

© 2012  
Presses de la Fondation nationale  
des sciences politiques /IRD

Revue bénéficiant de la reconnaissance  
scientifique du CNRS

Revue soutenue par l'Institut des  
Sciences Humaines et Sociales du CNRS

La revue *Autrepart* figure sur la liste  
CNU/AERES

Illustration de couverture :  
Dessin de rue, Ouagadougou (Burkina Faso)

© Brigitte Bertoncello, 2006

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction par tous procédés réservés pour tous pays. En application de la loi du 1<sup>er</sup> juillet 1992, il est interdit de reproduire, même partiellement, la présente publication sans l'autorisation de l'éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (3, rue Hautefeuille, 75006 Paris).

*All rights reserved. No part of this publication may be translated, reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any form or any other means, electronic, mechanical, photocopying recording or otherwise, without prior permission of the publisher.*



SciencesPo.  
Les Presses

IRD  
Éditions

*Autrepart* est une revue à comité de lecture coéditée par l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD) et les Presses de Sciences Po. Son objectif est de promouvoir la réflexion sur les sociétés du Sud pour mieux comprendre leurs dynamiques contemporaines et en montrer la diversité. Les phénomènes de mondialisation relativisent l'autonomie des États, les inégalités intra et internationales se creusent, des transformations majeures affectent tantôt les politiques des États, tantôt la nature même des institutions. Les réactions et les adaptations des sociétés du Sud à ces changements sont au cœur des interrogations de la revue. Le caractère transversal des sujets abordés implique en général de rassembler des textes relevant des différentes disciplines des sciences sociales.

**COMITÉ DE PARRAINAGE**

Claude Bataillon, Jean Coussy, Alain Dubresson,  
Françoise Héritier, Hervé Le Bras, Elikia M'Bokolo,  
Laurence Tubiana

**COMITÉ DE RÉDACTION**

Isabelle Attané (INED)  
Sylvie Bredeloup (IRD)  
René Collignon (CNRS)  
Arlette Gautier (Université de Brest)  
Charlotte Guénard (Université Paris I-IEDES)  
Christophe Z. Guilmoto (IRD)  
Nolwen Henaff (IRD)  
Marie-José Jolivet (IRD)  
Évelyne Mesclier (IRD)  
Pascale Phélinas (IRD)  
Laurence Quinty (IRD)  
Jean Ruffier (CNRS – Université de Lyon 3)  
Jean-Fabien Steck (Université Paris Ouest - Nanterre)

**DIRECTEUR DE LA PUBLICATION**

Michel Laurent

**DIRECTRICE DE LA RÉDACTION**

Nolwen Henaff

**SECRÉTAIRE DE RÉDACTION**

Irène Salvert

**Autrepart, sur le site de l'IRD**  
[www.autrepart.ird.fr](http://www.autrepart.ird.fr)

Indexé dans / Indexed in

- INIST-CNRS
- INGENTA
- African Studies Centre, Leiden, [www.ascleiden.nl/Library/](http://www.ascleiden.nl/Library/)

## Sommaire

### **Les nouvelles figures de l'émancipation féminine**

Éditrices scientifiques : Anne-Emmanuèle Calvès, Agnès Adjamagbo

|   |     |
|---|-----|
| Agnès Adjamagbo, Anne-Emmanuèle Calvès : L'émancipation féminine sous contrainte.....   | 3   |
| Sylvie Bredeloup : Mobilités spatiales des commerçantes africaines : une voie vers l'émancipation ?.....  | 23  |
| Luis Lopez Aspeitia : Les limites de l'émancipation : expériences ouvrières à la frontière Mexique-États-Unis .....   | 41  |
| Isabelle Charpentier : Les nouveaux habits du tabou de la virginité féminine en Algérie : œuvres et témoignages d'écrivaines algériennes et franco-algériennes d'expression française.....  | 59  |
| Nathalie Mondain, Sara Randall, Alioune Diagne, Alice Elliot : Les effets de l'émigration masculine sur les femmes et leur autonomie : entre maintien et transformation des rapports sociaux de sexe traditionnels au Sénégal ..... | 81  |
| Béatrice Bertho : Trajectoires et revendications féminines dans le règlement des différends conjugaux autour de deux études de cas en milieu mossi (Burkina Faso).....  | 99  |
| Katrin Langewiesche : Émancipation et obéissance : religieuses catholiques au Burkina Faso durant un siècle .....   | 117 |
| Maud Saint-Lary : Quand le droit des femmes se dit à la mosquée : ethnographie des voies islamiques d'émancipation au Burkina Faso .....  | 137 |
| Eric Komlavi Hahonou : Pourquoi pas nous ? Statut social et « adultéité politique » des femmes gando au Bénin .....   | 157 |
| Christine Verschuur : Racommodages de la pauvreté ou engagements féministes dans les quartiers populaires de San Cayetano et Gamboa en Amérique latine .....  | 175 |

## Derniers numéros parus

- 2005 33 Inventer le patrimoine urbain dans les villes du Sud, *Galila El Kadi, Anne Ouallet et Dominique Couret*  
34 Variations et Hommages  
35 Les ONG à l'heure de la « bonne gouvernance », *Laëtitia Atlani-Duault*  
36 Migrations entre les deux rives du Sahara, *Sylvie Bredeloup et Olivier Pliez*
- 2006 37 La migration des emplois vers le Sud, *Nolwen Henaff*  
38 La globalisation de l'ethnicité, *Élisabeth Cunin*  
39 Variations  
40 Tourisme culturel, réseaux et recompositions sociales, *Anne Doquet et Sarah Le Menestrel*
- 2007 41 On dirait le Sud..., *Philippe Gervais-Lambony et Frédéric Landy*  
42 Variations  
43 Prospérité des marchés, désarroi des travailleurs ? *Laurent Bazin et Pascale Phélinas*  
44 Risques et microfinance, *Éveline Baumann et Jean-Michel Servet*
- 2008 45 La ville face à ses marges, *Alexis Sierra et Jérôme Tadié*  
46 Restructurations agricoles au Sud et à l'Est, *Alia Gana et Michel Streith*  
47 Variations et dossier « dynamiques urbaines »  
48 Les mondes post-communistes. Quels capitalismes ? Quelles sociétés ? *Cécile Batisse et Monique Selim*
- 2009 49 La fabrique des identités sexuelles, *Christophe Broqua et Fred Eboko*  
50 Les produits de terroir au service de la diversité, *Marie-Christine Cormier-Salem et Bernard Roussel*  
51 Variations  
52 Régulation de naissances et santé sexuelle : où sont les hommes ? *Armelle Andro et Annabel Desgrées du Loû*
- 2010 53 Vieillir au Sud, *Philippe Antoine et Valérie Golaz*  
54 Éducation et conflits, *Magali Chelpi-den-Hamer, Marion Fresia et Éric Lanoue*  
55 Variations  
56 Migrations et transformations des paysages religieux, *Sophie Bava et Stephania Capone*
- 2011 57-58 La Famille transnationale dans tous ses états, *Élodie Razy et Virginie Baby-Collin*  
59 Inégalités scolaires au Sud, *Nolwen Henaff et Marie-France Lange*  
60 Variations (à paraître)

## L'émancipation féminine sous contrainte

*Agnès Adjamagbo\**, *Anne-Emmanuèle Calvès\*\**

L'émancipation ou l'*empowerment* des femmes dans les pays du Sud est aujourd'hui un objectif affiché par l'ensemble des agences multilatérales et bilatérales de développement et par de nombreuses ONG internationales. Comme le souligne Jeanne Bisilliat [2000, p. 24], depuis les années quatre-vingt-dix, l'*empowerment* des femmes est devenu l'une des notions « politiquement correctes dont tous les organismes internationaux, du moins sur le plan des énoncés discursifs, ne peuvent se passer ». Promouvoir l'égalité des sexes et « l'autonomisation des femmes » est d'ailleurs l'un des huit objectifs du Millénaire pour le développement. De l'indice sexospécifique de développement humain à l'indice de participation des femmes à la vie économique et politique (le *Gender Empowerment Measure*), les indicateurs visant à mesurer les progrès accomplis en matière d'égalité homme-femme et d'émancipation féminine se sont également multipliés. Si ces indicateurs permettent de souligner la prégnance des inégalités entre les sexes dans des domaines variés comme l'emploi, l'éducation, les revenus, ou l'accès à des postes ministériels, ils demeurent bien éloignés de la définition multidimensionnelle de l'*empowerment* proposée par les recherches féministes. Ils ne disent notamment rien sur les moyens individuels et collectifs mis en œuvre pour atteindre ces résultats, alors que ce sont précisément les moyens et les processus sous-jacents qui constituent l'émancipation.

L'objectif de ce numéro est, sur la base de recherches empiriques récentes, d'explorer les multiples facettes de l'émancipation féminine dans les pays du Sud et de rendre compte de la manière dont les processus émancipatoires se déploient plus ou moins distinctement selon les pays. Dans des contextes marqués par de profondes mutations économiques, politiques et sociales, il s'agit en particulier d'interroger la capacité des femmes à faire face aux nouvelles contraintes, mais aussi à saisir les nouvelles opportunités que ces transformations engendrent pour se libérer, individuellement ou collectivement, des structures oppressives qui perpétuent la domination selon le sexe, l'origine ethnique ou la classe. Dans la lignée

---

\* Socio-démographe. LPED, IRD.

\*\* Socio-démographe, département de sociologie, Université de Montréal.

de travaux féministes récents, ce numéro explore les changements survenus dans les rapports sociaux de sexe au cours des dernières décennies dans les pays du Sud, en se focalisant sur les trajectoires singulières de l'émancipation féminine, même partielles et marginales, là où on pourrait être porté à ne voir que vulnérabilité et passivité.

## Nouvelles opportunités et nouvelles contraintes

Au cours des dernières décennies, les pays du Sud ont connu des transformations économiques, politiques et sociales majeures qui ont eu des conséquences importantes sur les rapports sociaux de sexe. Crises économiques, pauvreté, mondialisation de l'économie et nouvelle division internationale du travail, institutionnalisation de l'approche « genre » et de l'*empowerment* des femmes : l'étude de ces processus du point de vue du genre fait l'objet depuis les années quatre-vingt dix d'une littérature de plus en plus abondante, souvent regroupée sous le vocable « genre et mondialisation » [Hirata, Le Doaré, 1998 ; Afshar, Barrientos, 1999 ; Ehrenreich, Hochschild, 2003 ; Bisilliat, 2003 ; Falquet *et al.*, 2010]. Les contributions rassemblées dans ce numéro font toutes référence plus ou moins explicitement à ces processus économiques, politiques et sociaux avec, en filigrane, la question du potentiel d'émancipation ou, à l'inverse, de l'apparition de nouvelles formes d'exploitation, que ces transformations engendrent.

### *Crises économiques, pauvreté et « féminisation de la survie »*

La crise de la dette à la fin des années 1970 et l'imposition subséquente, par les institutions financières internationales, de plans d'ajustement structurel (PAS) dans le cadre du Consensus de Washington, ainsi que les crises financières qui s'en suivirent à partir de la fin des années quatre-vingt dix, ont affecté durablement les conditions de vie dans les pays du Sud. La mise en place de politiques néolibérales à partir des années quatre-vingt dans la plupart de ces pays, prévoyant notamment des coupes franches dans les services sociaux, des licenciements dans le secteur public, des politiques de privation et de déréglementation de l'économie, s'est traduite par une forte augmentation du chômage, une précarisation de l'emploi, et un accroissement de la pauvreté et des inégalités sociales [PNUD, 2003 ; Chossudovsky, 2003].

Parmi ces inégalités, plusieurs chercheurs ont mis en évidence une aggravation des inégalités de genre. Dès le milieu des années quatre-vingt, des études empiriques illustrent la manière dont la crise et les PAS, particulièrement en Amérique Latine et en Afrique, ont affecté les conditions de vie des femmes, de manière plus aiguë que celles des hommes. Ces travaux soulignent d'une part que les femmes et les fillettes sont les premières à payer le prix d'un accès à l'école et aux soins médicaux rendu plus difficile par les politiques de privation et la baisse du pouvoir d'achat [Cornia, Joly, Stewart, 1987 ; Sen, Grown, 1987]. Ils notent d'autre part une intensification de la charge de travail, rémunéré et non rémunéré,

pour des femmes traditionnellement responsables de la reproduction sociale au sein des ménages [Elson, 1989 ; Benería, Feldman, 1992 ; Afshar, Dennis, 1992]. Dans les villes, le renchérissement du coût de la vie, le chômage et la précarisation de l'emploi des chefs de ménage masculins poussent les femmes à multiplier les activités « de survie » dans le secteur informel de l'économie. Le rôle clé de l'activité des commerçantes sur les marchés urbains en Afrique et en Amérique Latine pour faire face à la crise, par exemple, n'échappe pas à l'observation du vécu quotidien [Rothstein, 1992]. Cette contribution croissante des femmes aux revenus des ménages va souvent bien au-delà du simple apport complémentaire aux petites dépenses quotidiennes [Adjamagbo *et al.*, 2004]. En milieu rural, la libéralisation des échanges intensifie le mouvement de recul des cultures vivrières dominées par les femmes au profit des cultures d'exportation, ce qui rend difficile leur accès à la terre et augmente leur charge de travail [Bisilliat, 1998]. À travers le monde en développement, la crise a alourdi l'emploi du temps des femmes et a augmenté leur implication dans la gestion de la précarité et de la survie des ménages et des communautés [Moser, 1993]. On assiste donc à une « féminisation de la survie » [Sassen, 2002] ou, plus exactement, pour reprendre les termes de Sylvia Chant [2011], à une « féminisation des responsabilités et des obligations ».

Dans la seconde moitié des années quatre-vingt et tout au long de la décennie des années quatre-vingt dix, les écrits d'universitaires et de militantes féministes sur les répercussions des PAS et de la crise dans les pays du Sud se sont multipliés, inaugurant un nouveau champ de recherche [Antrobus, 2007]. La plupart des recherches féministes dépassent cependant le discours réducteur de la « féminisation de la pauvreté » et mettent en avant les stratégies individuelles et collectives mobilisées par les femmes pour tenter de faire face. Des cantines populaires en Amérique Latine aux crédits coopératifs en Inde, en passant par les coopératives rurales dans les villages africains, un certain nombre d'études témoignent de la vitalité des initiatives féminines locales qui se déploient dans le champ de l'économie sociale, pour répondre à la dégradation des conditions de vie induite par la crise [Verschuur, 2009 ; Favreau, Fall 2007]. L'ouvrage collectif édité par Isabelle Guérin, Madeleine Hersent, et Laurent Fraisse [2011]<sup>1</sup> et la contribution de Christine Verschuur sur l'engagement collectif des femmes latino-américaines dans des organisations de quartiers populaires en Argentine et au Brésil offrent de belles illustrations de ces initiatives féminines locales.

La féminisation croissante des responsabilités et des obligations au sein des ménages, et la « révolution silencieuse » [Locoh, 1996] qu'elle induit en termes de redéfinition des contributions des époux constituent également la toile de fond des articles de Béatrice Bertho et de Maud Saint Lary dans le contexte burkinabè. Comme le souligne Béatrice Bertho, la dégradation des conditions matérielles et le désengagement des maris de leurs obligations d'entretien de leur famille est au cœur des conflits matrimoniaux. De la même manière, Maud Saint Lary, dans son

---

1. Voir la note de lecture de Bénédicte Gastineau dans ce numéro.

article sur le rôle des élites islamiques francophones dans les politiques publiques, montre comment les conditions économiques difficiles et la reconfiguration des contributions des époux dans le foyer amènent à une lecture plus pragmatique des textes religieux par les élites.

### *Économie mondialisée et nouvelle division internationale du travail*

Les politiques de libéralisation de l'économie prônées par le Consensus de Washington se manifestent également par la déréglementation du marché du travail et l'ouverture de l'économie, afin notamment d'attirer les entreprises transnationales. La délocalisation des entreprises transnationales dans les pays du Sud amorcée dès le milieu des années soixante-dix, dans des domaines de production nécessitant une main-d'œuvre importante comme le textile ou l'électronique, s'est traduite par une montée fulgurante du salariat féminin dans les usines des zones franches en Amérique Latine et en Asie. L'expérience des femmes employées dans ces entreprises transnationales, notamment dans les *maquiladoras* du nord du Mexique à la frontière des États-Unis [Fernández-Kelly, 1983] mais aussi en Malaisie [Ong, 1987] et au Brésil [Humphrey, 1987], a donné lieu à une riche littérature tout au long des années quatre-vingt [Elson, Pearson, 1981]. En explorant dans des contextes différents le quotidien de ces ouvrières, souvent jeunes et peu scolarisées, ces monographies ont mis à jour les conditions difficiles et l'exploitation multiforme auxquelles les femmes étaient confrontées sur les lignes d'assemblage de ces usines. Elles soulignent également comment, en attribuant des propriétés « féminines » au travail d'assemblage, on assiste à une construction genrée de l'emploi dans ce secteur.

Avec l'accélération de la mondialisation de l'économie, la montée du salariat féminin dans les pays du Sud s'est rapidement étendue hors des usines des zones franches. Depuis les années quatre-vingt dix, le développement des nouvelles technologies de l'information et de la communication a en effet permis aux entreprises de service de délocaliser leurs activités, particulièrement en Asie et en Amérique latine, et a induit un nouvel essor de l'emploi féminin dans des secteurs tels que les activités de saisie et de programmation informatiques [Pearson, 1995 ; Hirata, 2003]. Parallèlement, on assiste à une montée de l'activité féminine de sous-traitance et du travail informel à domicile [Balakrishnan, 2002 ; Benería, 1987] et à une féminisation des emplois dans le secteur de l'agro-industrie [Hirata, Le Doaré, 1998 ; Lara, 1998]. Les études qui se sont penchées sur cette arrivée massive des femmes sur le marché du travail dans des contextes variés mettent l'accent sur le caractère instable et précaire de ces emplois et sur les nouveaux risques qu'ils engendrent pour les travailleuses, notamment en termes de santé. Malgré un bilan globalement négatif, ces études ont aussi alimenté le débat sur la portée émancipatrice de ces emplois qui, aussi mal payés et précaires soient-ils, ont le mérite de faire sortir les femmes de la sphère domestique pour accéder à un revenu et de bousculer la division sexuelle du travail au sein des ménages [Lim, 1993 ; Tiano, 1994 ; Salzinger, 2003 ; Elson, 2010]. C'est cette question de l'émancipation par



l'emploi que réinterroge l'article de Luis Lopez Aspeitia en se penchant sur l'expérience et les représentations des ouvrières des maquiladoras à la frontière entre le Mexique et les États-Unis, quarante ans après l'établissement des premières usines dans la région. Dans un contexte de masculinisation accrue des activités d'assemblage jusqu'alors principalement féminines, l'auteur analyse le discours des ouvrières et des ouvriers sur l'emploi féminin et explore la manière dont le corps des femmes et la maternité sont pris en compte dans la gestion des entreprises.

Tout comme la délocalisation de la production et la féminisation du salariat au Sud, les migrations internationales de travail sont au cœur de l'économie mondialisée. Pour Sassen [2003], la « féminisation de la survie » à l'œuvre au sein des populations paupérisées s'étend au-delà des ménages et des frontières nationales, cette exportation du travail féminin permettant également d'assurer la survie des entreprises et des États. Depuis la fin des années quatre-vingt dix, pour faire face à la crise, à la pauvreté et au chômage, et répondre aux besoins accrus en termes d'activités de soin dans les pays du Nord (l'industrie du care), les femmes d'Asie de l'Est, d'Afrique et d'Amérique Latine migrent en nombre croissant vers l'Europe de l'Ouest, le Moyen-Orient et l'Amérique du Nord, pour y être employées comme domestiques, gardiennes d'enfants ou infirmières [Morokvasic, 1984 ; Parrenas, 2001 ; Ehrenreich, Hochschild, 2003 ; Pyle, 2011 ; Destremau, Lautier, 2002]. Reproduisant la division sexuelle et ethnique du travail à l'échelle internationale, au niveau productif et reproductif, ces flux migratoires féminins, souvent « invisibles », cantonnent bien souvent les femmes dans des emplois précaires et socialement dévalorisés [Morokvasic, 2010 ; Hawkesworth, 2006]. Parmi ces flux migratoires dans le secteur informel, la multiplication des mobilités internationales féminines liées au travail du sexe a également été documentée [Robinson, 2002 ; Lim, 2010].

Plusieurs de ces travaux mettent en lumière les violations des droits du travail et les nouvelles formes d'exploitation, fondées sur le genre et l'origine ethnique, associées à l'intensification des mobilités internationales. Pourtant, comme pour la montée du salariat féminin au Sud, la question de l'impact de ces migrations internationales sur l'émancipation des femmes fait débat [Morokvasic, 2010 ; Mozère, 2010]. Les mobilités internationales permettent-elles aux migrantes de conquérir des espaces de liberté ou, au contraire, renforcent-elles les inégalités de genre ? Cette question est au cœur de deux des contributions présentées dans ce numéro. À partir de travaux menés à Marseille, Dubaï, Hong Kong et Guangzhou, Sylvie Bredeloup se penche sur une figure de migrante peu présente dans la littérature, celle de la commerçante africaine pratiquant le négoce international, et tente d'apporter quelques éléments de compréhension des liens tissés entre mobilité spatiale et émancipation féminine. Nathalie Mondain, Sara Randall, Alioune Diagne et Alice Elliot s'intéressent pour leur part à une figure souvent oubliée dans les recherches sur le genre et les migrations, celle des « femmes qui restent ». À partir de données collectées dans une petite ville du Sénégal marquée par une forte émigration masculine vers l'Italie, cette étude explore l'impact de l'absence prolongée des migrants sur la redéfinition des rôles et des aspirations de leurs

épouses restées sur place. Enfin, le potentiel émancipateur de la migration féminine se lit également en filigrane dans la contribution d'Isabelle Charpentier, qui met en relief le caractère subversif et libérateur de l'activité d'écriture des féministes franco-algériennes de la diaspora.

### *Institutionnalisation de « l'empowerment » des femmes*

Si la question des femmes est au cœur de l'agenda international de développement depuis les années soixante-dix, l'origine de ce qui sera rapidement libellé « l'approche *empowerment* » [Moser, 1989] peut être retracée au milieu des années quatre-vingt, notamment à l'issue de la 3<sup>e</sup> conférence internationale sur les femmes qui se tient à Nairobi en 1985, à un moment où la dénonciation par les féministes du Sud des conséquences de la crise et des politiques néolibérales gagne en visibilité [Calvès, 2009]. Fruit de la réflexion de chercheuses, militantes et responsables politiques féministes du Sud, lancée notamment par le réseau *Development Alternatives with Women for a New Era* (DAWN), très critique à l'égard des PAS, mais aussi des programmes des Nations Unies pour les femmes mis en place tout au long de la décennie (1976-1985), « l'approche *empowerment* » dénonce le postulat dominant selon lequel le principal problème des femmes du Sud est leur insuffisante intégration au processus de développement. Pour les féministes du Sud, le renforcement du pouvoir des femmes ne passe pas uniquement par l'autonomie économique et la satisfaction de leurs besoins fondamentaux – ceux qui touchent à la survie – mais par une transformation radicale des structures économiques, politiques, légales et sociales qui perpétuent la domination selon le genre, l'origine ethnique et la classe, et empêchent la satisfaction de leurs besoins stratégiques – ceux qui ont trait à l'établissement de relations égalitaires dans la société [Sen, Grown, 1987 ; Moser, 1989]. Ces premières réflexions sur l'*empowerment* et celles qui suivront [Batliwala, 1993 ; Kabeer, 1994 ; León, 2003] vont servir de référence et de base à la perspective « Genre et développement » qui émerge au milieu des années quatre-vingt et fait de l'émancipation politique, économique et légale des femmes et de la transformation des rapports sociaux de sexes inégalitaires deux objectifs centraux du développement [Rathgeber, 1990].

Grâce aux activités de plaidoyer des ONG féministes de plus en plus nombreuses et organisées, la promotion de l'égalité de genre et de l'empowerment des femmes a été au cœur des différentes conférences onusiennes qui ont jalonné la décennie quatre-vingt dix : la conférence de Rio sur l'environnement en 1992, celle de Vienne sur les droits de l'homme la même année, la conférence sur la population du Caire en 1994 et, de manière plus centrale, la plateforme d'action adoptée à Beijing en 1995 [Friedman, 2003 ; Antrobus, 2007]. Dans la foulée de ces conférences internationales, auxquelles participent un nombre toujours croissant d'activistes et d'ONG, les initiatives nationales en faveur de l'empowerment et de l'égalité de genre se multiplient dans les pays du Sud : création de ministères ou de secrétariats d'État féminins, changements législatifs en faveur des femmes, fonds dédiés à la mise en place des engagements pris lors des diverses conférences

onusiennes en matière « d'équité de genre » [Falquet, 2003 ; Antrobus, 2007]. Au sein des agences multilatérales et bilatérales de coopération internationale, la cooptation de l'approche genre se traduit par l'adoption du *gender mainstreaming*. Il s'agit d'une approche qui vise à aller au-delà du ciblage des femmes par le biais de « projets femmes » favorisé jusqu'alors, pour faire de l'égalité de genre une dimension transversale à intégrer systématiquement dans tous les programmes et politiques de développement dans des domaines comme l'éducation, la santé, l'économie, la lutte contre les violences et les droits humains [True, 2003 ; Moser, 2005 ; Charlesworth, 2005].

Si initialement cette intégration a été applaudie par de nombreuses féministes, qui y voyaient l'aboutissement d'une décennie de plaidoyer, elle va rapidement faire l'objet d'une critique virulente [Calvès, 2009]. Avec leur cooptation progressive par les institutions internationales de développement, le genre et l'empowerment sont devenus peu à peu des concepts vagues et faussement consensuels, des « *buzzwords* » venus remplacer l'ancienne terminologie d'« égalité des sexes » ou de « statut des femmes » dans de nombreux documents de politique et de programmes [Cornwall, Brock, 2005 ; Batliwala, 2007]. Pour de nombreuses féministes, l'empowerment a été littéralement « pris en otage » par les agences de développement et les institutions financières internationales, vidé de son sens initial relatif à la notion de pouvoir et instrumentalisé pour légitimer les politiques et programmes néolibéraux existants [Batliwala, 2007 ; Cornwall, 2007 ; Sardenberg, 2008 ; Parpart, 2002 ; Falquet, 2003]. Sur le terrain, alors que l'on assiste dans les années quatre-vingt-dix à un véritable « boom » des ONG de femmes et à une inflation des financements internationaux pour les questions de genre, plusieurs féministes, en Amérique Latine notamment, dénoncent le phénomène « d'ONGisation » qui favorise un nombre restreint de grandes ONG professionnalisées et marginalise les organisations populaires les plus radicales [Falquet, 2007 ; Fischer, 2005 ; Alvarez, 1999]. En particulier, elles condamnent avec véhémence les ONG de femmes instrumentalisées par les gouvernements locaux et les institutions financières néolibérales, qui participent à l'institutionnalisation et à la cooptation du mouvement féministe. Dans ce processus de bureaucratisation et d'institutionnalisation, l'émergence au sein de ministères de « fémocrates » bien éloignées de la pensée de l'action féministe radicale est également pointée du doigt [Sow, 2010].

Malgré ces critiques virulentes et le bilan souvent très mitigé que les chercheuses tirent de la mise en œuvre de la plateforme de Beijing, le débat sur les retombées pour les femmes de l'institutionnalisation, à l'échelle locale et internationale, de la « perspective genre » reste ouvert. Certaines études soulignent notamment que le bilan est très variable selon les pays, les domaines d'intervention et les institutions internationales de développement impliquées [Moser, Moser, 2005 ; Waylen, 2008]. Sur le terrain, des chercheuses reviennent également sur la condamnation acerbe des ONG par les féministes au cours des années quatre-vingt dix et invitent à aller au-delà de la dichotomie « bonnes » et « mauvaises » ONG [Murdock, 2008 ; Alvarez, 2009], et « fémocrates du dedans » et activistes « du

dehors » [Miller, Razavi, 1998]. Plusieurs soulignent en effet le rôle important joué par les ONG de femmes dans la production et la diffusion d'un discours féministe sur le terrain [Alvarez, 2009]. D'autres mettent l'accent sur les opportunités créées par les partenariats et les alliances stratégiques instaurés entre les institutions politiques internationales et locales et les ONG de femmes, confessionnelles ou non, pour faire avancer la cause des femmes [Goetz, 1998 ; Naciri, 1998]. Deux des articles présentés dans ce numéro s'inscrivent dans cette lignée. Maud Saint Lary se penche sur les partenariats entre associations islamiques et institutions internationales et gouvernementales pour la réalisation des objectifs de promotion des femmes au Burkina Faso. Elle étudie l'implication des élites islamiques francophones dans les « politiques du genre », notamment en ce qui a trait aux rapports entre époux et la gestion du foyer familial. Dans le contexte du Bénin, Eric Hahonou s'intéresse quant à lui à la manière dont les réseaux d'ONG féministes locales ont su saisir les opportunités politiques ouvertes par le discours dominant sur le genre et le développement pour permettre à de jeunes intellectuelles *gando* de s'imposer dans les structures de décision publiques et d'acquérir une émancipation politique.

## Les multiples facettes de l'émancipation

Dans ce contexte de profondes mutations économiques, politiques et sociales, les contributions présentes dans ce volume se sont attachées à mettre en lumière les multiples figures de l'émancipation féminine. Elles permettent d'éclairer les conditions effectives de l'*empowerment* pris au sens des études féministes : un processus de transformation multidimensionnel, venant des femmes elles-mêmes, et qui leur permet de prendre conscience, individuellement et collectivement, des rapports de domination qui les marginalisent et de développer leur capacité à les transformer. Des auteures telles que Srilatha Batliwala [1993], Naila Kabeer [1994], Magdalena León [2003] et Jo Rowlands [1995] mettent l'accent sur la nature multidimensionnelle du processus d'*empowerment* des femmes. Elles soulignent également que celui-ci se distingue du pouvoir de domination qui s'exerce sur quelqu'un (« *power over* ») et se définit plutôt à la fois comme un pouvoir créateur, qui rend apte à accomplir des choses (« *power to* »), un pouvoir collectif et politique, mobilisé notamment au sein des organisations de base (« *power with* »), et un pouvoir intérieur (« *power from within* ») qui renvoie à la confiance en soi et à la capacité de se défaire des effets de l'oppression intériorisée. C'est ce caractère polymorphe de l'émancipation que soulignent les contributions rassemblées dans ce numéro.

### *L'émancipation par le travail, la migration et la sexualité*

L'exercice d'une activité rémunératrice est l'un des premiers facteurs reconnus de l'émancipation, dans lequel les individus fondent généralement des attentes non seulement d'indépendance économique, mais aussi d'épanouissement social et individuel. Accéder à ses vertus implique souvent un processus de prise de

distance qui se décline au sens propre dès lors que le travail oblige à se déplacer, parfois sur de longues distances, dans des contrées lointaines. C'est ce que nous montre Sylvie Bredeloup dans son article sur les mobilités spatiales des commerçantes africaines : celles-ci partent chercher leurs marchandises au-delà des frontières nationales, effectuant des va-et-vient incessants entre le pays dans lequel elles s'approvisionnent et celui dans lequel elles vendent. À l'heure de la mondialisation, alors que les économies du continent africain peinent à émerger, ces « femmes navettes » trouvent ainsi les moyens de faire fonctionner un habile système de négoce transnational qui leur permet parfois de bâtir de véritables fortunes familiales. Ces pratiques très répandues en Afrique de l'Ouest déplacent les frontières entre les rôles socialement attendus des hommes et des femmes, puisque ces femmes, virtuoses du négoce, s'imposent au sein de leur foyer comme les principales pourvoyeuses de revenus et ravissent ainsi des prérogatives habituellement attribuées aux hommes.

La prise de distance liée au travail prend un sens symbolique dès lors qu'elle s'applique aux rôles familiaux ou domestiques. Bénéficier d'une liberté relative de déplacement exige en effet d'être à même de contourner, voire parfois de rejeter certaines contraintes familiales, matrimoniales ou statutaires. Les parcours conjugaux de ces femmes sont souvent chaotiques. Leurs absences répétées les obligent à réaménager leurs relations familiales en sollicitant une mère, une sœur, une fille ou une cousine pour prendre, le temps du voyage, le relais des tâches domestiques et s'occuper des enfants. La redéfinition des rôles sexués ne se fait pas sans heurt. Elle suscite la défiance de l'entourage et peut provoquer des tensions fortes entre les conjoints. La vertu émancipatrice du travail se trouve alors dans la capacité qu'ont ces femmes à se déplacer loin de chez elles, à vivre des expériences de liberté en échappant à leur quotidien, et ainsi à trouver dans la migration une opportunité d'épanouissement personnel et, finalement, un moyen de se réaliser ailleurs en tant qu'individus.

La formidable expansion depuis les années quatre-vingt en Amérique Latine et en Asie des emplois féminins dans le secteur de l'industrie dédié à l'export alimentaire, on l'a dit, une importante littérature sur la portée émancipatrice du travail. Plus de trente ans après le début du phénomène, Luis Lopez Aspeitia revient sur cette question en observant les femmes embauchées dans une usine d'assemblage (*maquiladora*) d'une zone frontalière entre le Mexique et les États-Unis. Sa contribution confirme les conclusions pessimistes d'une division sexuelle du travail caractérisée par l'instabilité et la précarité. Elle prolonge cependant la réflexion en montrant comment la portée émancipatrice du travail se heurte à un conflit d'interprétation des rôles qui se cristallise autour des enjeux liés au contrôle du corps féminin. Observant alternativement les travailleurs hommes et femmes qui se côtoient quotidiennement dans ces lieux de production, Luis Lopez Aspeitia montre à quel point l'indépendance économique des femmes suscite chez leurs collègues masculins des sentiments de malaise et d'inquiétude et entraîne parfois des réactions de violence de leur part. La figure de l'ouvrière se construit autour des stigmates de la femme immorale et facile qui, au foyer, menace l'autorité des

hommes et, à l'usine, met en péril la productivité. Cette figure très négativement connotée de l'ouvrière des *maquiladoras*, s'oppose radicalement aux exigences de soumission et de retenue associées aux femmes respectables dans la société mexicaine. L'ouvrière libertine et dépravée devient pour l'employeur et son personnel d'encadrement (essentiellement masculin) un objet fantasmé de danger et de désordre moral, qu'il convient donc de canaliser. Le contrôle de la maternité des jeunes femmes, notamment par l'obligation de subir un test de grossesse à l'embauche, trouve alors toute sa légitimité comme moyen de préserver la productivité de l'entreprise. Après trois décennies d'existence des maquiladoras au Mexique, on perçoit à quel point la question de la conciliation des rôles de mères et de travailleuses reste épineuse. Luis Lopez Aspeitia montre que des formes particulières de résistance s'opèrent néanmoins. Si certaines femmes parviennent difficilement à se détacher de l'image négative dont elles sont affublées, d'autres au contraire s'en servent pour saisir l'occasion d'affirmer leur liberté sexuelle et revendiquer un autre mode de relation avec les hommes. Le sentiment d'émancipation, explique l'auteur, se manifeste ainsi au travers des actions de lutte pour la défense des droits des femmes à la maternité qui s'organisent dans ces usines.

Le contrôle du corps des femmes constitue un autre point focal de la problématique de l'émancipation discuté dans la contribution d'Isabelle Charpentier, qui traite de la prégnance de la sacralisation de la virginité féminine en Algérie. Dans cette société, l'auteure nous rappelle que le tabou de la virginité s'inscrit au cœur d'un système de valeurs ancien et persistant dont le code de l'honneur constitue le point nodal, en particulier au moment des transactions matrimoniales. Sa transgression entraîne des risques de répudiation et de crimes d'honneur. Bien que solidement ancrée dans les normes, la chasteté avant le mariage est aujourd'hui, nous dit l'auteure, de plus en plus ressentie comme une contrainte ; une pratique imposée qui s'adapte difficilement aux nouvelles formes que prend la vie des jeunes algériennes, a fortiori lorsqu'elles sont citadines, diplômées, actives et qu'elles restent célibataires relativement longtemps. Cette tension entre les normes socialement prescrites et les aspirations intimes se lit au travers du développement d'une sexualité clandestine pré-nuptiale qui trouve sa parade dans le recours de plus en plus fréquent à l'hyménoplastie. Partant d'une source de données originale, celle de la littérature romancée produite par des auteures algériennes, Isabelle Charpentier utilise le vécu de ces femmes pour rendre compte des pratiques de résistance et de contournement des normes sexuelles dominantes. Ainsi, dans les romans autobiographiques ou les fictions inspirées de réalités algériennes qui sont pris pour objet sociologique, l'émancipation se donne à voir dans des histoires de subversion audacieuse de la domination patriarcale. Se démarquant d'une vision victimisante des femmes, Isabelle Charpentier nous dévoile l'expression d'une transgression des interdits qui se traduit clairement dans la réappropriation d'un corps confisqué et la réhabilitation du désir féminin. Ici, la distance est aussi de mise puisque l'écrit littéraire sert de média pour contourner l'absence de débat public sur un sujet de société important. L'œuvre littéraire portée par une diaspora féminine devient un outil d'émancipation. À travers leurs écrits, ces romancières

se font les représentantes actives des revendications féminines dans leur pays, des membres à part entière d'une résistance silencieuse.

### *L'émancipation dans le couple et au sein de la famille*

En filigrane des textes présentés dans ce numéro se lit la question essentielle d'une difficile émancipation des femmes sans une transformation profonde des principes inégalitaires qui fondent les rapports sociaux de sexe. Dans les contextes de crispation économique, les tensions sociales s'exacerbent et freinent la réduction des inégalités. Les stratégies mises en œuvre pour contourner les effets de la crise donnent parfois lieu à des aménagements familiaux qui se révèlent particulièrement hostiles aux initiatives d'émancipation. La situation des couples séparés par la migration en constitue un exemple fort éloquent. Une illustration en est donnée dans la contribution de Nathalie Mondain et ses collègues qui interroge la migration masculine du point de vue de ses retombées sur les rôles et les aspirations des femmes restées sur place. L'un des points forts de cet article est qu'il s'intéresse à deux types de femmes : les épouses de migrants d'une part et les mères d'autre part. Ce faisant, les auteurs déconstruisent le discours dominant qui fait des femmes de migrants des personnes suffisamment dotées, notamment en moyens financiers du fait des transferts d'argent dont elles seraient bénéficiaires. La réalité observée ici révèle au contraire des situations de grande précarité, caractérisées par une forte dépendance économique des épouses vis-à-vis de leur époux. Mises sous tutelle de la belle-famille en l'absence de ce dernier, les femmes peinent à faire valoir leurs intérêts. Une concurrence s'instaure entre l'épouse et la belle-mère autour de la gestion des ressources générées par le migrant. L'octroi prioritaire des mandats envoyés par le migrant aux parents de celui-ci marque clairement la position de subordination des épouses restées au pays. L'étude révèle que la mère de l'époux est celle qui parvient à tirer le plus grand profit de la migration de son fils.

Le puissant sentiment d'isolement affectif et matériel dont souffrent les épouses face à l'absence de leur mari se trouve exacerbé quand la migration se prolonge et que, de surcroît, elle ne tient pas ses promesses de manne financière. La défaillance de l'homme devient alors double : en plus de désertir le foyer, il se désengage aussi de ses obligations d'entretien. C'est en définitive la question du sens d'une conjugalité qui ne se vit pas au quotidien et ne se nourrit que de frustration et d'attentes rarement comblées qui est posée. La redéfinition des rôles conjugaux générée par la migration fait naître chez les femmes des aspirations au changement. Si certaines rêvent de rejoindre leur mari, d'autres envisagent plutôt une porte de sortie par l'autonomie, notamment en développant une activité rémunératrice. On voit ici s'exprimer un besoin « d'agencéité » des femmes qui, en situation de fortes contraintes, cherchent à prendre leur destin en main pour sortir d'une condition insoutenable.

Mais comment envisager les stratégies de ces femmes dans une société où les rapports sociaux se hiérarchisent autour des deux dimensions que sont le sexe et

la génération ? Cette question, qui reste en suspend dans le texte de Nathalie Mondain et ses collègues, constitue l'objet central de l'article de Béatrice Bertho, qui étudie la résolution des conflits conjugaux dans une petite ville du Burkina Faso où s'opèrent d'importantes transformations des pratiques matrimoniales et de recomposition des conjugalités. L'étude repose sur l'analyse de deux itinéraires conjugaux de femmes fortement dépendantes de leurs maris et qui traversent de graves crises conjugales caractérisées par le désengagement des obligations matérielles de l'époux, l'infidélité, l'alcoolisme ou encore la violence. L'étude décrit comment, dans cette petite ville émergente à la frontière du monde rural, les femmes tentent de sortir de leur condition en s'adressant à l'Action sociale, un service de l'État qui permet aux couples non mariés civilement d'accéder à une forme adaptée de recours. La genèse des conflits qui nous est présentée ici ne traduit pas une rupture brutale avec les normes sociales de genre et de génération. Le recours intervient au bout d'un long processus de dégradation de la relation pendant lequel les femmes tentent d'abord la voie des concessions puis recourent à la médiation familiale. Ce n'est que lorsque ces tentatives échouent et que les quelques droits qu'elles tirent de leur statut individuel et de leur insertion communautaire sont menacés qu'elles se tournent vers les services de l'État. L'article est de ce point de vue particulièrement intéressant, puisqu'il révèle les représentations que se font les femmes de la justice, mais surtout les limites dans lesquelles elles conçoivent leur soumission à l'autorité de leur mari. Cette étude témoigne aussi des stratégies d'autonomisation qui se manifestent dans le souhait de mettre un terme, contre la volonté du mari, à une vie conjugale insatisfaisante en s'appuyant sur un recours peu prisé et souvent mal perçu par la société : l'aide de l'État.

### *Militantisme, engagement, émancipation religieuse et politique*

Vouloir modifier le cours de sa vie conjugale est un acte fort dans une société où le célibat n'est *a priori* pas une option. Certaines femmes choisissent de s'en émanciper par une voie singulière : celle de l'entrée dans l'ordre religieux. C'est ce que nous livre Katrin Langewiesche dans son étude sur la vie consacrée au Burkina Faso. Cette contribution propose une réflexion sur les conditions qui permettent aux femmes de se libérer des structures sociales et culturelles et de trouver un épanouissement personnel au sein des instituts religieux. L'étude déconstruit la vision stéréotypée du monde religieux catholique figé et isolé du reste du monde et nous décrit au contraire un univers en mutation capable de fournir aux femmes des opportunités d'expression collective de défense d'idéaux de justice et de paix et de réalisation de projets d'actions sociales très organisés. Décrivant la genèse de la vie consacrée au Burkina Faso, Katrin Langewiesche nous rappelle qu'à l'origine, les premières congrégations de religieuses se sont fondées, entre autres, sur des valeurs de promotion des libertés féminines en offrant aux filles, en échange de leur engagement à l'obéissance, l'opportunité de se soustraire au mariage forcé, d'accéder à l'éducation et de bénéficier d'une prise en charge matérielle, parfois certes fruste, mais souvent plus enviable que la situation que leur aurait réservée la vie civile. Mais le monde des congrégations



religieuses renferme en son sein une constellation de pouvoirs (autorités masculines versus féminines, religieuses africaines versus étrangères, jeunes versus moins jeunes) qui, tout au long du vingtième siècle, ont engendré des négociations et des batailles que l'auteure nous décrit fort judicieusement. Sur tous ces fronts, le changement des rapports sociaux de sexe est celui où les avancées sont les plus lentes. L'un des apports de l'article réside dans la description inédite d'une double démarche émancipatrice, à la fois individuelle et collective, des sœurs catholiques. En effet, derrière des rassemblements de congrégations de religieuses se tissent de véritables stratégies pour renforcer la voix des femmes consacrées sur la sphère publique (par le biais d'initiatives sociales dans les domaines de l'éducation et de la santé notamment) mais aussi au sein de l'Église catholique, encore âprement dirigée par les hommes.

Élargissant l'angle d'analyse de la sphère du religieux, Maud Saint Lary se penche sur les collaborations entre associations islamiques et institutions internationales et gouvernementales autour d'objectifs communs de promotion féminine au Burkina Faso. L'auteure part du constat d'un double contexte de montée en puissance des politiques de développement liées au genre d'une part et d'émergence d'une société civile islamique structurée en association ou en ONG, œuvrant dans les domaines de la santé de l'éducation ou de l'aide d'urgence, d'autre part. L'auteure rappelle que les collaborations entre les deux univers se sont fortement développées au cours des dernières décennies, portées par la conviction profonde du caractère indispensable de la caution des leaders religieux pour la bonne marche des programmes mis en place en particulier dans le domaine du genre. Dans ce contexte, l'auteure interroge l'implication des deux associations d'élites musulmanes francophones les plus influentes dans le domaine du genre, en ciblant les rapports entre époux et la gestion du foyer familial. Prenant pour objet un théâtre forum organisé sur ces thèmes dans une mosquée, l'auteure montre que les collaborations avec les institutions internationales créent un climat favorable à de nouveaux usages du droit islamique en faveur d'une redéfinition des rapports de genre. Elle met ainsi en lumière le fait que, pour les intellectuelles féministes islamiques, le genre constitue un outil d'analyse des textes religieux. Les différentes formes d'activisme islamique féminin étudiées révèlent ainsi l'expression de revendications des droits qui intègrent le principe de l'égalité des sexes. Cet activisme bénéficie d'un contexte politique favorable et de nombreuses opportunités de partenariat avec les acteurs du développement. Maud Saint Lary apporte ici des éléments de réflexion sur la question, très actuelle et souvent débattue, des conditions de l'émergence d'une forme particulière de militantisme qualifié de féminisme islamique au Burkina Faso.

L'activisme des femmes se lit également dans le travail d'Eric Hahonou sur les femmes gando du Bénin. L'auteur nous décrit les conditions particulières d'émancipation politique des femmes issues de ce groupe social marginalisé, que leur statut d'anciens esclaves ne prédisposait pas à occuper une place dominante dans la sphère publique. Il nous livre une description éloquente du processus de construction identitaire de ce groupe, longtemps resté stigmatisé socialement et

marginalisé politiquement, cette construction se déclinant sur deux fronts : ethnique et genré. Les années révolutionnaires de la période marxiste léniniste de Kérékou de la décennie soixante-dix marquent le début de mouvements gando revendiquant, au même titre que d'autres groupes ethniques, une histoire, une langue, un mode de vie et une culture communs. L'identité gando étant désormais reconnue comme une composante de la République du Bénin, les conditions se trouvent réunies pour que des leaders convertis en candidats lors d'élections municipales parviennent à s'imposer. Les avancées se produisent dans un contexte de changement profond des structures sociales et des normes dominantes, en particulier dans les domaines du mariage et de la division du travail, qui vont dans le sens d'une réduction des inégalités entre les sexes au sein de ce groupe. Ainsi deux éléments de contexte sont réunis (émergence d'une identité politique gando et revendication des femmes à l'émancipation des structures patriarcales) et offrent les conditions favorables au développement d'un activisme politique féminin gando. De manière similaire à ce qui est observé au Burkina Faso par Maud Saint-Lary, cet activisme féminin saisit les opportunités offertes par des acteurs du développement aguerris à l'idéologie du genre pour s'imposer sur la scène politique locale. Eric Hahonou montre comment le lobbying mené par des ONG étrangères en faveur de la promotion politique des femmes est utilisé comme tremplin pour remporter les élections au conseil communal, avec la complicité des hommes pour qui ces avancées féminines servent la cause de l'identité gando dans son ensemble.

L'Amérique Latine constitue un terrain idéal d'observation de l'activisme féminin. Comme nous l'avons rappelé en début de cette introduction, les stratégies collectives de mobilisation féminine foisonnent dans cette partie du monde. Elles se développent en réponse aux crises récurrentes des économies nationales dans un contexte de mondialisation caractérisé par l'accroissement des inégalités sociales et économiques. Dans ce numéro, la contribution de Christine Verschuur se penche précisément sur cet aspect à partir d'études menées en Argentine et au Brésil. Analysant l'engagement des femmes dans des organisations de quartiers populaires, elle cherche à voir en quoi les actions menées intègrent ou non des préoccupations de transformation des rapports de genre. À travers les deux exemples de San Cayetano en Argentine et de Gamboa au Brésil, l'auteure montre que les luttes destinées à améliorer les conditions matérielles dans les quartiers, lorsqu'elles sont organisées de manière collective, permettent d'ouvrir des espaces de négociation et d'échanges où sont abordés les débats sur les inégalités, les rapports de pouvoir entre hommes et femmes et les dynamiques de genre dans la famille, et contribuent ainsi à forger une conscience féministe. Christine Verschuur présente ici une manière de faire de la politique autrement, où l'ambition première n'est pas d'accéder à des postes de responsabilités dans les équipes municipales et où il ne s'agit pas non plus de renverser l'ordre patriarcal ou le système capitaliste. Ce qui fonde l'engagement de ces mouvements ne se résume donc pas à une lutte pour prendre le pouvoir, mais consiste avant tout à faire valoir des droits : droit à accéder à l'eau ou à l'électricité à des prix abordables, droit d'avoir un

travail dignement rémunéré, droit de ne pas être expulsée, de pas être battue, etc. Pour autant, l'exercice quotidien de ces actions collectives féminines est un formidable promoteur d'une prise de conscience de principes qui, selon l'auteure, peuvent être qualifiés de féministes.

## Conclusion

De l'Algérie à l'Argentine en passant par le Sénégal, le Burkina Faso, le Bénin, le Mexique et le Brésil, les contributions rassemblées dans ce numéro mettent en lumière des trajectoires individuelles et collectives, souvent originales, parfois partielles et marginales, de l'émancipation féminine. Dans le contexte de mutations économiques, politiques et sociales profondes qui caractérise les pays pauvres depuis les années quatre-vingt dix, les femmes ont su, comme en témoigne ce numéro, faire face aux nouvelles contraintes et saisir de nouvelles opportunités pour tenter de transformer les structures inégalitaires qui fondent les rapports sociaux de sexe. Si ces contributions constituent, chacune à leur manière, de belles illustrations de la manière dont les femmes du Sud ont su « se lever et marcher », elles soulignent aussi toute la fragilité des processus à l'œuvre. Les différents auteurs restent en effet prudents sur la portée des changements observés, et rappellent le poids des contraintes économiques, culturelles et sociales, l'enracinement profond des structures d'oppression patriarcales et l'étroitesse des marges de manœuvre dont disposent les femmes pour améliorer réellement leur situation.

Les aspirations des femmes évoluent et la redistribution des rôles au sein des unions notamment bouleverse les rapports de pouvoir. Les textes rassemblés dans ce numéro montrent que si l'émancipation n'est pas nécessairement le résultat d'un choix délibéré (c'est-à-dire lorsque l'enjeu premier est de sortir d'une condition matérielle ou morale insoutenable), elle n'en demeure pas moins réelle. Qu'il s'agisse de fuir un mari défaillant, de revendiquer le droit de contrôler sa sexualité, d'améliorer les conditions de vie d'un quartier, de lutter contre l'injustice sociale, ou encore de revendiquer une place dans la sphère politique, le processus d'émancipation est bel et bien lancé. Si son aboutissement reste incertain, la plupart des auteurs réunis dans cet ouvrage se rejoignent sur l'idée qu'il contribue à jeter les bases nécessaires à l'émergence d'une conscience féministe porteuse d'espoir.

## Bibliographie

- ADJAMAGBO A., ANTOINE P., BEGUY D., DIAL F.B. [2004], « Le dilemme des dakaroises : entre travailler et "bien travailler" », in DIOP M.C. (dir.), *Gouverner le Sénégal : croissance et développement humain durable*, Paris, Karthala, p. 247-272.
- AFSHAR H., BARRIENTOS S. (ed.) [1999], *Women, Globalisation and Fragmentation in the Developing World*, Londres, Macmillan Press, 244 p.
- AFSHAR H., DENNIS C. (ed.) [1992], *Women and Adjustment Policies in the Third World*, Basingstoke, Macmillan, 281 p.

- ALVAREZ S.E. [1999], "Advocating Feminism: The Latin American Feminist NGO 'Boom'", *International Feminist Journal of Politics*, vol. 1, n° 2, p. 1981-209.
- ALVAREZ S.E. [2009], "Beyond NGO-ization in Latin America", *Development*, vol. 52, n° 2, p. 175-184.
- ANTROBUS P. [2007], *Le Mouvement mondial des femmes*, Montréal, Ecosociété, 303 p.
- BALAKRISHNAN R. [2002], *The Hidden Assembly Line: Gender Dynamics of Subcontracted Work in a Global Economy*, Hartford, Kumarian press, 154 p.
- BATIWALA S. [1993], *Women's Empowerment in South Asia: Concepts and Practices*, New Delhi (India), Colombo, Asian South Pacific Bureau of Adult Education and FAO, 54 p.
- BATIWALA S. [2007], "Putting Power Back into Empowerment", *Open Democracy*, 30 juillet : [http://www.opendemocracy.net/article/putting\\_power\\_back\\_into\\_empowerment\\_0](http://www.opendemocracy.net/article/putting_power_back_into_empowerment_0) (page consultée le 2 février 2012).
- BENERÍA L. [1987], "Gender and the Dynamics of Subcontracting in Mexico city", in BROWN C., PECHMAN J.A. (ed.), *Gender in the Workplace*, Washington (D. C.), Brookings institution, p. 159-188.
- BENERÍA L., SHELLEY F. [1992], *Unequal Burden: Economic Crisis, Persistent Poverty and Women's Work*, Boulder (Colo.), Westview Press, 278 p.
- BISILLIAT J. [1998], « Les logiques d'un refus. Les femmes rurales africaines et les politiques d'ajustement structurel », in HIRATA H., LE DOARE H. (dir.), *Les Paradoxes de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan, p. 95-110.
- BISILLIAT J. [2000], « Lutttes féministes et développement : une perspective historique », in BISILLIAT J., VERSCHUUR C. (dir.), *Le Genre : un outil nécessaire : introduction à une problématique*, Paris, L'Harmattan, p. 19-29.
- BISILLIAT J. (dir.) [2003], *Regards de femmes sur la globalisation : approches critiques*, Paris, Karthala, 316 p.
- CALVES A. [2009], « "Empowerment" : généalogie d'un concept clé du discours contemporain sur le développement », *Revue Tiers-Monde*, n° 200, p. 735-749.
- CHANT S. [2011], "The 'Feminization of Poverty' and the 'Feminization' of Anti-Poverty Programmes: Room for Revision?", in VISVANATHAN N., DUGGAN L., NISONOFF L., WIEGERSMA N. (ed.), *The Women, Gender and Development Reader*, 2<sup>nd</sup> edition, Londres, Zed Books, p. 174-196 (reprinted abbreviated article originally published in *Journal of Development Studies*, vol. 44, n° 2, p. 165-197).
- CHARLESWORTH H. [2005], "Not Waving but Drowning: Gender Mainstreaming and Human Right in the United Nations", *Harvard human rights journal*, vol. 18, p. 1-18.
- CORNIA G.A., JOLY R., STEWART F. (dir.) [1987], *L'Ajustement à visage humain. Protéger les groupes vulnérables et favoriser la croissance*, Paris, Economica, 372 p.
- CORNWALL A., BROCK K. [2005], "Beyond Buzzwords. 'Poverty Reduction', 'Participation' and 'Empowerment' in Development Policy", *UNRISD Overarching Concerns Programme Paper*, n° 10, Geneva, United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD), 25 p.
- CHOSSUDOVSKY M. [2003], *The Globalization of Poverty and the New World Order*, Global Research, 2<sup>nd</sup> edition, Québec, 376 p.
- DESTREMAU B., LAUTIER B. [2002], « Introduction. Femmes en domesticité. Les domestiques du Sud, au Nord et au Sud », *Revue Tiers-Monde*, vol. 43, n° 170, p. 249-264.

- EHRENREICH B., HOCHSCHILD A.R. (ed.) [2003], *Global Woman. Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*, New York (N. Y.), Metropolitan Books, 336 p.
- ELSON D. [1989], "The Impact of Structural Adjustment on Women", in ONIMODE B. (ed.), *The IMF, the World Bank, and African Debt*, vol. 2, "The Social and Political Impact", Londres, New York (N. Y.), Zedbooks, p. 56-74.
- ELSON D. [2010], « Commerce international, égalité des sexes et avantage compétitif », in FALQUET J., HIRATA H., KERGOAT D., LABARI B., LE FEUVRE N., SOW F. (dir.), *Le Sexe de la mondialisation. Genre, classe, race et nouvelle division du travail*, Paris, Presses de Sciences Po, p. 57-70.
- ELSON D., PEARSON R. [1981], "Nimble Fingers Make Cheap Workers: An Analysis of Women's Employment in Third World Export Manufacturing", *Feminist Review*, n° 7, p. 87-107.
- FALQUET J. [2003], « L'ONU, alliée des femmes ? », *Multitudes*, vol. 1, n° 11, p. 179-191.
- FALQUET J. [2007], « Le mouvement féministe en Amérique latine et aux Caraïbes. Défis et espoirs face à la mondialisation néo-libérales », *Actuel Marx*, n° 42, p. 36-47.
- FALQUET J., HIRATA H., KERGOAT D., LABARI B., LE FEUVRE N., SOW F. (dir.) [2010], *Le Sexe de la mondialisation. Genre, classe, race et nouvelle division du travail*, Paris, Presses de Sciences Po, 278 p.
- FAVREAU L., FALL A.S. (dir.) [2007], *L'Afrique qui se refait : initiatives socioéconomiques des communautés et développement en Afrique noire*, Québec, Presse de l'université du Québec, 393 p.
- FERNÁNDEZ-KELLY M.P. [1983], *For we are Sold, I and my People: Women in Industry in Mexico's Frontier*, Albany, New York (N. Y.), Sunny press, 228 p.
- FISCHER A. [2005], « Les chemins complexes de l'autonomie », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 24, n° 2, p. 65-85.
- FRIEDMAN E. [2003], "Gendering the Agenda: the Impact of the Transwomen's Movement at the UN Conferences of the 1990s", *Women's Studies International Forum*, vol. 26, n° 3, p. 313-331.
- GOETZ A.M. [1998], "Mainstreaming Gender Equity in National Development Planning", in MILLER C., RAZAVI S. (eds), *Missionaries and Mandarins. Feminist Engagements with Development Institutions*, Londres, Intermediate Technology, p. 42-86.
- GUÉRIN I., HERSENT M., FRAISSE L. (dir.) [2011], *Femmes, économie et développement. De la résistance à la justice sociale*, Paris, Erès-IRD, 384 p.
- HAWKESWORTH M.E. [2006], "Engendering globalization", in HAWKESWORTH M.E., *Globalization & Feminist Activism*, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, p. 1-28.
- HIRATA H. [2003], « Pour qui sonnent les glas ? Mondialisation et division sexuelle du travail », in BISILLIAT J. (dir.), *Regards de femmes sur la globalisation : approches critiques*, Paris, Karthala, p. 11-26.
- HIRATA H., LE DOARE H. (dir.) [1998], *Les Paradoxes de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan, 188 p.
- HUMPHREY J. [1987], *Gender and Work in the Third World: Sexual Divisions in Brazilian Industry*, Londres, New York (N. Y.), Tavistock, 229 p.
- KABEER N. [1994], *Reversed Realities: Gender Hierarchies in Development Thought*, Londres, Verso, 340 p.

- LARA S. [1998], « L'émergence d'une agriculture flexible et les transformations du marché du travail rural en Amérique latine », in HIRATA H., LE DOARE H. (dir.), *Les Paradoxes de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan, p. 81-94.
- LÉON M. [2003], « Le renforcement du pouvoir des femmes et l'importance du rapport entre genre et propriété » in VERSCHUUR C., REYSOO F. (dir.). « Genre, pouvoirs et justice sociale », *Cahiers genre et développement*, n° 4, p. 29-36.
- LIM L.Y.C. [1993], "Capitalism, Imperialism, and Patriarchy: The Dilemma of Third World Women Workers in Multinational Factories", in NASH J., FERNÁNDEZ-KELLY M.P. (eds). *Women, Men and International Division of Labor*, Albany (N. Y.), Sunny Press, p. 70-92.
- LIM L.Y.C. [2010], « Traite, demande et marché du sexe » in FALQUET J., HIRATA H., KERGOAT D., LABARI B., LE FEUVRE N., SOW F. (dir.), *Le Sexe de la mondialisation. Genre, classe, race et nouvelle division du travail*, Paris, Presses de Sciences Po, p. 165-78.
- LOCOH T. [1996]. « Changements de rôles masculins et féminins dans la crise : la révolution silencieuse », in COUSSY J., VALLIN J. (dir.), *Crise et population en Afrique. Crises économiques, politiques d'ajustement et dynamiques démographiques*, Paris, CEPED, p. 445-470.
- MILLER C., RAZAVI S. (ed.) [1998], *Missionaries and Mandarins : Feminist Engagement with Development Institutions*, Londres, Intermediate Technology Publications, 226 p.
- MOROKVASIC M. [1984], "The Overview: Birds of Passage are also Women", *International Migration Review*, vol. 18, n° 68, p. 886-907.
- MOROKVASIC M. [2010], « Le genre est au cœur des migrations », in FALQUET J., HIRATA H., KERGOAT D., LABARI B., LE FEUVRE N., SOW F. (dir.), *Le Sexe de la mondialisation. Genre, classe, race et nouvelle division du travail*, Paris, Presses de Sciences Po, p. 105-119.
- MOSER C. [1989], "Gender Planning in the Third World: Meeting Practical and Strategic Gender Needs", *World Development*, vol. 17, p. 1799-1825.
- MOSER C. [1993], *Gender Planning and Development: Theory, Practical Training*, Londres, Routledge, 285 p.
- MOSER C. [2005], "Has Gender Mainstreaming Failed?", *International Feminist Journal of Politics*, vol. 7, n° 4, p. 576-590.
- MOSER C., MOSER A. [2005], "Gender Mainstreaming Beijing + 10: A Desk Review of Successes and Limitations in International Institutions", *Gender and Development*, vol. 13, n° 2, p. 11-22.
- MOZÈRE L. [2010], « La mondialisation comme arène de "trouvailles accumulées" ? », in FALQUET J., HIRATA H., KERGOAT D., LABARI B., LE FEUVRE N., SOW F. (dir.), *Le Sexe de la mondialisation. Genre, classe, race et nouvelle division du travail*, Paris, Presses de SciencesPo, p. 151-164.
- MURDOCK D. [2008], *When Women Have Wings: Feminism and Development in Medellín, Colombia*, Ann Arbor (Mich.), University of Michigan Press, 272 p.
- NACIRI R. [1998], "Engaging the State. The Women's Movement and Political Discourse in Morocco", in MILLER C., RAZAVI S. (eds), *Missionaries and Mandarins. Feminist Engagement with Development Institutions*, Londres, Intermediate Technology, p. 87-111.
- ONG A. [1987], *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*, Albany (N. Y.), Sunny Press, 268 p.
- PAREÑAS R.S. [2001], *Servants of Globalization: Women, Migration, and Domestic*, Palo Alto (Calif.), Stanford University Press, 309 p.
- PARPART J. [2002], "Gender and Empowerment: New Thoughts, New Approaches", in DESAI V., POTTER R. (eds), *The Companion to Development Studies*, Londres, Arnold, p. 338-342.

- PEARSON R. [1995], "Gender Perspective on Health and Safety in Information Processing. Learning From International Experiences", in MITTER S., ROWBOTHAM S. (eds), *Women Encounters Technology. Changing Patterns of Employment in the Third World*, Londres, Routledge, p. 278-302.
- PNUD [2003], *Rapport mondial sur le développement humain. Les objectifs du millénaire pour le développement : un pacte entre les pays pour vaincre la pauvreté humaine*, Paris, Economica, 367 p.
- PYLE J. [2011], "Globalization and the Increase in Transnational Care Work: the Flip Side", in VISVANATHAN N., DUGGAN L., NISONOFF L., WIEGERSMA N. (eds), *The women, Gender and Development Reader*, 2<sup>nd</sup> edition, Londres, Zed Books, p. 252-269.
- RATHGEBER E.M. [1990], "Wid, Wad, Gad: Trends in Research and Practice", *The Journal of Developing Areas*, vol. 24, n° 4, p. 489-502.
- ROBINSON L.S. [2002], « "Sex and the City": la prostitution à l'ère des migrations mondiales », *Recherches féministes*, vol. 15, n° 2, p. 41-63.
- ROTHSTEIN F.A. (ed.) [1992], "Women's Work, Women's Worth: Women, Economics and Development", *Cultural Survival Quarterly*, vol. 16, n° 4.
- ROWLANDS J. [1995], "Empowerment Examined", *Development in Practice*, vol. 5, n° 2, p. 101-107.
- SALZINGER L. [2003], *Gender in Production: Making Workers in Mexico' Global Factories*, Berkeley (Calif.), University of California Press, 232 p.
- SARDENBERG C. [2008], "Liberal vs. Liberating Empowerment: A Latin American Feminist Perspective on Conceptualising Women's Empowerment", *IDS Bulletin*, vol. 39, n° 6, p. 18-25.
- SASSEN S. [2003], "Global Cities and Survival Circuits", in EHRENREICH B., HOCHSCHILD A.R. (eds), *Global Woman. Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*, New York (N. Y.), Metropolitan Books, p. 254-274.
- SEN G., GROWN C. [1987], *Development, Crises and Alternative Visions: Third World Women's Perspectives*, New York (N. Y.), Monthly Review Press, 120 p.
- SOW F. [2010], « Idéologies néolibérales et droits des femmes en Afrique », in FALQUET J., HIRATA H., KERGOAT D., LABARI B., LE FEUVRE N., SOW F. (dir.), *Le Sexe de la mondialisation. Genre, classe, race et nouvelle division du travail*, Paris, Presses de Sciences Po, p. 243-258.
- TIANO S. [1994], *Patriarchy on the Line: Labor, Gender and Ideology in the Mexican Maquila Industry*, Philadelphia (Penn.), Temple university press, 272 p.
- TRIPP A.M. [2006], "The Evolution of Transnational Feminism: Consensus, Conflict, and New Dynamics", in FERRÉ M.M., TRIPP A.M. (eds), *Global Feminism, Transnational Women's Activism, Organizing, and Human Rights*, New York (N. Y.), New York University Press, p. 51-75.
- TRUE J. [2003], "Mainstreaming Gender in Global Public Policy", *International Feminist Journal of politics*, vol. 5, n° 3, p. 465-490.
- VERSCHUUR C. [2009], « Quel genre ? Résistances et mésententes autour du mot "genre" dans le développement », *Revue Tiers Monde*, n° 200, p. 785-803.
- WAYLEN G. [2008], "Transforming Global Governance: Challenges and Opportunities", in RAI S.M., WAYLEN G. (eds), *Global Governance. Feminist Perspectives*, New York (N. Y.), Palgrave Macmillan, p. 254-275.





## Mobilités spatiales des commerçantes africaines : une voie vers l'émancipation ?

Sylvie Bredeloup\*

À l'échelle internationale, la migration a d'abord été étudiée exclusivement dans ses dimensions économiques ; le travail immigré a été pensé et décliné au masculin. Dans les recherches africanistes, la notion de *migration passive* a été convoquée pendant plusieurs décennies pour qualifier les déplacements engagés par les épouses dans l'intention d'accompagner ou de rejoindre leurs maris à l'étranger alors que les migrations solitaires, rebaptisées *actives*, restaient largement occultées ou assimilées le plus souvent à des formes de prostitution plus ou moins organisées [Findley, 1989]. Au regard de cette construction dichotomique, il était impensable qu'une Africaine fasse le choix personnel de quitter son pays ; elle était considérée comme une migrante par défaut. Dans le même temps, l'historiographie des migrations africaines peinait à se soustraire à la fois d'une vision coloniale et sexiste [Goerg, Dulucq, 2004]. Pourtant « les femmes sont aussi des oiseaux migrateurs » rappelait Mirjina Morokvasic en 1984, en écho au célèbre ouvrage de Piore, décrivant leur investissement sur le marché du travail de la petite industrie. Il a fallu attendre le début des années 1980 pour que les recherches internationales considèrent les femmes comme des actrices à part entière, à l'image des hommes [Eichler, 1991] et prennent en compte la multiplicité des formes migratoires dans lesquelles elles sont impliquées. Au même titre que les modalités du regroupement familial, la migration volontaire liée au travail indépendant, au travail qualifié ou aux services à la personne (*care*) a commencé à être renseignée [Parrenas, 2001], [Mozère, 2002], [Destremau B., Lautier B., 2002]. Plus récemment une nouvelle orientation de recherche s'est dessinée, celle du genre, pointant les relations entre les hommes et les femmes et, par-delà les relations de sexe, les relations de pouvoir [Falquet, Hirata, Kergoat, Labari, Le Feuvre, Sow, 2010]. La femme africaine a donc pendant longtemps été doublement absente, et du champ des études africaines et de celui de la migration volontaire individuelle. « La redécouverte d'un passé mobile des

---

\* Socio-anthropologue à l'IRD (Institut de recherche pour le développement).

femmes est autant une nouveauté historique que le résultat de questionnements historiographiques innovateurs permettant de réviser à la fois l'histoire des femmes et celle des migrations » [Green, 2002, p. 105].

Aujourd'hui, à l'heure où la libre circulation est rendue problématique et, où les crises, qui travaillent en profondeur le continent africain, troublent autant les conduites individuelles, les imaginaires que les structures économiques, nombre de femmes, à l'instar des représentants du sexe masculin, migrantes ou commerçantes au long cours partent négocier des *cabas* ou des *conteneurs*, de plus en plus loin de chez elles, allant même pour certaines jusqu'à revendiquer le statut d'« aventurière ». À partir de travaux menés auprès de commerçants et commerçantes africaines rencontrés sur les routes migratoires au cours des deux dernières décennies<sup>1</sup> aussi bien à Marseille qu'à Guangzhou et à Dubaï, il s'agira d'éclairer la figure de la commerçante africaine, qu'elle soit migrante ou voyageuse, en vue d'apporter quelques éléments de réponse sur les liens tissés entre mobilité spatiale et émancipation féminine. Quels sont les ressorts de ces négoce africains qui se conjuguent aussi au féminin ? Ces commerçantes au long cours entrevoient-elles dans cette mise à distance d'avec la société d'origine la possibilité de contourner ou de rejeter certaines contraintes familiales, matrimoniales ou statutaires et de gagner en autonomie, ou l'abordent-elles comme un détour nécessaire aujourd'hui pour consolider la fortune familiale dans son ensemble ? Individuellement ou collectivement, quels moyens mettent-elles en œuvre pour légitimer leurs choix de vie et dépasser les injonctions normatives qui leur sont faites en tant que femmes africaines ? Quelles lignes de conduite mobilisent-elles pour construire leur réputation ici et là-bas ? Dans quelle mesure le genre, mais aussi la féminité, peuvent-ils devenir des ressources pour gagner en autonomie professionnelle ? Enfin, en se disant aventurières, les femmes commerçantes souhaitent-elles réenchanter une expérience morale inconfortable, ou s'agit-il de reprendre à leur compte un

---

1. Entretiens, biographies et observations réalisés à Marseille entre 1996 et 2000, à Hong Kong et Guangzhou entre 2006 et 2008 ; à Dubaï en 2009. Les travaux engagés à Marseille avaient pour objectifs d'apprécier les modalités d'installation des ressortissants de l'Afrique-subaharienne impliqués dans de multiples négoce au long du siècle dernier et d'éclairer la figure de l'entrepreneur-migrant. Ces recherches n'ont donc pas porté spécifiquement sur les femmes ni sur les seules femmes commerçantes. Des observations avaient également été menées auprès de femmes mariées arrivées dans le cadre du regroupement familial et qui n'exerçaient pas d'activité professionnelle ; elles se retrouvaient régulièrement lors de tontines auxquelles j'ai pu participer pendant près d'un an. Mais la plupart des observations répétées ont été opérées dans la sphère publique (commerces). Quant aux récits de femmes enregistrés dans les villes asiatiques, ils participaient également d'un protocole de recherche plus vaste où il s'agissait de comprendre de quelle manière les commerçants africains avaient été à l'origine de la structuration d'un « comptoir » marchand dans les villes asiatiques. Deux catégories de femmes ont été identifiées à cette occasion : des femmes mariées à de grands commerçants africains implantés durablement dans les villes de Guangzhou, Hong Kong et Bangkok, et des femmes commerçantes résidant en Afrique ou en Europe, et venant s'approvisionner en gros ou au détail dans les usines asiatiques ou les pôles de réexportation (Dubaï). Si la majorité des épouses des hommes d'affaire rencontrés n'exerçaient pas d'activité professionnelle sur leur lieu d'immigration, quelques-unes d'entre elles avaient néanmoins ouvert un restaurant communautaire officieux à l'attention des membres de la communauté, ou encore transformé leur appartement en lieu de réception des commerçants et commerçantes circulantes. Toutes ces femmes ont été rencontrées dans les sociétés de *trading*, dans les hôtels et restaurants, mais aussi, pour celles issues de la deuxième catégorie, dans les lieux de transport (aéroports de Dubaï et de Hong Kong, train entre Hong Kong et Guangzhou). Quelques-unes encore ont été interrogées dans leurs magasins, dans leur pays d'origine (Dakar, Ouagadougou).

qualificatif habituellement réservé aux hommes pour signaler le processus d'émancipation personnelle dans lequel elles seraient engagées ?

### **Migration vers l'Europe ou navette commerciale entre l'Afrique subsaharienne et l'Asie : porosité des statuts, hétérogénéité des parcours féminins**

Une première distinction pourrait être établie entre les femmes africaines ayant émigré à l'étranger et qui, à partir de cet espace d'accueil, déploient un négoce transnational, et des commerçantes partant régulièrement s'approvisionner, en gros ou au détail, en marchandises diverses loin de chez elles, au-delà des frontières nationales. Les premières cumulent les fonctions de migrantes et de commerçantes alors que les secondes sont rebaptisées « visiteuses » dans le pays d'accueil, ou encore « circulantes » ou « femmes navettes ». Mais la réalité est plus complexe, dès lors que ces catégories sont poreuses. En effet, une « femme navette » peut aussi, après avoir exploré les arcanes de la mobilité professionnelle, s'engager sur le chemin de la migration. Et inversement, une migrante exerçant dans un premier temps un négoce sédentaire peut trouver un intérêt à voyager régulièrement à partir de son nouveau port d'attache pour donner une nouvelle assise et amplitude à son activité commerciale.

Les premières migrantes africaines investies dans le commerce transnational, je les rencontrais à Marseille au milieu des années 1990 alors que je m'intéressais aux différentes étapes historiques de cette migration subsaharienne. Toute une nouvelle génération de jeunes femmes, célibataires en majorité et ressortissantes de l'Afrique forestière, venait d'ouvrir des restaurants, des commerces de produits exotiques et des salons de coiffure ayant pignon sur rue, à Noailles, dans la partie dégradée du centre-ville. Les hommes étaient minoritaires<sup>2</sup> dans la constitution de ce nouveau dispositif marchand où les clients pouvaient, tout à la fois, se faire tresser les cheveux, goûter de la viande de brousse, réserver un billet d'avion, ou se faire couper sur mesure un vêtement. Lieu de commerce mais aussi surtout espace de convivialité à destination des Africains de Marseille et plus largement du sud-est de la France.

À partir de leurs arrière-boutiques, ces commerçantes négocient des conteneurs de riz cambodgien pour le Cameroun, des pneus recyclés pour le Sénégal mais aussi du café ivoirien et des arachides sénégalaises pour une autre métropole européenne. Un fax, quelques relations, et l'affaire tourne : des sociétés d'import-export, sommaires certes mais d'envergure internationale, ont vu ainsi le jour. Indépendamment du genre, c'est la compétence relationnelle qui prime dans ces négoce, tout comme la capacité à la mobilité spatiale, à la flexibilité identitaire.

---

2. La féminisation de la migration reste cependant en débat : les rapports de la Division de la population des Nations Unies, qui ont documenté l'importance de la présence féminine dans les parcours migratoires depuis cinquante ans, ne font pas en effet état d'une augmentation notable de leur proportion (46 % en 1960 ; 49 % en 2000) qui justifierait le changement de discours.

Quand leurs fournisseurs occasionnels ne parviennent pas à satisfaire leur demande, les commerçantes de Noailles partent s'approvisionner en tissus de wax en Belgique ou en bijoux plaqués or en Italie, à Dubaï, directement auprès des grossistes. Saisissant est donc le contraste avec la période antérieure au cours de laquelle les quelques femmes sénégalaises ou guinéennes présentes dans l'espace commercial marseillais étaient restées très discrètes, exerçant une activité circonscrite à l'échelle d'un quartier. Les unes avaient installé des gargotes clandestines dans le quartier Belsunce, à l'étage d'immeubles résidentiels et à l'attention exclusive de leurs compatriotes navigateurs au long cours, alors que d'autres écoulaient à même le sol des produits communautaires à très faible rentabilité, dans quelques rues voisines [Bertoncello, Bredeloup, 2004]. Les femmes commerçantes de Noailles multiplient à l'inverse les activités à partir d'un même lieu pour affronter au mieux la concurrence mais aussi pour s'adapter à une clientèle, elle-même extrêmement mobile et inconstante.

Au cours de recherches plus récentes portant sur l'émergence d'un comptoir commercial africain en Asie, j'ai rencontré dans plusieurs places marchandes – Bangkok, Hong Kong, Guangzhou et Dubaï – des femmes grossistes ou détaillantes, les unes assurant la navette commerciale entre leur pays d'origine (Côte-d'Ivoire, Guinée, Kenya, Mali, Nigeria, Sénégal, Zambie...) et une ou plusieurs cités asiatiques, les autres déjà implantées à Paris, Bordeaux, Naples ou Las Palmas et multipliant les allers et retours entre leur pays d'adoption et les nouvelles usines du monde. Les premières sont commerçantes, les secondes peuvent cumuler les statuts de migrantes et de commerçantes. Dans cette économie de comptoir, c'est l'ancrage de quelques hommes d'affaire maliens, guinéens et nigériens, bien introduits dans la société d'accueil et maîtrisant les codes linguistiques et culturels en vigueur, qui permet à leurs compatriotes de circuler aisément entre les différents lieux de production et de venir remplir leurs containers de marchandises fabriquées en Asie. L'ouverture de la République Populaire de Chine au commerce a conduit les hommes d'affaire africains à installer de nouvelles sociétés de *trading* à proximité de la foire de Canton et à démarcher auprès des usines de la zone économique spéciale de Schenzen. Les femmes ont accompagné le mouvement : elles sont, en effet, de plus en plus nombreuses à délaisser Dubaï, plate-forme intermédiaire d'exportation, pour aller s'approvisionner directement et régulièrement à la source, sur les marchés asiatiques [Bertoncello, Bredeloup, 2007].

Ce phénomène de navettes est à comprendre également à l'aune d'une détérioration des conditions de vie et de travail en Afrique et d'une globalisation des marchés du travail. Il s'est intensifié et féminisé au cours de cette dernière décennie. Les premières commerçantes ouest-africaines conduites à explorer ces nouvelles pistes furent des femmes mariées d'âge mûr qui combinèrent dans un premier temps visite religieuse à Fez sur la tombe du fondateur de la *Tidjanyya*, confrérie musulmane et achats de produits marocains à Casablanca [Marfaing, 2007]. Ce furent ensuite des femmes « castées », que leur statut social autorisait à prendre certaines libertés en vue d'acquiescer une plus grande autonomie professionnelle. Il semblerait en effet que la majorité des Sénégalaises installées à

Ténérife et interrogées à Guangzhou appartiennent à la caste des griottes : contrairement aux femmes de noble ascendance, contraintes pendant longtemps à l'inactivité, elles sont les premières à s'être lancées dans le négoce entre leur pays d'origine et les Baléares [Rosanders, 2005]. Elles sont aussi arrivées avant les autres en Chine, pour s'approvisionner en bijoux fantaisie et autres menus objets.

Progressivement, à mesure de la montée en puissance du chômage et des turbulences politiques sur le continent africain<sup>3</sup>, les profils démographiques des « femmes navettes » se sont diversifiés. À Guangzhou et Hong Kong, les femmes interrogées étaient aussi bien célibataires, mariées que divorcées ; si les unes avaient eu un cursus scolaire limité, d'autres étaient retraitées de la fonction publique ou encore fraîchement diplômées de l'enseignement supérieur. Entre 2006 et 2008, les ressortissantes de l'Afrique de l'Est (Kenya, Tanzanie, Zambie...) ont fait une percée remarquable dans cette activité qui était jusqu'alors dominée par les Africaines de l'Ouest. Le comptoir africain en Asie se caractérise aujourd'hui entre autre par l'hétérogénéité croissante des figures et carrières des négociantes au long cours.

## Des relations familiales réinterrogées à l'aune de la mobilité féminine

### *Des parcours migratoires engagés sous le signe de la rupture*

Pour construire leurs petits empires toujours fragiles, les ressortissantes de Côte d'Ivoire, du Cameroun, de République centrafricaine et du Sénégal, aux racines essentiellement urbaines qui se sont arrêtées à Marseille ont dû relever de nombreux défis. Pour exister en tant qu'individus, elles ont dû se mettre en contradiction avec certaines institutions, certaines pratiques exercées dans leur pays d'origine. La majorité d'entre elles ont pour point commun des parcours familiaux et matrimoniaux bien souvent chaotiques. Les unes sont arrivées à Marseille après avoir divorcé, contrarié une union polygamique ou refusé un mariage arrangé ; d'autres, ne pouvant plus compter sur un soutien familial pérenne pour continuer leur cursus secondaire ou universitaire ont aussi, comme elles le disent, préféré « forcer le destin » et « tenter l'aventure ». D'autres enfin sont arrivées avec un mari français dont elles se sont rapidement séparées, se mettant en concubinage avec un autre Français ou un compatriote rencontré à Marseille, quelque temps plus tard. Ces multiples événements – rupture matrimoniale, rupture familiale, arrêt de la scolarité – qui ont traversé la vie de ces jeunes femmes, selon les lieux (pays d'origine ou la France), le contexte dans lesquels ils ont pris place (situation politique mouvementée au pays), et selon la période à laquelle ils se sont déroulés dans leur cycle de vie (adolescence ou âge adulte), peuvent avoir conduit à des

---

3. On observe d'ailleurs ce processus également au départ des pays du Maghreb (Algérie, Maroc) depuis le début des années 1990 [Manry, 2005]. Des femmes algériennes le plus souvent divorcées ont commencé à voyager pour affaires en direction de Damas, d'Istanbul, de Tripoli, du Caire ou de Dubaï alors que la violence explosait dans leur pays, que le chômage s'exacerbait et que les systèmes de la débrouille se généralisaient.

« bifurcations » notables dans les parcours de vie de ces femmes, à des « tournants de l'existence » [Hughes, 1950]. L'émigration vers Marseille en constitue assurément un. Les femmes rencontrées remettent en question les modèles féminins et masculins qu'elles ont connus en Afrique et rappellent notamment qu'elles mettent tout en œuvre à Marseille pour que leur vie ne ressemble pas à celle de leurs mères, trop dépendantes du bon vouloir de leur conjoint.

Les « circulantes » comptent aussi dans leur rang des femmes en rupture de ban, notamment des femmes divorcées ou répudiées ayant connu des mariages malheureux ou subi des violences conjugales. Leur engagement professionnel peut être lu comme le prolongement d'un processus d'émancipation déjà engagé.

### *Des navettes qui remodèlent l'organisation familiale*

Devenant des partenaires commerciales à part entière, les commerçantes au long cours interrogées dans les cités asiatiques sont conduites à réaménager leurs relations avec la famille. Si elles veulent continuer à exercer leur négoce transnational de façon régulière et donc professionnelle, ces femmes doivent être sérieusement épaulées au pays, par leurs mères, leurs sœurs, leurs filles ou leurs cousines. Quand les commerçantes mères de famille ne peuvent solliciter leur entourage féminin, elles doivent alors compter sur leurs propres forces. Il n'est donc pas rare de voir dans les avions ou chez les transitaires, des femmes avec leur bébé sous le bras, poursuivant leur activité.

Ces femmes qui circulent en permanence entre plusieurs lieux entendent bien aussi conserver leurs prérogatives et notamment un certain contrôle sur la sphère domestique en dépit de leur éloignement géographique fréquent. Pour y parvenir, elles s'efforcent de mettre en œuvre des tactiques suffisamment élaborées pour que, dans le cadre d'unions polygamiques, leurs coépouses ne profitent pas de la situation ou encore que leurs enfants prennent trop de libertés pendant leur absence. C'est ainsi qu'elles sont amenées à solliciter l'aide de petites cousines villageoises et à financer leur installation dans la famille. Des auteurs ont étudié comment par ces pratiques, les femmes établies contribuaient paradoxalement à Bamako, Dakar ou Abidjan, à l'assujettissement d'autres femmes et notamment à la précarisation de « petites bonnes » recrutées dans les zones rurales [Delaunay, 1994 ; Jacquemin, 2003 ; Lesclingand, 2004]. Autrement dit, leur propre trajectoire d'émancipation ne les conduit pas pour autant à une solidarité de genre mais perpétue *a contrario* les inégalités sociales. De la même manière, l'ascension professionnelle des commerçantes africaines de Noailles passe par l'exploitation de jeunes compatriotes fraîchement débarquées à Marseille qui se retrouvent employées, mal ou non rémunérées, dans les restaurants ou salons de coiffure qu'elles gèrent. Il nous a été possible également de vérifier que des commerçantes sénégalaises partant régulièrement en Chine avaient fait venir du village de jeunes parentes qui, au lieu de suivre un cursus scolaire comme la famille l'avait avancé, se retrouvaient à prendre en charge gracieusement l'ensemble de la vie domestique en l'absence de la « patronne ».

À se demander si l'autonomie économique relative acquise par les commerçantes grâce à des arrangements avec les autres femmes de la famille et, par suite, une dépendance accrue des premières vis-à-vis des secondes, pourra déboucher sur leur émancipation totale. Rien n'est moins sûr, d'autant que le cumul de responsabilités grandissantes et la multiplication des activités commerciales et domestiques entre ici et là-bas, au lieu de leur permettre d'atteindre une plus grande autonomie individuelle, pourraient plutôt alourdir leur emploi du temps et les conduire vers de nouvelles formes d'asservissement. Le remplacement des commerçantes au long cours par des domestiques, elles-mêmes travailleuses immigrées, pour effectuer certaines tâches ménagères signale en creux la permanence des rôles entre sexes et la persistance de la division du travail entre les hommes et les femmes : le travail au féminin n'a pas conduit les hommes à s'impliquer dans les activités domestiques ni n'a remis en question les normes structurelles en vigueur dans la société sénégalaise.

*Autonomie économique des commerçantes et autorité conjugale : des relations à explorer*

Quelles attitudes adoptent les commerçantes au long cours mariées par rapport à leurs conjoints à mesure qu'elles acquièrent une certaine autonomie économique ? Plusieurs discours ont été recueillis. Les unes disent veiller à ne perturber ni la hiérarchie familiale ni l'autorité conjugale ; ce qui ne les empêche pas de militer pour des changements en douceur. Autrement dit, l'honneur de leur mari doit rester sauf. Si elles sont conscientes de jouer un rôle de plus en plus central dans les décisions majeures prises au sein de l'unité familiale et de subvenir en grande partie aux besoins familiaux, il importe pour la paix de leurs ménages de rester très discrètes sur leurs affaires, une fois rentrées au pays et de les développer à l'ombre des convenances, au risque sinon que leurs maris perdent la face. Bien maîtrisée, l'éthique de la déférence devient une arme féminine [Goffman, 1956]. D'autres à l'inverse supportant de moins en moins l'inactivité de leur conjoint ou encore souffrant des déboires conjugaux, ne sont plus disposées, comme elles le disent, à financer l'entretien de la maîtresse de leur époux et travaillent dorénavant à consolider leur propre situation. On retrouve alors une problématique comparable à celle exposée à Abidjan il y a déjà plus de trente ans : une « guerre de sexes » qui se rejoue cette fois-ci à distance [Vidal, 1977].

Mais à quel point ces voyageuses, ces entrepreneuses aux compétences multiples font-elles bouger les lignes ? Capitalisent-elles leurs acquis, transforment-elles leurs compétences professionnelles, culturelles et sociales en nouveau statut social ou contribuent-elles au maintien de l'ordre social, s'efforçant de remplir leurs obligations familiales de fille, de mère et d'épouse sans transiger ? De nouvelles recherches devaient être menées pour approfondir cette vaste question sachant que ces femmes ne sont pas toujours disposées à rendre compte à l'étrangère des moments volés, des plaisirs solitaires qu'elles peuvent vivre au cours de ces voyages incessants, tout comme des changements intimes provoqués dans leur

couple par ces nouvelles responsabilités économiques. Des auteurs signalent néanmoins la double vie que mènent certaines de ces femmes, profitant de ces voyages incessants et pas toujours surveillés pour mener des « amours vagabondes » à l'autre bout du monde avec un homme d'affaire rencontré en chemin [Manry, 2005 ; Lesourd, 2006].

## **La construction de la réputation : un prix à payer pour une liberté d'action**

### *Un crédit social sans cesse à conforter*

Qu'elles soient de passage ou installées plus durablement dans les villes étrangères, les femmes africaines qui se sont engagées dans l'aventure commerciale en dehors du cadre familial doivent contrôler l'image qu'elles renvoient ici et là-bas, faire en sorte que leurs conduites soient jugées non déviantes dans l'espace public par leurs pairs et leurs relations d'affaire. Si leurs « arts de faire » diffèrent, toutes travaillent à construire ou consolider leur réputation, gage de leur maintien dans le milieu.

Les Africaines de Noailles s'engagent pleinement dans leur nouvelle entreprise commerciale non seulement pour gagner de l'argent, mais aussi pour se faire un nom, pour trouver une place à la fois dans le pays d'accueil comme dans leur société d'origine, d'où elles ont été rejetées au départ. Elles soignent leur image, travaillant d'abord à devenir notables dans la cité phocéenne. Ce qui ne relève pas des préoccupations immédiates de leurs compatriotes de sexe masculin, qui ne se sentent pas tenus par les mêmes obligations. Non seulement ces femmes participent fréquemment aux manifestations culturelles organisées dans la région pour se faire connaître et apprécier des personnalités politiques locales en vue mais encore, elles contribuent à des actions caritatives à l'endroit des plus démunis et le font savoir notamment à travers les médias. Enfin, elles sont à l'origine de la création de multiples associations féminines promouvant l'éducation et l'émancipation des femmes africaines en France, qui peuvent servir de couverture voire de tremplin à leurs activités économiques. Par ces pratiques et cette mise en scène du dévouement, elles entendent accéder à la catégorie de commerçantes actives, reconnues dans la société d'accueil. Conscientes également des représentations raciales en vigueur, elles n'hésitent pas à reprendre à leur compte certains discours essentialistes et mettent en avant leur « naturel généreux, chaleureux, accueillant », voulant renouer avec la figure maternelle africaine rassurante. Une compétence culturelle indéniable. Ce qui ne les empêche pas, nous l'avons déjà signalé, d'être particulièrement pugnaces et intraitables envers leurs concurrents ni d'employer des compatriotes à des salaires dérisoires et dans des conditions de travail déplorables. La frontière qui sépare la commerçante sérieuse de la négociante malhonnête est ténue. Un concurrent outragé, une serveuse maltraitée, un fournisseur mal dédommagé, autant de situations qui peuvent ternir la réputation de la femme accusée et la fragiliser durablement. Aussi l'énergie mise par ces femmes pour faire circuler des représentations positives d'elles-mêmes (de



sexe et de race) dans tous ces cercles sont à la hauteur des enjeux pressentis. Rappelons que les représentations de la femme, partie seule en migration, demeurent très souvent négatives et celles qui en sont conscientes n'ont de cesse d'essayer d'y remédier.

Ce crédit social doit sans cesse être conforté dans un milieu où la dénonciation – qu'elle renvoie à des actes réels ou supposés – semble banalisée. La réputation s'entretient comme un capital et résulte de la mise en œuvre permanente de multiples savoirs pratiques : user de l'art subtil du crédit pour conserver la clientèle la plus large, savoir mobiliser des témoins sûrs, crédibles, susceptibles d'apporter leur soutien en cas d'accusations portées à son endroit, trouver une place de choix dans le réseau des informations de bouche à oreille pour être mise au courant avant les autres des opportunités de travail.

Ces femmes orientent également dès qu'elles le peuvent leur générosité en direction de leur famille élargie pour consolider là-bas leur renommée, pour retisser du lien. Prenant en charge la scolarisation des enfants, soutenant les projets des adolescents et assistant leurs aînés, les commerçantes de Noailles tentent de légitimer un parcours solitaire souvent contesté et de se réconcilier avec leur passé. Se considérant dorénavant comme responsables de cette grande famille africaine qu'elles financent abondamment tout en s'affichant en France en tant que femmes mariées et mères accomplies, elles estiment avoir forcé le destin, être advenues. Quelques-unes réinvestissent également dans des cérémonies familiales et religieuses au pays toujours dans la perspective d'accroître leur prestige et celui de leur famille. On peut se demander si la consolidation de leur réputation est un élément de leur émancipation ou à l'inverse, si l'obligation de redistribution financière à laquelle elles se soumettent avec une énergie plus forte encore que leurs compatriotes de sexe masculin<sup>4</sup> ne les réinstallent pas dans le schéma de domination masculine en vigueur dans leur société d'origine.

### *Des déplacements encadrés pour une aventure bornée*

Les femmes africaines, qui assurent la navette commerciale entre leur pays d'origine et une contrée éloignée se déplacent rarement en solitaire, contrairement à leurs compatriotes de sexe masculin, contrairement aux migrantes. On peut considérer que leur aventure est bornée, ou à tout le moins, s'inscrit dans une démarche plus collective. Bien souvent, elles commencent à voyager à deux ou à trois, en compagnie d'une parente, d'une amie ou d'une voisine plus aguerrie, mieux informée qui les guide dans les démarches administratives, qui les conseille dans leurs achats, qui les recommande auprès des grossistes et intermédiaires, en bref, qui les initie aux ficelles du métier. Non seulement, cette organisation collective leur permet de faire des économies d'échelle quand il s'agit de partager une chambre d'hôtel, de remplir un conteneur ou d'expédier les marchandises

---

4. La « dette de la gratitude » oblige davantage les femmes que les hommes partis en migration. rappelait Liane Mozère dans son travail sur les domestiques philippines émigrées en France.

groupées, à tour de rôle, par cargo au pays. Mais encore, elle rassure la famille restée au pays, en donnant une garantie d'honorabilité à leur démarche. En effet, ces voyages fréquents qui durent entre huit et dix semaines dans un monde éloigné et étranger, où elles ne sont pas accompagnées d'un parent mâle, ne sont pas bien perçus par la société d'origine, surtout quand elle est musulmane. Les Comoriennes qui se déplacent à Guangzhou, hors de *dar al islam* ont d'autant plus de chances d'être considérées comme des femmes légères, irresponsables et au comportement déviant qu'elles ne bénéficient pas de protection masculine dans leur pays et qu'elles sont célibataires, divorcées ou veuves. Un voyage engagé indépendamment de la famille reste stigmatisé. Victoria Ebin, dans un travail pionnier, avait montré que des femmes sénégalaises, s'étant expatriées aux États-Unis sur les traces de leurs compatriotes au milieu des années 1980 pour y développer un commerce de gros transnational, avaient dû déployer des stratégies identitaires élaborées pour justifier leur volonté d'autonomisation. Femmes âgées appartenant à la confrérie musulmane mouride, elles avaient pu légitimer leur choix d'un parcours solitaire en réinterprétant les préceptes musulmans à leur avantage et, plus précisément, en mettant en avant la ressemblance existant entre leurs parcours professionnels et celui de la mère du leader spirituel des Mourides, Cheik Amadou Bamba [Ebin, 1995]. Mais ces instrumentalisation du religieux ne sont pas toujours envisageables pour les commerçantes qui ne se fixent pas dans les lieux visités.

Le groupe, lors de ces voyages d'affaire, constitue donc avant tout une protection contre les rumeurs et autres atteintes à la dignité, à la morale, même s'il peut conduire à terme à un enfermement insupportable aux yeux de certaines femmes. Au sein de ces petits collectifs, les femmes peuvent attendre sans risquer de « mauvaises rencontres », dans les aéroports ou les gares, comme elles peuvent négocier plus facilement des réaménagements des espaces hôteliers auprès des gérants pour rendre leur séjour plus en conformité avec leur condition de femme africaine respectable et pour redéfinir la frontière séparant la sphère domestique de la sphère publique. C'est ainsi qu'à Guangzhou, des visiteuses maliennes ont obtenu du gérant la possibilité de se préparer à manger dans leurs chambres au lieu d'avoir à se déplacer et à s'exposer dans des restaurants du quartier. Elles reçoivent également leurs consœurs dans ces chambres, transformées en suites, parfois même des fournisseurs et parlent d'un « chez nous » pour désigner ces lieux. À un étage supérieur du Tianxiu Building, une famille sénégalaise a transformé son appartement en hôtel-restaurant officieux. Elle y propose des plats du pays pour les visiteuses de passage qui ont investi les quelques chambres disponibles et qui circulent librement dans cet espace privatisé. Tandis qu'à Dubaï, des Guinéennes ont fait appel à des compatriotes installées durablement aux Émirats arabes pour se faire livrer à leur hôtel des plats préparés africains et limiter ainsi la fréquentation des espaces publics. Toutes veillent soigneusement à la respectabilité des hôtels où elles descendent, prêtes à déménager à la moindre alerte ou commérage, pour défendre leur réputation dans ce pays musulman. Balisés, les déplacements de la majorité d'entre elles s'éloignent des sentiers de l'aventure et

diffèrent largement de ceux engagés par les *Nana Benz* de Marseille ou par leurs compatriotes de sexe masculin, qui arpentent plus librement les places marchandes pour s'y approvisionner. L'émancipation n'est envisageable que sous couvert d'une forte protection morale.

## Le genre et la féminité comme ressource

### *Le genre : ressource ou défi ?*

Si pour mener à bien leurs activités professionnelles, les femmes commerçantes doivent travailler à leur réputation, elles sont également amenées, dans d'autres circonstances, à profiter de leur appartenance au genre féminin, ou encore à jouer de leur féminité.

Le petit commerce de restauration, le tressage des cheveux que les Africaines de Noailles avaient toutes exercé à un moment ou un autre de leur enfance, pour certaines en parallèle de leurs études, est ainsi devenu le moyen le plus sûr de se créer un emploi, mais aussi, à plus long terme, de se réaliser en France. Les migrantes occupent en effet aujourd'hui les créneaux des salons de coiffure, de la vente de mèches ainsi que de la restauration communautaire, des secteurs habituellement dominés par les femmes africaines dans leurs pays d'origine, autant de niches économiques.

Ces femmes tablent de surcroît sur la réunion temporaire de leurs forces pour consolider leur influence sur la scène marchande marseillaise. C'est ainsi qu'en 1999, cinq femmes déjà bien installées à Marseille se sont regroupées pour créer l'Association des Nanas Benz de France. À l'image de leurs modèles, ces vendeuses de pagnes togolaises millionnaires circulant en Mercedes Benz dans les rues de Lomé jusqu'à la fin des années 1980, et dont la trajectoire marquée par l'émancipation avait déjà été éclairée par des travaux anthropologiques [Cordonnier, 1987], ces Africaines implantées en cœur de ville entendent bien symboliser la nouvelle réussite féminine africaine en migration. L'une d'entre elles explique qu'elle a d'ailleurs fait livrer à Abidjan une mercedes achetée à Anvers pour parader lors de ses retours au pays et rappeler aux siens le chemin qu'elle a parcouru seule. Ces femmes n'ont de cesse de mettre en avant leur autonomie financière et leur ténacité pour y parvenir, expliquant, pour celles ayant épousé un Français, que c'est autant l'activité salariée peu qualifiée exercée précédemment que le soutien financier conjoncturel de leur conjoint qui leur a permis de se lancer dans ce commerce indépendant et de devenir « l'égale de leur mari ».

D'autres encore estiment avoir mieux réussi que leurs compatriotes de sexe masculin dans leur insertion professionnelle, et le font savoir : « Je pense que les hommes ne nous font pas honneur. Ils ne font rien de bon ici et sont le plus souvent soutenus par les femmes, par leurs sœurs notamment. Les hommes arrivent ici sans ambition... Le commerce c'est moi toute seule. » Égalité par rapport au mari, supériorité par rapport au compatriote mâle, ces revendications doivent-elles être interprétées comme des déclarations d'émancipation ?

### *Une entrée négociée dans un monde d'hommes*

Les « femmes navettes » quant à elles découvrent un monde professionnel fréquenté et contrôlé principalement par des hommes, où elles sont amenées à user de multiples stratégies pour y trouver place. Dans les transactions marchandes, où sans exception, tous les interlocuteurs – industriels, grossistes, guides, transitaires ou commissionnaires en douane – appartiennent au genre masculin, les visiteuses peuvent jouer des représentations sexistes pour arriver à leurs fins. Tantôt elles se posent en femme de caractère tantôt en femme faible – jeune fille séduisante ou mère fatiguée – pour forcer le respect, souligner la complicité, mettre à l'épreuve la légendaire « générosité » des hommes à leur égard, et obtenir ainsi des tarifs très compétitifs. Certaines mieux que d'autres alternent avec discernement entre la séduction et la pudeur. Dans les pays traversés, ces femmes prennent aussi conscience des préjugés de race et de sexe en acte et sont capables d'en user pour accroître leur profit économique, à l'image des commerçantes de Noailles. En ce sens, on peut dire qu'elles mettent en œuvre des compétences culturelles qui les rapprochent des commerçantes « cosmopolites » décrites par d'autres chercheurs [Rosanders, 2005]. C'est leur ouverture sur le monde extérieur, leur capacité à modifier leur horizon personnel qui leur permet d'évaluer les différentiels de comportements et d'en jouer. Toute une gamme de tactiques est ainsi mobilisée pour obtenir l'aide d'un porteur, les faveurs d'un grossiste, pour limiter les taxes, éviter les saisies en douane. Et ces tactiques ne sont pas les mêmes dans les pays d'accueil que dans le pays d'origine ; ce qui leur demande d'être au fait des usages d'ici et de là-bas et d'avoir l'habileté de les décliner à bon escient. Chez elles, elles jouent de leurs multiples relations dans l'échelle administrative et politique pour faire baisser notablement les droits de douane. Les commissionnaires auraient plus de scrupules semble-t-il à taxer des femmes qui jouent de leur statut de mère nourricière. Face à un groupe de femmes organisées et soutenues politiquement, les douaniers ont également plus de difficultés à imposer les tarifs en vigueur. C'est ainsi que les *big women* mauritaniennes, ces épouses d'hommes influents dans la sphère politique ou d'hommes d'affaires fortunés, se sont appuyées un temps sur le discours étatique qui mettait alors l'accent sur la promotion féminine pour obtenir des facilités douanières. Par ce biais, elles ont pu également créer un marché de femmes pour les femmes à Nouakchott, approvisionné directement à partir des marchandises qu'elles achetaient à Dubaï ou en Chine [Lesourd, 2006].

Ces dernières années, alors que les États sont de plus en plus nombreux à durcir leur politique d'attribution des visas d'entrée et de séjour, il semblerait que les femmes africaines obtiennent, plus facilement que les hommes, des visas d'affaires. Cet élément est d'ailleurs mis en avant tant par les hommes que les femmes commerçantes dans leurs discours pour expliquer la « féminisation » amorcée du secteur. Les autorités diplomatiques chinoises notamment sembleraient moins craindre que les commerçantes profitent de cette opportunité pour se fixer durablement dans le pays. La suspicion porte prioritairement sur les hommes. Ce qui explique d'ailleurs le développement rapide et récent de ces voyages au féminin en Asie. Ces préjugés sexistes sur les intentions supposées des

commerçants donnent aux femmes un pouvoir inédit dans les négociations familiales. La féminité devient un atout. Les femmes se retrouvent investies d'un nouveau rôle par leur mari : celui de partir en voyage pour subvenir aux besoins de toute la famille<sup>5</sup>.

L'accès à ces nouveaux réseaux professionnels, tout comme la mise en relation dans des pays différents avec des interlocuteurs de toutes origines, sont autant d'éléments qui permettent aux commerçantes d'appréhender d'une autre manière leur avenir, et d'envisager une ouverture dans une existence qui, auparavant, ne débouchait pas sur de telles perspectives. Sont-ce les raisons pour lesquelles certaines d'entre elles se définissent comme des aventurières, alors que nous l'avons vu, elles partent rarement à l'étranger sans filet de sécurité et leur prise de risque se limite pour certaines à l'abandon provisoire du foyer ?

### Émancipation et aventure : un même combat ?

Dans les places marchandes asiatiques comme à Noailles, la notion d'aventure a été mobilisée spontanément par nombre de mes interlocutrices pour rendre compte de leur expérience de la mobilité. Comment interpréter l'emploi récurrent de cette notion ? Entendaient-elles ainsi se valoriser aux yeux de la chercheuse en réenchantant un parcours ordinaire scandé de quelques incertitudes ? Autrement dit, l'aventure migratoire participerait-elle d'une nouvelle mythologie permettant de se mettre en scène et de donner une dimension épique ou initiatique à son récit ? Ou serait-ce une manière déguisée de faire savoir le plaisir qu'on a ressenti à voyager, à rencontrer des personnes et des situations différentes, à s'autonomiser vis-à-vis de sa famille, de son conjoint, à se réaliser en tant qu'individu ?

Les travaux sociologiques et philosophiques portant sur l'aventure insistent sur le fait que seule la mise en abyme d'un événement ordinaire peut l'élever au rang d'aventure : « ... pour que l'événement le plus banal devienne une aventure, il faut et il suffit qu'on se mette à le raconter » [Sartre, 1972]. Autrement dit, l'aventurière n'existerait pas en tant que telle mais serait recréée *a posteriori* par le biais d'une mise en récit de son parcours ; l'éclat de l'aventure tiendrait essentiellement à la façon dont on se retourne sur elle, dont on la conte ou en souligne les péripéties. C'est ainsi que les Nana Benz de Noailles mettent toute leur ardeur pour faire savoir à leurs compatriotes et concurrents comment elles ont été suffisamment rusées pour négocier des dérogations auprès des instances publiques chargées de vérifier la mise en conformité des espaces marchands ou de récupérer des arriérés d'impôts. Présentées comme des « faits d'armes », comme des épreuves passées avec brio, ces actions de détournement racontées par les femmes doivent leur permettre de briller auprès de leurs pairs et d'accroître ainsi leur prestige. Dans ce petit monde influencé par le mouvement de la SAPE (Société des

---

5. De la même manière, l'insertion des femmes immigrées sur le marché international du *care* répond aussi souvent à une stratégie de maintien et de survie de l'unité domestique.

ambianceurs et des personnes élégantes), parler haut et fort, exhiber ses vêtements de marque à l'occasion de soirées communautaires, en bref opter pour l'ostentation sont aussi des stratégies gratifiantes dès lors où elles permettent d'attirer sur soi le regard et la renommée.

Pour d'autres commerçantes de Noailles et certaines *femmes navettes*, c'est plutôt l'état de tension, dans lequel elles se trouvaient quand elles ont quitté leur pays, et la volonté, l'intensité avec lesquelles elles se sont lancées vers de nouveaux horizons inconnus qu'elles réinterprètent comme les marques distinctives de l'aventure. Ce qui renvoie précisément à la définition donnée par Georg Simmel : « [L'aventure] est avant tout caractérisée par le radicalisme avec lequel elle se manifeste comme étant une tension caractéristique de la vie. Par l'intensité de ces tensions, l'événement ordinaire devient une aventure » [Simmel, 1912, p. 87]. Elles sont tout aussi nombreuses à expliquer que cette mise à distance leur permet d'échapper à la routine quotidienne, de tester l'imprévu et d'expérimenter le « piment de la vie ». La sensation de danger, mêlée au plaisir de la découverte n'est pas totalement pour leur déplaire, même si elles n'en parlent qu'à mots couverts. Le plaisir pris à l'occasion des voyages ou de la rencontre de l'autre étranger est brièvement avancé par ces commerçantes, tout juste après avoir dit qu'elles se considéraient comme des aventurières ; ce sentiment n'est en revanche jamais commenté librement.

Revendiquer l'aventure au féminin n'est-ce pas aussi une manière de faire entendre qu'elles sont à égalité avec les migrants ou les commerçants qui s'engagent sur les mêmes routes et que les caractéristiques souvent mises en avant pour qualifier l'aventure, telles que le courage physique, le goût du risque, la recherche d'indépendance et d'imprévu peuvent aussi se décliner au féminin ?

Des historiens ont montré comment en Occident, l'aventurière n'avait jamais pu être considérée comme le féminin de l'aventurier et avait, au fil des siècles, conservé une mauvaise réputation liée à son sexe et aux représentations que les hommes s'en faisaient dans nos sociétés judéo-chrétiennes. Du XII<sup>e</sup> siècle marqué par l'amour courtois jusqu'à l'époque de l'Ancien Régime, le destin de l'aventurière européenne fut assimilé à celui de la courtisane : une femme qui se conformait à l'image de son sexe, imposée par les normes. « Aux hommes, la conquête des terres, aux femmes, la conquête des hommes » rappelait abruptement l'historien Sylvain Venayre. Les dictionnaires peinent encore aujourd'hui à donner un sens positif et valorisant à l'aventure féminine. Dans les travaux des philosophes, le rôle différencié des hommes et des femmes a été également posé comme une évidence devant l'aventure, laquelle ne pouvait qu'être amoureuse. Plus de vingt ans après la parution du *Deuxième Sexe*, Vladimir Jankelevitch, notamment dans *L'Aventure, l'ennui et le sérieux*, estimait que si les hommes couraient l'aventure, les femmes l'attendaient, postulant « l'urgence comme masculine » et insistant notamment sur la passivité de la femme dans l'aventure amoureuse [Jankelevitch, 1963, p. 38]. Souvenons-nous également des propos provocateurs tenus par Pierre Mac Orlan dans son manuel du parfait aventurier paru en 1920 : « La femme doit

occuper dans un roman d'aventure la place qu'occupe un poisson volant desséché et pendu au plafond, dans un petit bar à matelot, sur les quais de la Tamise » [Mac Orlan, 1998, p. 36].

À leur manière, les commerçantes africaines s'inscrivent en faux par rapport à ces discours et analyses. Si leur migration ou leur voyage, pour être engagés, peuvent les conduire parfois à user de leur féminité, elles entendent aussi nous faire savoir leur volonté d'exister en tant qu'individus. À l'image des hommes, leur démarche ne relève pas de la seule dimension économique. L'autonomie économique ne serait qu'un premier pas vers l'émancipation. Partir à l'étranger devient une voie alternative pour se construire socialement et surtout individuellement. S'aventurer, c'est passer outre, c'est aller voir plus loin dans l'espace mais aussi plus loin dans sa vie, en prenant des chemins de traverse, en optant au besoin pour la dissimulation. Les femmes commerçantes ne cherchent pas uniquement un travail rémunérateur, elles cherchent aussi à s'ouvrir sur des expériences culturelles différentes et à donner un autre sens à leur existence. « Chercher la vie », une expression en passe de devenir aujourd'hui un leitmotiv parmi ce petit monde.

## Conclusion

Ni héroïnes, ni femmes totalement indépendantes, les femmes africaines, commerçantes au long cours ou migrantes internationales, s'efforcent de trouver leur chemin dans la jungle urbaine, jouant quand elles le peuvent la carte solitaire et esquivant, par le biais de tactiques plus ou moins élaborées, la réprobation morale qui pourrait les atteindre. Elles partent à la découverte de terres lointaines pour trouver une liberté, combler des horizons d'attente insatisfaits, saisir de nouvelles opportunités et trouver la place, la reconnaissance qu'elles peinent à acquérir dans des sociétés encore dominées par les hommes. Cette quête d'indépendance qui peut prendre les allures de l'aventure est aussi à resituer au regard de la dégradation continue des économies africaines, de l'essor du processus d'individualisation et de l'émergence de nouvelles représentations du monde du travail. En lien avec la montée du chômage parmi les diplômés, on assiste à la fois à une dévalorisation du travail salarié et des diplômés universitaires ainsi qu'à une revalorisation de l'activité commerciale, censée assurer un revenu financier immédiat au plus grand nombre. *Travailler* rime désormais avec *se débrouiller*. De nouveaux modèles de réussite sociale apparaissent dans lesquels l'aventure revisitée trouve pleinement sa place par les opportunités et l'espoir qu'elle offre. Tout redevient possible pour l'individu, son horizon s'élargit à condition qu'il prenne son destin en main et qu'il soit disposé à prendre des risques et à endurer de nouvelles épreuves.

## Bibliographie

- BERTONCELLO B., BREDELOUP S. [2004], *Colporteurs africains à Marseille. Un siècle d'aventures*, Paris, Autrement, 167 p.
- BERTONCELLO B., BREDELOUP S. [2007], « De Hong Kong à Guangzhou, de nouveaux "comptoirs" africains s'organisent », *Perspectives chinoises*, n° 1, p. 98-110.
- BREDELOUP S. [2008], « L'aventurier, une figure de la migration africaine », *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. 125, n° 2, p. 281-306.
- CORDONNIER R. [1987], *Femmes africaines et commerce. Les revendeuses de tissus de la ville de Lomé*, Paris, L'Harmattan, 190 p.
- DELAUNAY V. [1994], *L'Entrée en vie féconde. Expression démographique des mutations socio-économiques d'un milieu rural sénégalais*, Paris, Études du CEPED, n° 7, 326 p.
- DESTREMAU B., LAUTIER B. [2002], « Femmes en domesticité. Les domestiques du Sud, au Nord et au Sud », *Revue tiers-monde*, n° 170, p. 249-264.
- EBIN V. [1995], "Women's Saints and Strategies: the Expanding Role of Senegalese Women in International Trade" », *Monde en développement*, tome 23, n° 91, p. 113-115.
- EICHLER M. [1991], *Nonsexist Research Methods. A Practical Guide*, New York (N. Y.), Londres, Routledge, 182 p.
- FALQUET J., HIRATA H., KERGOAT D., LABARI B., LE FEUVRE N., SOW F. [2010], *Le Sexe de la mondialisation. Genre, classe, race et nouvelle division du travail*, Paris, Presses de Sciences Po, 280 p.
- FINDLEY S.E. [1989], « Les migrations féminines dans les villes africaines : une revue de leurs motivations et expériences », in ANTOINE P., COULIBALY S. (dir.), *L'Insertion urbaine des migrants en Afrique*, Paris, Orstom, p. 55-70.
- GOERG O., DULUCQ S. [2004], « Le fait colonial au miroir des colonisées. Femmes, genre et colonisation : un bilan de recherche francophones en histoire de l'Afrique subsaharienne (1950-2003) », in HUGON A. (dir.), *Histoire des femmes en situation coloniale, Afrique et Asie, XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Karthala, p. 43-70.
- GOFFMAN E. [1956], « The Nature of Deference and Demeanor », *American Anthropologist*, n° 58, p. 473-502.
- GREEN N. [2002], *Repenser les migrations*, Paris, PUF, 138 p.
- HUGHES E. [1996], « Carrières, cycles et tournants de l'existence », in HUGHES E., *Le Regard sociologique*, Paris, EHESS, p. 165-173.
- JACQUEMIN M. [2000], « Petites nièces et petites bonnes : le travail des fillettes en milieu urbain de Côte d'Ivoire », *Journal des africanistes*, vol. 70, n° 70-1-2, p. 105-122.
- JACQUEMIN M. [2003], « Les petites bonnes de Côte d'Ivoire entre le village et la ville : l'exemple des jeunes migrantes du Nord Est au travail à Abidjan », *Revue du GREJEM* n° 2, p. 24-37.
- JANKELEVITCH V. [1963], *L'Aventure, l'ennui le sérieux*, Paris, Aubier, 222 p.
- LESCLINGAND M. [2004], « Nouvelles stratégies migratoires des jeunes femmes rurales au Mali : de la valorisation individuelle à une reconnaissance sociale », *Sociétés contemporaines*, n° 55, p. 21-42.
- LESOURD C. [2006], *Au bonheur des dames, femmes d'affaires mauritaniennes de nos jours*, thèse de sociologie, EHESS, Paris, 316 p.
- MAC ORLAN P. [1998], *Le Petit Manuel du parfait aventurier*, Paris, Mercure de France [1<sup>re</sup> éd. 1920], 64 p.



- MANRY V. [2005], « Les mobilités féminines maghrébines dans l'espace euro-méditerranéen : quand Fatima, Assia, Meryem et les autres prennent la route », *Migrations société*, vol. 17, n° 99-100, p. 201-213.
- MARFAING L. [2007], « Commerce, constructions spatiales relationnelles dans un espace urbain : commerçantes sénégalaises à Casablanca », in BOESEN E., MARFAING L. (dir.), *Les Nouveaux Urbains dans l'espace Sahara-Sahel. Un cosmopolitisme par le bas*, Paris, Karthala, p. 159-186.
- MOROKVASIC M. [1984], "Birds of Passage Are Also Women" », *International Migration Review*, n° 4, p. 886-907.
- MOZÈRE L. [2002], « Des domestiques philippines à Paris : un marché mondial de la domesticité ? », *Revue tiers-monde*, tome 43, n° 170, p. 373-396.
- PARRENAS R. [2001], *Servants of Globalization : Women Migration and Domestic Work*, Palo Alto (Calif.), Stanford University Press, 309 p.
- ROSANDERS E.E. [2005], « Cosmopolites et locales : femmes sénégalaises en voyage », *Afrique & histoire*, vol. 4, n° 2, p. 103-122.
- SARTRE J.-P. [1972], *La Nausée*, Paris, Gallimard « Folio » [1<sup>re</sup> éd. 1938], 247 p.
- VENAYRE S. [2002], *La Gloire de l'aventure. Genèse d'une mystique moderne 1850-1940*, Paris, Aubier, 352 p.
- VIDAL C. [1977], « Guerre des sexes à Abidjan. Masculin, féminin », *Cahiers d'études Africaines*, vol 17, n° 65, p. 121-153.



## Les limites de l'émancipation : expériences ouvrières à la frontière Mexique-États-Unis

Luis Lopez Aspeitia\*

Carmen est l'une des centaines de milliers de femmes qui travaillent dans les maquiladoras mexicaines<sup>1</sup>. En plus de travailler huit heures par jour, elle s'occupe toute seule d'élever ses trois enfants. Les deux premiers sont le produit d'une première union et le troisième, d'une seconde relation. Elle a trente-six ans et est arrivée à la frontière en provenance du Chiapas, localisé à l'autre extrême du pays. Sa trajectoire dans le monde des maquiladoras lui a fait connaître plus de vingt usines, la plupart dans la filière électronique. La vie de Carmen s'organise par et pour le travail. En plus du temps consacré à assembler dans les usines, elle collabore en tant que bénévole au sein de Factor X<sup>2</sup>, l'une des rares associations de femmes s'occupant spécifiquement des ouvrières des maquiladoras. Elle s'est engagée dans des associations féministes pour lutter pour ses droits dans les usines. De plus, Carmen, militante active dans son quartier « Lagunitas », assiste à de nombreuses assemblées et collabore à d'autres mouvements de protestation à Tijuana pour obtenir la régularisation de sa propriété et des services urbains pour son quartier. En même temps, et malgré son investissement, elle reconnaît les difficultés à faire changer les conditions de travail dans les usines, caractérisées par le manque d'espaces de participation syndicale, les innombrables risques et dangers pour la santé et le harcèlement moral et sexuel.

---

\* Sociologue, maître assistant en SHS à l'ENSAPLV, chercheur au CADIS.

1. Les maquiladoras ou maquilas sont des usines d'assemblage qui appartiennent généralement à des entreprises multinationales et qui fonctionnent dans un cadre de la libéralisation de tarifs d'exportation et d'importation. Le mot « maquila » est la portion du produit qui était gardée par le sous-traitant en guise de salaire [Sklair, 1993 ; Reygadas, 2002]. Dans le contexte des usines frontalières, maquilar peut signifier « sous-traiter », dans le cas des compagnies du textile, et « assembler » dans les entreprises de produits électroniques, et de composants automobiles [Contreras, 2000 ; Marques-Pereira, 1995].

2. Factor X est une association d'assistance aux ouvrières des maquiladoras fondée au début des années quatre-vingt-dix, et qui a disparu en 2005. Créée par des féministes frontalières issues de la mouvance trotskyste et syndicaliste, cette association a su mettre l'accent sur les capacités des ouvrières à agir pour améliorer leurs conditions de vie. Carmen et vingt autres femmes formèrent un groupe d'ouvrières des maquiladoras qui fonctionnait avec le soutien institutionnel de Factor X. Ce groupe s'appelait « Las promotoras ».

J'ai rencontré Carmen dans le contexte d'une enquête de terrain réalisée entre 2003 et 2005 à Tijuana, au Mexique. L'objectif de ma recherche était d'analyser les expériences subjectives des ouvrières des *maquiladoras*, quarante années après leur installation à la frontière Mexique-États-Unis. J'ai réalisé un total de 100 entretiens auprès des ouvrières d'une douzaine d'entreprises, ainsi que des entretiens avec des superviseurs et des dirigeants de cinq entreprises. En même temps, j'ai effectué deux observations ethnographiques au sein de deux entreprises filiales de deux multinationales japonaises. J'ai séjourné pendant quelques mois chez des travailleurs afin de mieux me rapprocher de leurs conditions de vie.

Je chercherai dans cet article, à montrer quelques-uns des différents visages du travail dans les *maquiladoras*, avec l'objectif de comprendre le sens que peut revêtir la notion d'émancipation dans un contexte social marqué par l'exploitation, la violence, et l'exclusion sociale. Je m'intéresserai en particulier aux conséquences de l'emploi massif des femmes dans le travail d'assemblage sur les relations entre hommes et femmes avant d'explorer le rôle du corps et de la maternité dans la gestion des entreprises.

### **Le travail dans les *maquiladoras* émancipe-t-il les femmes ?**

L'un des lieux communs associés à l'expérience des travailleuses des *maquiladoras* est l'« émancipation sociale » et même « sexuelle » qui serait liée au fait d'avoir une indépendance économique. Cette supposée « émancipation » apparaît comme un élément perturbateur des relations entre hommes et femmes aux yeux de certains observateurs et journalistes. Elle se traduirait, comme nous le verrons plus loin, par une excessive libéralisation des mœurs. L'origine de cette croyance se trouve dans le caractère particulier des politiques d'embauche des *maquiladoras*.

À l'origine, le programme des *maquiladoras* était conçu pour pallier la montée du chômage provoqué par l'expulsion des *braceros* (travailleurs saisonniers) des États-Unis. Alors qu'au début, les exemptions fiscales et la libéralisation de la zone franche frontalière cherchaient à combattre le chômage masculin, ce sont finalement des jeunes femmes sans expérience qui furent employées en majorité. Comme le signale Susan Tiano [1990], s'il s'agissait pour le gouvernement d'aider les hommes à trouver des emplois, c'était d'abord pour les entreprises un travail conçu pour des mains féminines. La caractéristique principale des *maquiladoras* est, selon mes propres observations, l'attribution d'un caractère « genré », c'est-à-dire d'une nature « féminine », au travail d'assemblage. C'est fondamentalement un choix des cadres et autres superviseurs, qui a eu des conséquences sur la définition même du travail, l'organisation spatiale du lieu de travail, les rapports entre ouvrières et superviseurs et entre les ouvrières elles-mêmes. Le genre apparaît ainsi comme un principe d'explication du fonctionnement des *maquiladoras*.

Lorsque j'ai posé aux cadres la raison de l'intérêt des entreprises pour l'embauche de jeunes femmes sans expérience, l'un d'entre eux, Lauro, qui dirige

une entreprise d'assemblage de haut-parleurs a avancé un argument classique : l'explication réside dans les différences de caractère entre les hommes et les femmes ; ce sont les femmes qui sont attirées par le travail d'assemblage car elles sont plus aptes, tant physiquement que culturellement, pour le faire :

« Les hommes ne supportent pas trop le travail d'assemblage. Même s'ils font des travaux légers, ils s'ennuient, ils veulent utiliser des outils de travail spéciaux pour les hommes, mais dans la manufacture il n'en reste pas beaucoup. La *maquiladora* est plus féminine, même si le travail est un peu dur, ce sont les femmes qui supportent plus que les hommes. Parfois ça dépend de la filière. Dans le cas de la manufacture, les hommes n'arrivent pas à s'identifier avec le travail. Si l'usine était consacrée au traitement du bois ou d'une autre activité plus orientée vers des travaux lourds, peut-être, mais ici c'est un travail manuel, les processus sont comme ça et c'est seulement dans les zones où le travail est plus dur que nous avons des hommes, mais le reste du travail est réalisé par les femmes. » (Lauro)

L'argument avancé par Lauro est assez représentatif de l'organisation du travail dans les *maquiladoras*. Les promoteurs de l'industrie croyaient trouver dans les *maquiladoras* un moteur de la modernisation économique du Mexique. Ils n'avaient pas en tête le fait que l'emploi massif de femmes allait avoir des effets sur l'ensemble de la structure sociale à la frontière. L'entrée des femmes dans les *maquiladoras* a déclenché une rupture dans le schéma de distribution de la main-d'œuvre féminine au Mexique. En 1960, la participation des femmes était de 19 % de la population active, et à la fin des années 1970, elle atteignait 29,4 % [Carrillo, Hernandez, 1983]. Dans la région frontalière, à Ciudad Juarez, par exemple, la part des femmes dans la population active était de 25 % en 1970 et de près de 40 % en 1980. En 1970, à Tijuana, les femmes représentaient 20 % de la population active [Skclair, 1993]. Sur le nombre total de femmes travaillant à la frontière durant les années 1970, 55 % étaient employées dans les *maquiladoras*. Par ailleurs, les femmes étaient majoritaires dans les usines, car elles représentaient 78 % de la main-d'œuvre des *maquiladoras*. Dans certaines filières comme l'électronique, la présence des femmes atteignait jusqu'à 80 % du total des travailleurs [Carrillo, Hernandez, 1985, Carrillo, Santibañez, 1991]. Cette tendance s'est inversée depuis les années 1990, pour arriver aujourd'hui à une complète parité en ce qui concerne les postes de travail, mais cela s'explique par la croissance de la participation des hommes dans le travail d'assemblage et non pas par la diminution de la présence féminine. La présence masculine dans les activités d'assemblage ne contredit pas le fait que le travail à la *maquiladora* continue à être considéré comme une activité « féminine ».

La première analyste à attirer l'attention sur les conséquences de la féminisation de la main-d'œuvre des *maquiladoras* fut Patricia Fernandez-Kelly [1983]. Pour elle, la préférence des entreprises multinationales pour les jeunes femmes sans expérience faisait partie des stratégies suivies par les entreprises en quête d'une main-d'œuvre habile, docile et bon marché. Elle considère que les femmes étaient choisies en raison de leur position fragile et soumise à l'intérieur d'une société traditionnelle et machiste comme la société mexicaine. Le travail féminin était le plus à même de garantir des taux élevés d'exploitation, puisqu'il s'agissait

du segment le plus vulnérable de la population. À la combinaison d'une vulnérabilité culturelle, politique et économique – du fait de leur position de dominées dans la société patriarcale – s'ajoutait un autre aspect qui condamnait les femmes à devenir la cible du capitalisme global : elles-mêmes ne se considéraient pas comme de « vraies » travailleuses industrielles. En même temps, la participation des femmes ne se limitait pas à la sphère du travail. Lorsqu'elles commencèrent à sortir en discothèque la nuit et à profiter des moyens financiers qu'elles avaient acquis, cela fut vécu par les autorités et par les équipes dirigeantes des *maquiladoras* comme une source de désordre moral de la société frontalière. Ainsi, Fernandez-Kelly cite le témoignage d'un médecin de l'une des plus importantes usines de Ciudad Juarez.

« Le problème est que ces petites femmes n'ont pas d'information ni d'expérience, et elles sont facilement manipulables. Leurs possibilités économiques récemment acquises les font devenir la proie de toutes sortes d'opportunistes irresponsables. D'autres filles cherchent délibérément à passer un bon moment sans se soucier des conséquences. Elles ont besoin d'être guidées pour préserver leur intégrité morale<sup>3</sup>. » [Fernandez-Kelly, 1983 : 138]

Tout au long des années quatre-vingt, l'inquiétude et le mécontentement s'exprimaient dans les médias locaux. Une autre anthropologue, Leslie Salzinger [2003], cite le cas d'un article paru simultanément dans le Los Angeles Times et dans El Universal où les auteurs révélaient les angoisses collectives face au terrain que perdaient les hommes dans le monde du travail.<sup>4</sup> L'article montrait le désarroi des élites locales et des membres du gouvernement face à une politique d'embauche contraire à ce qu'ils attendaient. Durant les années quatre-vingt, ces inquiétudes sont devenues des angoisses publiques. Comme l'explique Salzinger :

« Les médias étaient perturbés autant par le travail des femmes que par le chômage des hommes. Ils s'inquiétaient de la nouvelle et anormale émancipation féminine. Les spécialistes locaux discutaient de la « richesse » précoce des femmes et de leur autorité disproportionnée dans la famille. Les couvertures des journaux se remplirent d'alertes sur les dangers que présentaient, dans les usines, les nouvelles femmes libérées, notamment à propos de la contagion des maladies vénériennes dues à la prostitution sur le lieu de travail. Un juge de paix annonça que les divorces avaient augmenté parce que le chômage des hommes engendrait une « fausse indépendance parmi les femmes ». Et des fonctionnaires exprimaient dans les médias leurs obsessions sur la nécessité de conseiller les jeunes mères quant à l'impact de leur « style de vie libéré » sur la santé de leurs enfants [...]. En 1980, un syndicat commença à offrir des cours d'auto-valorisation pour les femmes [...] ainsi les travailleuses peuvent conserver leurs valeurs morales et humaines. » [2003, p. 39-40]

Après avoir exprimé leurs inquiétudes sur la moralité des femmes, les journaux exhortent ensuite les autorités locales et nationales et les *maquiladoras* à

3. Traduction de l'auteur.

4. Le titre des deux parties de l'article ne laisse pas de place aux doutes quant aux préoccupations engendrées par la présence des femmes au travail. La première partie s'intitulait « Maquiladoras : L'exploitation du travail féminin : fracture de la structure familiale traditionnelle au Mexique », et la deuxième partie « Échec du PIF dans l'emploi de *braceros* : Une nouvelle force de travail qui déplace les hommes comme fournisseurs » [Cités par Salzinger, 2003, p. 39].

embaucher des hommes [Salzinger, 2003]. La lutte pour les *maquiladoras* « masculines » devient la priorité des promoteurs du Programme d'Industrialisation Frontalier (PIF), au moment même où la crise des années quatre-vingt approfondit encore la situation déjà précaire des hommes à la frontière.

Avec le renversement des rôles au sein de la famille, les décisions concernant la gestion des revenus familiaux, la maternité, et le mariage ne vont plus de soi et deviennent l'objet de discussions à l'intérieur des familles. Les principales tensions dérivent du fait que la participation des femmes au travail valorise leur place au détriment des hommes en tant que pourvoyeurs. Dans le même temps, cela implique que les décisions concernant le nombre d'enfants ou le mariage soient prises en fonction des conditions matérielles de la famille et des situations personnelles des jeunes femmes plutôt qu'à partir des valeurs communautaires ou des pressions sociales. Le témoignage suivant, extrait du livre de Fernandez-Kelly, montre les tensions et les dilemmes auxquels les jeunes femmes doivent faire front :

« Mes parents avaient toujours été très stricts, notamment mon père. Durant quatre ans, je n'ai pas dépensé un sou pour moi. Ma mère conservait tout l'argent que je gagnais. Je devais la supplier chaque fois que j'avais besoin d'une robe. C'était humiliant. En plus, ils m'accusaient de garder mon argent pour être libre et sans contrôle. Il y a deux ans que j'ai commencé à garder un peu d'argent pour subvenir à mes besoins. Je voulais pouvoir m'offrir les choses que mes amies achetaient, mais je devais continuer à aider ma famille. Au cours d'une dispute, mon père me donna l'ordre de quitter la maison. Je voulais lui obéir, juste pour lui donner une leçon, mais je ne l'ai pas fait, parce que je n'avais pas où aller et parce que le mariage n'est certainement pas une option. Quel sens cela a-t-il de passer toute sa vie à être une mère au foyer comme ma mère, sans en avoir la moindre reconnaissance ? Je vieillis et je voudrais vivre ma vie, avoir mon propre argent. Mais les gens croient que tu es une mauvaise femme si tu penses comme ça. » [1983, p. 140]

Ce qui est intéressant dans ce témoignage, outre le fait qu'il montre les pressions familiales exercées sur les jeunes ouvrières, est qu'il exprime aussi le désir de rompre avec le modèle traditionnel de la féminité, « passer toute sa vie à être une mère au foyer comme ma mère », et d'avoir une vie pour soi-même. Cette aspiration à devenir un individu est, comme je vais le montrer, à la source de nombreux conflits à la fois dans les usines et l'extérieur de celles-ci. Elle permet aussi d'observer comment la question de l'émancipation – ici comprise à la fois comme le désir subjectif d'autonomie et d'indépendance et comme le discours autour des conséquences sociales et culturelles de ce même désir – est au cœur des conflits dans les usines et dans la ville.

## Les conflits d'interprétation autour de l'émancipation féminine

Comment la présence massive des femmes dans l'industrie de pointe au Mexique est-elle catégorisée par ses propres travailleurs ? Quelle est la place réservée aux femmes dans l'échelle des postes et des responsabilités au sein de l'usine ? Comment les femmes sont-elles catégorisées dans le monde industriel ?

Dans une étude consacrée aux représentations sociales des maquiladoras dans un village de l'État de Sonora, Nuñez [1988] montre comment l'impact culturel des usines d'assemblage s'est traduit par la prolifération des images présentant les femmes comme « immorales ». Depuis les années quatre-vingt-dix, de nombreuses entreprises se sont éloignées des villes frontalières et se sont installées dans des villages, profitant de l'abondance de main-d'œuvre et des exemptions d'impôts. Par exemple, dans le village d'Arizpe, une localité de 1 500 habitants, une entreprise sous-traitante de vêtements s'est installée en 1988, employant quelques 300 ouvrières. Les discours publics qui proliféraient dans la localité et les villages avoisinants soulignaient l'explosion du nombre de mères célibataires, conséquence imprévue de l'implantation d'usines. La *maquila* était identifiée comme un lieu d'immoralité et la preuve en était le nombre d'adolescentes qui tombaient enceintes. Malgré le fait que le nombre de grossesses chez les adolescentes de la région avait baissé pendant les années où l'usine se trouvait dans le village, la perception des jeunes mères comme preuve de l'immoralité des *maquilas* était très ancrée dans la population. Nuñez montre que la *maquiladora* apparaissait comme la source des transgressions dans les rôles attribués aux hommes et aux femmes, et que cette transgression était construite comme un désordre moral et sexuel.

La présence majoritaire des femmes dans les usines a permis aux ouvrières de développer un véritable sentiment d'indépendance, susceptible de remettre en cause l'image et la place des hommes. Les deux récits qui suivent, que j'ai pu collecter à l'usine de téléviseurs, éclairent à la fois sur l'une des manières dont les hommes « regardent » la présence féminine dans les usines, et sur le travail de « catégorisation » de la conduite de leurs collègues féminines.

Le premier récit est celui de Luciano, un opérateur sur une ligne de production à majorité féminine. Pour lui, la principale différence ne s'établit pas entre les femmes des *maquiladoras* et les femmes qui ne travaillent pas, mais entre les femmes qui restent « traditionnelles » et celles qui cherchent à devenir indépendantes par rapport à leurs maris, pères ou frères.

« Il y a dans les usines des femmes qui ont le style des « femmes du Sud ». Elles sont humbles, soumises, travailleuses, propres. Elles sortent de l'usine et vont directement chez elles, s'occupent du mari, des enfants, du ménage. Ce sont des femmes qui ont une vie similaire à celle des femmes du Sud, sauf qu'elles travaillent aussi. Mais il y a des femmes qui ne sont pas comme ça. Elles pensent qu'elles ont plus de liberté pour faire des choses qu'elles ne pouvaient faire chez elles au Sud. Elles prennent beaucoup de libertés, elles se « déchaînent » car pour elles, être ici a un autre sens, elles désirent des choses qu'elles n'avaient pas là-bas... C'est parce qu'elles travaillent qu'elles se croient libres de tout faire, dans le sens qu'elles prennent cette liberté comme un libertinage... Elles travaillent et gagnent leur vie, et pensent qu'elles ont la liberté d'utiliser leur argent à leur guise. [...] Elles travaillent et disent au mari : « Tu sais quoi ? J'ai travaillé toute la semaine, et donc j'ai le droit de sortir le vendredi avec mes amies et tu n'as pas le droit de protester. Et je peux m'acheter des vêtements comme j'aime. » (Luciano)



Pour Luciano, le « Sud » apparaît comme le paradigme du bon comportement féminin, propre d'une société traditionnelle. Par définition, les femmes du « Sud » ne travaillent pas. Travailler dans les usines implique donc déjà une rupture avec les « mœurs » prévalant au « Sud ». Dans son récit, le « Sud » matérialise l'ensemble des comportements adéquats pour une femme (« humble, soumise, travailleuse et propre »), et le travail à l'usine fragilise cette figure de la féminité (la « femme du Sud »). Pour Luciano, l'expérience au travail peut rendre les femmes égoïstes car elles cherchent à profiter de leur indépendance économique. Cet individualisme qu'il tient à dénoncer exprime aussi des craintes quant à la perte d'autorité des maris au sein de la famille (l'autorité du mari qui diminue). Ces craintes sont révélatrices d'un sentiment de perte de contrôle des femmes et de mise en question du rôle des hommes tantôt au sein de la famille, tantôt au sein du couple.

Le discours de Luciano exprime non seulement l'une des peurs que les hommes que j'ai rencontrés ont manifestée à propos de la présence des femmes dans les *maquiladoras*, mais il est aussi révélateur des logiques à l'œuvre dans la manière dont les ouvrières sont catégorisées par leurs collègues masculins. Celles-ci doivent faire preuve de retenue et de soumission, y compris en dehors de l'usine, et sur leurs épaules repose la stabilité des familles et de la collectivité. Par opposition, l'on peut saisir l'un des enjeux sociaux liés au travail féminin dans les usines, celui de l'autonomie et de l'indépendance des femmes au sein de la collectivité.

Le second récit est une variante du précédent. Mario occupe le poste de chef de ligne dans une zone d'assemblage de microcomposants de téléviseurs. Sur sa ligne, la majorité des travailleurs sont des femmes. Lorsque je lui demande ce qu'il pense de ses collègues femmes, il est direct :

« Je parle souvent avec les femmes et elles me disent qu'une *maquiladora* est le lieu idéal pour les femmes, car elles peuvent faire ce qu'elles veulent. À ma façon de penser, ce n'est pas correct. Le travail ne doit pas être un prétexte pour que les femmes soient plus ouvertes. Or elles disent, maintenant je travaille, donc, je peux me laisser aller, je peux sortir avec n'importe qui, je peux aller chercher quelqu'un d'autre. Je pense qu'une femme décente, soit dans une *maquila* ou ailleurs, dans un restaurant rempli d'hommes, doit être intègre. Si elle est décente, elle va le rester. Elle va respecter son mari, ses enfants, sa maison. Même dans une *maquiladora*. » (Mario)

À la différence de Luciano, pour Mario, les *maquiladoras* constituent un milieu propice au changement d'attitude des femmes. Le travail signifie ouverture, et l'ouverture est perçue comme une perte de contrôle de soi. Mario introduit dans son récit un élément important dans les mécanismes de catégorisation des comportements jugés moralement corrects : les femmes, plus que les hommes, doivent faire preuve d'intégrité. La *maquiladora* devient dans ce contexte un lieu probatoire. Ce sont la personne et ses agissements, à l'intérieur et en dehors de l'usine, qui sont observés en détail.

Le jugement des comportements des ouvrières organise les relations de travail, tout comme les politiques de gestion du personnel. Un événement à l'usine de fabrication de hauts parleurs où je faisais mes observations m'a permis de calibrer l'importance de ces catégorisations ordinaires des agissements des ouvrières, à la fois dans le maintien des relations de groupe au sein des lignes de production, et dans la gestion même des relations de travail. À l'époque où j'étais arrivé à l'usine, une plainte pour harcèlement sexuel venait d'être déposée par une ouvrière. L'homme accusé, un superviseur, avait déjà des antécédents de harcèlement, et il envoyait des mails pornographiques à une opératrice. Lorsqu'elle s'est décidée à porter plainte, l'entreprise a cherché à faire un exemple, en obligeant le superviseur à démissionner. Cependant, la jeune femme, au bout de quelques semaines, a elle aussi été contrainte de quitter l'entreprise parce qu'elle devait subir les récriminations de ses camarades de ligne de production. Lorsque j'ai demandé ce qu'il en était au manager, il m'a tout simplement raconté que ses camarades considéraient la plainte de l'ouvrière illégitime, car elle ne jouissait pas d'une bonne réputation à l'usine<sup>5</sup>.

À la suite de cette affaire, l'entreprise a choisi de durcir sa politique de contrôle du personnel en interdisant clairement aux superviseurs et autres chefs de ligne de se lier avec des employées de ligne. Le manager que j'ai interrogé était chargé d'introduire les nouvelles règles. Il m'a expliqué les raisons par lesquelles l'entreprise avait introduit des mesures aussi strictes, et qui avaient soulevé de nombreuses protestations :

« Ici les hommes ont dû démissionner à cause de ça (des relations entre des superviseurs et des employées), car ce n'est pas bien vu dans l'entreprise. Car si les hommes ont des liaisons, ils vont accorder des faveurs, et ces faveurs coûtent de l'argent à l'entreprise, car parfois elles affectent la production et la productivité. Il y a des cas où les femmes obtiennent la paye des heures supplémentaires sans les faire en échange de faveurs... Dans ces cas, je leur dis, si tu sors avec quelqu'un d'ici, gare à ne pas mélanger les choses ! Comme ça ils sont avertis, s'ils consentent des faveurs ou cachent des fautes graves de leurs copines ou copains, ils seront virés tous les deux. »

Les justifications économiques cachent mal le fait que ce qui opère dans les politiques de gestion des *maquilas* est une conception selon laquelle les femmes sont des « libertines », dont la mauvaise réputation est une preuve de l'immoralité, et les hommes, des victimes potentielles de ce libertinage féminin. La supposée libération des femmes, leur capacité à séduire les hommes en vue de l'obtention de « faveurs », font de celles-ci des sources de « troubles » dans la ligne de montage. Ces troubles sont capables potentiellement de faire dérailler la machine. C'est ainsi que l'entreprise justifie son opposition aux liaisons amoureuses sur la ligne de montage, en montrant une attitude faussement neutre.

---

5. En principe la législation mexicaine en matière de harcèlement sexuel à l'usine est assez stricte, celui-ci étant passible de poursuites pénales. Mais dans les *maquiladoras* elle n'est pratiquement pas appliquée. Voir le rapport rédigé à ce sujet par Human Rights Watch [1999].

Dans ces deux exemples, les comportements des femmes sont observés en détail par des camarades masculins pour qui les femmes dans les *maquiladoras* développent un sentiment de libération – qui se manifeste dans la quête d'autonomie personnelle, d'indépendance vis-à-vis de la famille et des maris, et de liberté sexuelle – qui met à mal leur modèle de la féminité ainsi que leur image de mâles actifs et agressifs sexuellement. En même temps, pour les administrateurs des *maquiladoras*, le discours autour de la « libération féminine » permet de trouver des explications aux défaillances dans la productivité des entreprises (le discours autour des « sentiments » comme facteurs de trouble dans le travail). Au cœur de ces deux discours, il est possible de trouver comme dénominateur commun le corps et la sexualité féminine comme source de tensions et de troubles. Ces discours cherchent à disqualifier les femmes en leur faisant endosser des comportements jugés inadéquats qui troublent l'ordre – celui des rapports hommes-femmes, ou celui de la ligne de production. Ils expriment la peur et les craintes des hommes vis-à-vis de ce qui apparaît à leurs yeux comme inacceptable. En même temps, comme le souligne Wright [2001] à juste titre, ils autorisent ceux qui les prononcent à contrôler et sanctionner – y compris par la violence – ces déviances afin de restaurer l'ordre.

Les discours concernant la conduite des femmes produisent une image ambiguë de la féminité. Si les femmes apparaissent comme plus disponibles, et que leur attitude envers la sexualité et les relations affectives est plus ouverte que celle de leurs aînées, cette ouverture est une source de perturbation dans la construction masculine des relations amoureuses où ce sont les hommes qui jouent un rôle actif tandis que les femmes doivent rester passives. La redistribution des rôles met en cause la figure du mâle agressif et actif dans les relations sexuelles. Cette agressivité fait partie de la construction d'une identité de soi en tant qu'homme. Dans les récits des hommes, les femmes apparaissent comme des agents jouant un rôle actif dans des rapports sexuels alors qu'elles avaient été jusque-là cantonnées à des positions passives. Ce bouleversement des codes traditionnels du comportement des femmes dans la société mexicaine émerge comme un élément déstabilisant pour l'affirmation de la masculinité :

« Il y a des femmes mariées qui m'ont fait des propositions. Des femmes de 30, 35 ans. Elles sont mariées. Je leur réponds : "Non, tu es belle, mais non". Elles me racontent des blagues et me font des avances et moi, je ris. Parfois, elles m'invitent à aller chez elles, ou il m'arrive de les inviter chez moi, ou pour sortir voir un film [...]. Ce sont des femmes qui n'ont pas de mari ou dont les maris les ont abandonnées et elles doivent travailler. Elles vont dans les usines et il y a beaucoup de femmes qui vivent seules et avec des enfants, et elles draguent les hommes pour voir si elles en attrapent un. » (Octavio)

Ces récits affichent des fantasmes masculins concernant la disponibilité sexuelle des femmes, mais leur forme et les expressions utilisées dénotent un sentiment de malaise, d'inquiétude et même de franche hostilité vis-à-vis des femmes actives. En ébranlant les codes de comportement des hommes et des femmes dans l'usine, dans la famille et dans la rue, les attitudes féminines, réelles

ou fantasmées, ont ouvert la voie à une redéfinition des contenus des figures sociales des hommes et des femmes. Cette reconfiguration se heurte cependant souvent à des réactions de refus et de violence de la part des hommes.

### L'émancipation féminine vue par les ouvrières

Quelle est la signification que les femmes attribuent au travail d'assemblage ? Que voit-on à travers le prisme des discours stigmatisant les femmes des *maquiladoras* ? Si les commentaires des hommes concernant la conduite sexuelle des femmes semblent chargés d'un sentiment de perte de contrôle et d'affaiblissement de l'autorité masculine, la figure de la femme libertine est tout aussi ambiguë pour les femmes que pour les hommes. Lors de mes entretiens, je m'attendais à des récits dénonçant la stigmatisation des femmes, mais en réalité les récits des ouvrières sont plus complexes et contradictoires. La figure de la « femme libertine » est bel et bien présente dans le vocabulaire des expériences des femmes des *maquiladoras*. Elle fait partie des « réalités » vécues dans les entreprises.

Les récits féminins concernant l'image sociale des femmes des *maquiladoras* se répartissent entre ceux où la « féminité libertine » est perçue comme un stigmate, comme une source de dévalorisation, et ceux pour qui cette image, loin de dénigrer les femmes des *maquiladoras*, donne l'exemple d'un nouveau type de femme, plus libre, directe, et autonome. Pour les premières, les discours sur la féminité libertine sont ressentis comme une forme de mépris intolérable qui a des effets sur la façon dont les ouvrières assument leur condition de travailleuse des *maquilas*. Cette image négative déclenche des sentiments de honte, d'infériorité, et d'humiliation. La figure de la femme libertine est vécue comme une forme de mépris qui s'exprime parfois avec une grande violence. Yolanda vit au quotidien le stigmate d'être une femme libertine par le seul fait de travailler dans les *maquiladoras*. Elle ressent le regard des autres comme un poids qui l'oblige à cacher les signes de son travail, car dès qu'elle montre qu'elle travaille dans les *maquiladoras* elle reçoit une qualification négative :

« Les personnes de l'extérieur nous appellent *maquilarañas*<sup>6</sup>. Les gens du dehors nous discriminent, bon ils nous traitent de vulgaires, ils disent que nous couchons avec tout le monde. Car lorsque tu travailles dans les *maquiladoras*, les gens te voient comme une moins que rien. Ils disent "Ah, cette fille couche avec tout le monde !" Ils t'écartent tout le temps. Je vais te donner un exemple. Tu vas à "Plaza Rio" – un centre commercial à Tijuana – et malheureusement quelqu'un te demande toujours "Où est ce que tu travailles ?" Alors moi, j'ai honte de dire que je travaille dans une *maquiladora* [...]. Lorsque je vais avec les gens de l'école, ça m'arrive toujours. Lorsque je me suis inscrite à l'école, ils m'ont demandé "Où est ce que tu travailles, Yolanda ? Dans une *maquiladora*. – Ah, pourquoi, dans une *maquila* ? C'est la pire chose". Ça fait que tu te sens mal à l'aise. » (Yolanda)

6. Jeu de mots ajoutant au terme *maquila* celui d'araignée, celui-ci signifiant « femmes faciles ».

Parfois ces sentiments de mépris, d'infériorisation et de honte sont intériorisés, et les ouvrières se regardent elles-mêmes à travers le miroir qui leur est offert par les discours des autres. Dans ces cas, la violence de la figure de la femme libertine a des effets destructeurs sur l'image que les travailleuses construisent d'elles-mêmes. Ainsi, Irma ressent comme une honte le fait de se faire identifier en tant qu'ouvrière des *maquiladoras*. Pour elle comme pour Yolanda, le regard accusateur est une épreuve dès qu'elle se retrouve en dehors de l'usine, ce qui l'oblige à cacher les signes vestimentaires qui la lient au travail.

« Moi, je me dis moi-même que je suis une *maquilaraña*. Même dans la *calafia*<sup>7</sup> je ne montre jamais ma carte d'identification de l'entreprise, et jamais je ne sors avec mon uniforme [...]. Je serais embarrassée sinon. C'est ton uniforme, du travail. C'est ton outil de travail. Pourquoi tu vas le montrer dans la rue ? Quelle honte ! Moi non. » (Irma)

Pour des ouvrières comme Irma, le travail dans une *maquiladora* est suffisant pour discréditer une femme, car dès le moment où elle y travaille, elle est supposée avoir des relations sexuelles avec tout le monde. Ainsi, les ouvrières sont obligées de cacher aux autres les signes de leur travail dans les *maquiladoras*. L'identification entre *maquiladora* et libertinage sexuel impose une image négative aux ouvrières, ce qui est un obstacle à la construction d'une relation positive vis-à-vis de leur travail. L'identification des femmes aux *maquiladoras* est ainsi marquée par cette négativité car, en les construisant comme des objets sexuels ou comme des femmes immorales, la figure de la « femme libertine » dénie aux ouvrières le droit d'avoir une vie sexuelle autonome. C'est le cas notamment de la dénomination de *maquilaraña* qui a une connotation profondément négative [Walker, 2005]. Une autre association d'idées qui engendre des sentiments de honte chez certaines femmes est celle qui assimile les ouvrières à des prostituées :

« Nous les femmes qui travaillons dans les maquilas sommes, pour beaucoup de personnes, des putes, des prostituées. Nous sommes au plus bas de la société. Je ne sais pas pourquoi on nous regarde comme ça. C'est ce que j'ai entendu, tout le temps, que nous sommes méchantes, que nous trompons nos maris, que nous ne sommes là que pour l'argent. Des tas de commentaires que j'ai entendus par-ci ou par-là. Les gens nous appellent "*maquilarañas*", c'est un gros mot. Je pense : "Pourquoi ? Pourquoi on nous maintient dans ce concept ?". » (Aurora)

Il arrive souvent que des termes comme *maquilaraña* soient employés par les femmes elles-mêmes pour se référer à leurs collègues du travail. Dans ce cas, le stigmatisme est incorporé dans les relations que les femmes établissent entre elles. La violence du terme *maquilaraña* peut avoir des effets destructeurs sur l'image que les ouvrières ont d'elles-mêmes, surtout lorsqu'elle est utilisée par les ouvrières elles-mêmes pour stigmatiser l'une de leurs collègues. C'est le cas de Norma, qui comme Aurora, utilise le terme *maquilaraña* pour qualifier ses collègues de travail.

7. Nom donné aux buses à Tijuana.

« Alors parfois entre nous, nous nous appelons comme ça, *maquilarañas*. Lorsque tu te fâches avec quelqu'un, alors tu l'appelles comme ça, tu dis, "Ah cette fille est une pute" ; "Cette fille est très vulgaire" ; "Elle couche avec tout le monde". C'est comme ça. » (Norma)

De nombreux récits témoignent du fait que l'image des femmes libertines, condensée dans le terme *maquilaraña*, joue un rôle central dans la manière dont celles-ci se regardent elles-mêmes. Cependant, ce terme ne signifie pas la même chose pour toutes les ouvrières. Si dans les deux cas que je viens d'exposer, l'utilisation du terme déclenche des sentiments de honte et d'infériorisation, dans d'autres cas, la notion de « femmes libertines » et la liberté sexuelle qu'elle dénote peuvent être une composante de l'émancipation féminine par rapport au contrôle masculin. Mais dans aucun cas de figure les femmes des *maquiladoras* ne correspondent-elles à l'image traditionnelle de la féminité mexicaine véhiculée par les discours managériaux et les médias locaux. Ainsi, pour Paula, la liberté sexuelle des femmes exprime une transformation positive des femmes :

« Il y a des femmes qui sont libertines. Libertines parce qu'elles sortent avec quelqu'un et après avec quelqu'un d'autre [...]. Je pense que ça, c'est nouveau. Lorsqu'elles m'en parlent, alors je leur dis : « Fais attention à toi, protège-toi si tu fais des choses ». Dans l'entreprise, on donne des préservatifs, de l'information sur la contraception. Parfois elles viennent avec moi et nous discutons sur les meilleures méthodes. Les gens sont plus ouverts. Ce sont les gens qui habitent depuis quelque temps à Tijuana, parce que les gens du sud sont encore un peu rétrogrades. » (Paula)

Pour de nombreuses femmes, le plein exercice de leur sexualité est un élément substantiel de leur liberté individuelle. Les femmes qui travaillent dans les *maquiladoras* sont alors décrites en termes positifs, comme plus audacieuses et plus actives. Loin d'être une source de honte et de dévalorisation personnelle, leur sexualité est une forme d'affirmation d'une nouvelle subjectivité. Le sentiment d'émancipation peut prendre la forme d'un désir de changement dans les rapports avec les hommes. Pour Carmen, si l'expérience du travail dans les usines a eu des effets positifs, malgré les difficultés rencontrées, ceux-ci se sont cristallisés dans le désir d'une transformation dans les rapports entre hommes et femmes :

« Je pense que nous, les femmes, nous sommes plus fortes maintenant. Je pense que nous commençons à nous défendre mieux qu'avant. C'est-à-dire que nous ne permettons plus que les hommes nous dominent, que nous ne sommes plus aussi soumises qu'avant. Je sais que ce sont les difficultés financières qui nous ont poussées à chercher du travail, et ça crée des conflits dans la famille. Par exemple pour celles qui ont des maris, les maris se désengagent de la famille lorsque la femme travaille. Je pense qu'ils ne sont pas préparés non plus à ça. Ils ont encore les tabous comme avant, c'est-à-dire que la femme doit rester à la maison et lui doit être dehors au travail. Je pense que nous devons travailler avec eux, c'est-à-dire que nous devons parler avec les hommes pour leur dire que nous sommes dans un monde plus difficile où la femme doit sortir travailler pour que cela permette à une famille de survivre. » (Carmen)

Carmen fait partie d'une nouvelle génération de travailleuses, aussi soucieuses de leur vie privée que de leur parcours professionnel. D'après ces femmes, il ne s'agit pas de se poser en victimes de la domination dont elles font l'objet. Car si

les femmes continuent à subir les inégalités au sein des usines, cela ne signifie pas qu'elles n'agissent pas pour transformer leurs situations d'injustice. La différence remarquable est que ces actions doivent être cherchées non pas du côté des grandes mobilisations collectives, mais du côté des transformations à la fois plus profondes et plus immédiates dans la conscience que les femmes ont d'elles-mêmes. Le sentiment d'émancipation se manifeste parfois à travers la défense de leurs droits à la maternité.

### **Le contrôle de la maternité dans les *maquiladoras***

Les conditions de travail dans les *maquiladoras* n'ont rien à envier à celles qui prévalent dans d'autres multinationales installées dans les pays en développement. Aux cadences infernales produites par l'accélération des rythmes de production en « flux tendus », aux bas salaires, aux politiques de répression syndicale et aux accidents de travail, s'ajoutent des conditions particulières fortement liées à la présence massive des femmes dans les lignes de production et produites par les politiques de contrôle de la maternité, notamment l'imposition des tests de grossesse à l'embauche. Dans les *maquiladoras* que j'ai visitées, la direction appliquait une politique de tests de grossesse obligatoires à l'embauche et ce, parce que les entreprises ne peuvent rien faire contre les femmes qui décident d'avoir des enfants après avoir obtenu des contrats à durée indéterminée. C'est le cas d'Angelica qui, au moment de notre rencontre, en était à son sixième mois de grossesse :

« Je pense que le fait d'être enceinte est un problème pour l'entreprise, parce que nous les femmes enceintes, nous avons besoin d'attentions médicales, d'autorisations d'absence au travail, et puis si nous avons des problèmes durant la période de grossesse, alors c'est pire parce que nous devons passer des jours sans rien faire. Alors pour les entreprises, c'est un vrai problème, mais les gérants ne nous disent rien. » (Angélica)

Malgré les conditions générales d'assouplissement de leurs obligations à l'égard des travailleurs, les entreprises doivent respecter un ensemble de règles minimales : l'établissement d'un salaire minimal selon la loi, l'adoption du code du travail mexicain en ce qui concerne les prestations sociales, l'obligation – d'un commun accord avec le gouvernement – pour chaque travailleur de cotiser pour l'assurance-maladie. Bon nombre de ces règles ne sont pas respectées tandis que d'autres sont contournées. Les cas les plus flagrants sont sans doute ceux qui concernent les tests de grossesse et le harcèlement des ouvrières enceintes pour les obliger à démissionner. D'après un rapport réalisé par Human Rights Watch [HRW, 1999], plus de 80 % d'une cinquantaine d'entreprises analysées pratiquaient des mesures illégales pour limiter l'embauche des femmes enceintes et pour obliger celles qui y travaillaient à quitter leurs postes. Dans les récits des ouvrières, la pratique des tests de grossesse est considérée comme naturelle, car la majorité d'entre elles ignorent que ces tests ne sont pas légaux. Un exemple de ces récits est le cas de Rocio.

« Ils te font des tests, pour la vue, la grossesse, ils te demandent ton expérience dans le travail. Ce sont en général des trucs faciles. Au début, je ne savais pas qu'ils allaient me faire des tests de grossesse. Ils nous font beaucoup de tests mais non, je ne savais pas. Ils nous ont dit que nous devons passer aux toilettes et que nous devons montrer le test. On se demandait pourquoi ? C'est vrai que tu te sens un peu mal à l'aise mais [...] alors c'est une condition pour y entrer. Ils m'ont dit qu'ils le font dans toutes les usines. Et pour cela, ils le font au début parce que comme ça si t'es enceinte, ils ne te laissent pas entrer. Je pense qu'ils le font parce que si tu tombes enceinte, ils doivent payer. » (Rocio)

La mise en œuvre de ces stratégies de la part des *maquiladoras* provoque aussi des contre-stratégies pour contourner les dispositifs de contrôle à l'embauche. Ainsi, Ana, qui a travaillé dans plus de dix usines, a toujours refusé de faire les tests de grossesse. Pour elle ce sont des actes illégaux que les entreprises commettent avec l'aval des autorités :

« Je savais que c'était illégal parce que j'avais pris de l'information sur nos droits. Je savais que le test était illégal, et pour ça je refusais toujours de le faire. Une fois, ils me l'ont demandé, et j'ai dit que je n'avais pas d'argent pour me le faire et que je leur assurais que je n'étais pas enceinte, qu'ils devaient me croire. S'ils voulaient être sûrs, alors ils devaient payer le test et la personne des ressources humaines m'a dit que non, et elle m'a donné quelque chose comme un coupon pour aller dans un laboratoire pour me faire le test moins cher. Alors je n'ai pas voulu. Je lui ai dit que je n'avais pas d'argent du tout, même pas pour ça. Ce n'était pas vrai, mais je n'ai pas voulu me le faire. » (Ana)

Dans d'autres usines, les ouvrières mettent en place certaines stratégies au moment de faire le test. Chez *Haut-parleurs de Californie* par exemple, Leticia raconte ce que font les ouvrières enceintes pour échapper aux contrôles de l'entreprise :

« Dans cette entreprise lorsqu'ils embauchent, si la femme arrive enceinte, elle n'est pas recrutée. Mais si après, lorsqu'elle est là, elle tombe enceinte, alors l'entreprise doit la respecter. S'il se passe un ou trois mois et elle a son contrat, l'entreprise ne peut rien faire, elle ne peut pas la virer. Elle peut licencier des ouvrières, et on l'a vu ici, mais cela va créer des problèmes légaux [...]. Il y a eu des cas où des femmes arrivent enceintes et [...] elles trichent un peu. Elles vont uriner et prennent peut-être l'urine d'une autre femme et après c'est *clean*, elles ne sont pas enceintes. Mais nous les voyons. » (Leticia)

Le contrôle de la maternité est central dans les *maquiladoras* et permet de comprendre la place du corps dans les stratégies que les femmes développent à l'intérieur du marché du travail. Qu'il s'agisse de la circulation d'une usine à l'autre, du choix des horaires de travail, etc., les parcours de nombre d'ouvrières des *maquiladoras* à Tijuana sont marqués par leur condition de mères. Ce phénomène est encore plus prononcé lorsqu'elles sont mères célibataires. Sur l'ensemble de mon échantillon, plus de 60 % des mères élèvent seules leurs enfants. Cette situation joue un rôle essentiel sur l'engagement des ouvrières dans leur travail. Cependant, ce n'est pas pour cette seule raison que la maternité est si importante dans la compréhension des expériences des ouvrières des *maquiladoras*. D'autres raisons existent. La première est que la maternité est un élément



central dans la construction d'une image de soi. Or si elle permet de produire une image valorisante de soi, elle peut aussi être une source de tensions et de frustrations, dès lors que le besoin de travailler affecte la capacité des femmes à être de bonnes mères. La seconde raison est que, d'une certaine manière, la maternité est devenue un sujet de tensions entre les entreprises et les travailleuses, en ce qui concerne les droits sociaux des femmes durant leur grossesse, ainsi qu'après l'accouchement. Tandis que les entreprises obligent les ouvrières à prouver régulièrement qu'elles ne sont pas enceintes, les femmes développent des stratégies pour contourner ces obstacles à la maternité.

La question de la maternité dans le monde des *maquiladoras* et, en particulier, le combat des femmes pour améliorer leurs conditions de travail et réduire les risques d'accidents et de maladies bouleverse les relations entre le capital et le travail. Ce n'est pas un hasard si les *maquiladoras* ont instauré des programmes de crèches au cours des années quatre-vingt-dix, non pas parce que la loi les y obligeait, mais parce que de telles mesures visaient à réduire l'absentéisme des ouvrières. Loin de rester dans la sphère privée, la question de la maternité s'impose sur le lieu de travail parce qu'elle renvoie à des thèmes aussi divers que la dignité personnelle, la santé, les droits sociaux, ainsi qu'à l'identification de soi en tant que femme, et enfin à des problèmes liés à la gestion, à la productivité et au contrôle pour les entreprises.

## Conclusion

L'avènement de l'industrie *maquiladora* a été une aubaine pour l'économie mexicaine au moment où le pays traversait sa pire crise depuis la révolution mexicaine (1910-1921). Néanmoins, l'adoption d'un système ouvertement orienté vers le marché extérieur, en franche contradiction avec le modèle économique nationaliste et protecteur jusqu'alors dominant a fortement affaibli l'industrie manufacturière nationale au profit des multinationales. La mise en place de l'Aléna en 1994 a confirmé le virage de l'économie mexicaine et signé l'entrée du pays dans la globalisation.

Socialement les *maquiladoras* ont bouleversé la place des femmes dans l'économie. Pour la première fois, les femmes avaient un rôle majeur dans l'industrie de pointe du pays, orientée vers l'exportation. Cette importance a d'abord été quantitative, car les femmes étaient majoritaires jusque dans les années quatre-vingt-dix, mais aussi qualitative, car le travail d'assemblage a lui-même été défini comme féminin. Ainsi les hommes travaillant dans les *maquiladoras* se trouverent-ils à réaliser un travail qu'ils considéraient comme dévalorisant. De nombreux travaux, dont ceux de Iglesias [1986], de Tiano [1990] et surtout de Salzinger [2003], ont montré les effets destructeurs sur les identités masculines des politiques de gestion du travail mises en place dans les *maquiladoras*.

La présence majoritaire des femmes dans les usines ne s'est cependant pas traduite par une amélioration des conditions de travail, ni par une amélioration de

la parité hommes-femmes. Au contraire, des tensions sont apparues dans les usines, et les femmes ont fait l'objet de politiques de gestion du personnel qui se fondaient sur le contrôle du corps féminin, notamment l'imposition des tests de grossesse. On ne peut pas donc affirmer que les femmes des *maquiladoras* sont émancipées, mais, en même temps, l'expérience du travail apparaît aux yeux des femmes comme une rupture dans les modèles traditionnels de la féminité au Mexique.

Comment penser la question de l'émancipation dans les *maquiladoras* ? J'ai proposé de comprendre l'expérience des travailleurs dans les *maquilas* en me focalisant sur les conflits déclenchés dans les lignes de production. La présence massive des femmes dans les usines apparaît comme un élément perturbateur des rapports entre hommes et femmes, En ce sens, la question de l'émancipation féminine apparaît comme problématique aux yeux des ouvriers mâles et des responsables des usines.

À défaut de se réaliser véritablement, l'émancipation féminine déclenche des tensions au sein des usines. Ces tensions, déclenchées par l'affirmation des subjectivités féminines dans les *maquilas* sont au cœur des politiques de production et de développement urbain à Tijuana. La participation massive des femmes au travail industriel, et surtout la transformation culturelle majeure qu'implique la reformulation du travail d'assemblage comme un travail féminin, ne signifient pas la libération des femmes par rapport à la domination patriarcale. Rien de ce que j'ai observé dans les usines, dans les associations, ou dans les quartiers ne m'autorise à affirmer que les femmes de la frontière sont plus libérées que le reste de la population féminine au Mexique. Mais les principes sur lesquels s'articulait la domination patriarcale sont en train de s'écrouler à la frontière, plus rapidement que dans n'importe quelle autre région du pays, ce qui explique la violence misogyne qui a accompagné l'industrialisation *maquiladora* et qui s'étend aujourd'hui à tout le pays.

### Bibliographie

- CARRILLO J., SANTIBANEZ J. [2001], *Rotación de personal en las maquiladora*, Tijuana, Colegio de la Frontera Norte et Plaza y Valdés, 136 p.
- CARRILLO J., HERNÁNDEZ A. [1985], *Mujeres fronterizas en la industria maquiladora*. México, SEP/CEPNOMEX, 216 p.
- CONTRERAS O. [2000], *Empresas globales, actores locales : producción flexible y aprendizaje industrial en las maquiladoras*, Mexico, el colegio de méxico, centro de estudios sociológicos, 238 p.
- FERNÁNDEZ-KELLY P. [1983] *For We Are Sold, I and my People. Women and Industry in Mexico's Frontier*, Albany (N. Y.), State University of New York Press, 217 p.
- HUMAN RIGHTS WATCH, [1998], Sin garantías. Informe sobre la violación a los derechos en las maquiladoras. México, HRW, 58 p.
- IGLESIAS N. [1985], *La Flor más bella de la maquiladora : historias de vida de la mujer obrera en Tijuana*. Mexico, Centro de estudios fronterizos del norte de méxico, 166 p.

- MARQUES-PEREIRA J. [1995], « Flexibilité du travail et développement au Mexique : les leçons du boom économique de la région frontalière des États-Unis » in REVEL-MOUROZ J., GONDARD P. (dir.), *La Frontière Mexique-États-Unis : mutations économiques, sociales et territoriales*, Paris, Éditions de l'IHEAL, p. 21-53.
- NÚÑEZ G. [1998], « Madres adolescentes solteras y maquiladoras rurales. Políticas de género y globalización en la sierra sonoreña », *Estudios Sociales*, vol. 8, n° 16, p. 11-43.
- REYGADAS L. [2002], *Ensamblando culturas. Diversidad y conflicto en la globalización de la industria*, Barcelona, Gedisa Editorial, 320 p.
- SALZINGER L., [2003], *Genders in Production Making Workers in Mexico's Global Factories*, Berkeley, Los Angeles (Calif.), Londres, University of California Press, 232 p.
- SKLAIR L. [1993], *Assembling for Development. The Maquila Industry in Mexico and the United States*, San Diego (Calif.), Center for US-Mexican Studies, University of California, 287 p.
- TIANO S. [1990], "Maquiladora Women: A New Category of Workers?", in WARD K (ed.), *Women Workers And Global Restructuring*, New York (N. Y.), Cornell University Press, p. 193-223.
- WALKER M.A. [2005], "Guada-narco-lupe. Maquilarañas and the Discursive Construction of Gender and Difference on the US – Mexico Border in Mexican Media Re-presentations", in *Gender, Place and Culture. A Journal of Feminist Geography*, n° 1, vol. 12, p. 95-111.
- WRIGHT M. [1999], "The Dialectics of Still Life: Murder, Women and Maquiladoras", in *Public Culture*, n° 11, vol. 3, p. 453-474.



## **Les nouveaux habits du tabou de la virginité féminine en Algérie : œuvres et témoignages d'écrivaines algériennes et franco-algériennes d'expression française**

*Charpentier Isabelle\**

Cristallisant des enjeux sociologiques et anthropologiques complexes liés aux rapports de genre et à la codification des âges sociaux, la sacralisation de la virginité féminine demeure encore prégnante en Algérie, malgré un contexte indéniable de (lentes) transformations socioculturelles. Elle persiste à constituer l'un des aspects de la socialisation de la sexualité et, plus spécifiquement, du contrôle religieux et surtout familial/social de la sexualité féminine : encore souvent confisquée dès la puberté, cette dernière est posée comme illicite et transgressive lorsqu'elle s'exprime en dehors du cadre conjugal.

À la suite des pamphlets pionniers de la militante féministe Fadela M'Rabet au milieu des années 1960 [1965 ; 1967], nombreuses sont les écrivaines algériennes et franco-algériennes d'expression française<sup>1</sup> à briser le silence longtemps imposé sur ce tabou. On notera pour ces dernières que les seules qui seront considérées ici sont celles qui, l'ayant quitté pour s'établir en France, ont vécu un temps long en Algérie, l'idée étant de les distinguer des écrivaines dites « beurs », nées en France d'un ou deux parents algériens, qui n'ont jamais eu de contact direct avec leur pays d'origine. Les prises de parole de ces écrivaines leur valent parfois d'être accusées dans leur pays d'origine de diffuser des stéréotypes occidentalocentrés sur le statut – évidemment non homogène – des femmes dans les cultures musulmanes, et d'activer l'islamophobie. Cette remarque est d'autant plus importante que l'Algérie a été confrontée, pendant les années 1990, à la violence islamiste. Fréquemment dénommée la « décennie noire » ou la « décennie du terrorisme », cette période débute en 1991, lorsque le Front islamique du salut (FIS) s'impose dans le champ politique à la faveur

---

\* Maître de conférences en science politique, Université de Versailles-Saint-Quentin. Chercheuse associée au CSE (CNRS – EHESS).

1. Le thème de la virginité est également récurrent dans la littérature contemporaine écrite par des femmes dans les deux autres pays du Maghreb, la Tunisie et le Maroc [Charpentier, 2010a, 2010b, 2010c].

des premières élections législatives démocratiques depuis l'indépendance du pays. Craignant une large victoire de cette formation politico-religieuse radicale militant pour la création d'un État islamique, le parti unique de gouvernement, le FLN, affaibli et décrédibilisé, annule les élections après les résultats du premier tour, avant de proclamer l'état d'urgence. Le Haut Comité d'État (HCE) soutenu par l'armée interdit le FIS et en arrête de nombreux membres. Cette décision et l'assassinat en juin 1992 de Mohammed Boudiaf marquent le début d'une vague de violences menées par différents groupes de guérilla islamiste – Mouvement islamique armé (MIA), Groupe islamique armé (GIA) – qui prennent pour cibles les représentants des autorités gouvernementales puis, à partir de 1993, les populations civiles. Selon les sources, ce conflit a fait entre 150 000 et 200 000 victimes, dont de nombreux/ses intellectuel(le)s francophones – journalistes, écrivain(e)s, universitaires, enseignant(e)s... Dans l'espace littéraire algérien, tant de la part d'auteur(e)s consacré(e)s que d'une nouvelle génération d'écrivain(e)s, il a occasionné une importante vague d'écrits, (faussement) homogénéisés sous le label de « littérature de l'urgence », rapportant les drames et les traumatismes liés aux massacres [Mokhtari, 2002 ; Bonn, Boualit, 1999 ; Redouane, Mokaddem, 1999 ; Stora, 1999].

Malgré cette menace, et dans un contexte d'émergence de la création littéraire féminine donnant la part belle à l'expression de soi et du corps, intrinsèquement subversive dans le contexte culturel arabo-musulman traditionnel [Détrez, 2009 ; Gadant, 1989], des auteures aussi diverses que Maïssa Bey, Hawa Djabali, Assia Djebar, Houria Kadra-Hadjadji, Leïla Marouane ou encore Malika Mokeddem ont ainsi, parmi d'autres, contribué à mettre en lumière les formes souvent violentes, matérielles ou symboliques, de la socialisation genrée traditionnelle et des dominations qui ont pesé ou pèsent encore sur la sexualité des femmes, notamment des plus jeunes, dans une société patriarcale. Nées entre le milieu des années 1930 et le début des années 1980, souvent (très) diplômées, ces femmes occupent, parallèlement à leurs activités d'écriture, des positions socioprofessionnelles élevées (universitaires, journalistes, avocates, médecins...). Dans leurs récits en langue française, souvent autofictionnels et, pour l'essentiel, publiés en France, elles évoquent la question de la virginité des adolescentes – et ses frontières mouvantes – ainsi que les enjeux et fantasmes qui la sous-tendent.

Précisons que même s'il n'existe pas d'enquêtes sociologiques sur ces représentations, des indices concordants suggèrent que les rapports entretenus par les Algériennes à l'interdit de la virginité varient sensiblement selon leurs origines sociales, leur résidence en milieu urbain ou rural, leur âge, leur niveau d'études, leur degré de conviction ou de pratique religieuse, ou encore leur situation familiale, économique et professionnelle. S'il ne s'agit donc nullement ici d'universaliser les expériences mises en récit, de manière plus ou moins romancée, par quelques femmes culturellement dotées, qui disposent des ressources suffisantes pour consacrer une part variable de leur temps à l'écriture et à la publication de leurs livres, il paraît en revanche heuristique de considérer ces « traces » littéraires

comme un matériau – l'un des seuls disponibles sur ce thème – à objectiver sociologiquement.

Ce sont tant ces stratégies de subversion des assignations genrées traditionnelles que leurs mises réflexives en récit que nous proposons d'éclairer, en prenant appui sur quelques œuvres des écrivaines algériennes et franco-algériennes précitées, ainsi que sur les entretiens sociologiques inédits (parfois anonymés à leur demande) que certaines nous ont accordés<sup>2</sup>. Lorsque de besoin, ces matériaux seront mis en perspective avec des travaux anthropologiques ou des données statistiques qui permettent d'en éclairer les contextes et les enjeux.

Les écrivaines rappellent que le tabou de la virginité s'inscrit au cœur du système de valeurs dont le code de l'honneur (*horma*) constitue le point nodal, en particulier lors des transactions matrimoniales entre clans. Toutefois, malgré l'ancienneté et la permanence de la socialisation aux valeurs et pratiques traditionnelles, la sacralisation de la virginité semble de plus en plus souvent ressentie par les femmes non comme un choix dicté par une conviction personnelle, mais comme une contrainte sociale, et ce d'autant plus nettement qu'elles sont diplômées, actives, citadines et plus longtemps célibataires. Émerge dès lors une revendication (encore timide) d'autonomisation pour les jeunes femmes. Des résistances et contournements des normes sexuelles dominantes se déploient, dont témoignent les écrivaines, qui font écho du développement clandestin d'une sexualité féminine pré-nuptiale, non sans risque cependant, car outre la pratique des répudiations, persiste en Algérie une tradition de « crimes d'honneur ». D'où le recours de plus en plus courant de certaines jeunes Algériennes à une opération pourtant profondément ambivalente : l'hyméoplastie. Si les écrivaines n'occultent en rien ces réalités douloureuses dans leurs œuvres fictionnelles ou autobiographiques, elles cherchent aussi à s'éloigner des stéréotypes misérabilistes, en valorisant des héroïnes qui s'insurgent radicalement – avec une fortune variable – contre l'ordre patriarcal.

## Des évolutions socioculturelles favorables à l'évolution des représentations ?

Afin de remettre le débat en perspective, il convient d'évoquer les évolutions démographiques que connaît la société algérienne : certaines jouent en effet un rôle crucial dans la transformation des rapports de genre, notamment dans l'émergence progressive d'une sexualité des filles en dehors du mariage, telles la progression des niveaux féminins d'instruction et d'activité, l'augmentation de l'âge moyen des filles au mariage et l'apparition progressive du célibat féminin.

---

2. Ces entretiens ont été réalisés de décembre 2006 à janvier 2011 dans le cadre du réseau de recherche international pluridisciplinaire « Femmes, Maghreb et écriture », placé de 2005 à 2008 sous la direction de C. Détrez (ENS LSH de Lyon) – FSP France Maghreb – MSH. L'analyse présentée ici se fonde sur une partie du corpus d'entretiens effectués en Algérie et en France.

### *Progression des niveaux féminins d'instruction et d'emploi*

Il faut d'abord rappeler que le niveau d'instruction féminin en Algérie progresse de manière lente mais continue depuis plus de quatre décennies. Dans les années 1950-1960 en effet, la scolarisation des jeunes Algériennes, déjà faible auparavant, décroît fortement quand elles atteignent l'âge de la puberté : ainsi, en 1954, moins d'une fille âgée de 6 à 14 ans sur dix (9,5 %) est scolarisée, contre moins d'un garçon du même âge sur quatre (23,5 %). En 1966, ces proportions ont considérablement augmenté, pour les filles surtout, même si des écarts très importants subsistent entre les sexes. Plus du tiers (36,9 %) des fillettes sont dorénavant scolarisées, contre plus de la moitié (56,8 %) des garçons. Toutefois, passé l'enseignement dit « fondamental », l'effectif féminin chute drastiquement dans les collèges et les lycées, où les filles ne représentent plus qu'environ un élève sur dix [Kateb, 2001a, p. 9 ; Sadou, 2007]. La situation est particulièrement difficile en milieu rural, où nombre de parents (en particulier de mères) considèrent que les études sont inutiles (voire contre-productives) pour trouver un mari – ce qui, statistiquement au moins, demeure avéré aujourd'hui : cf. *infra* –, et que le trajet sans surveillance, parfois (très) conséquent, entre l'école et le domicile peut s'avérer dangereux pour la préservation de la « vertu » des adolescentes « vulnérables ». La claustration reste donc communément la solution la plus « sûre » jusqu'au mariage, qui doit intervenir le plus tôt possible, sous peine de « malheur ». Toute sortie, posée comme « à risque » par définition même, est étroitement contrôlée et surveillée, même (surtout ?) lorsqu'il s'agit pour les jeunes filles d'aller à l'école. Ainsi Assia Djebbar, elle-même fille d'un instituteur « indigène » francophone qui l'a poussée aux études, peut-elle écrire dans le premier volet autobiographique de son « quatuor algérien » *L'Amour, la fantasia* : « Dès le premier jour où une fillette "sort" pour apprendre l'alphabet, les voisins prennent le regard matois de ceux qui s'apitoient dix ou quinze ans à l'avance : sur le père audacieux, sur le frère inconséquent. Le malheur fondra inmanquablement sur eux. Toute vierge savante saura écrire, écrira à coup sûr "la" lettre. Viendra l'heure pour elle où l'amour qui s'écrit est plus dangereux que l'amour séquestré » [1985, p. 11]. La même crainte est décrite par l'universitaire Houria Kadra-Hadjadji dans son unique roman autobiographique exutoire *Oumelkheir*, écrit à l'âge de 63 ans et publié à Alger en 1989. Levant l'autocensure en recourant à la troisième personne du singulier, elle y exorcise les souvenirs écrasants et trop longtemps refoulés d'une enfance et d'une adolescence étouffées, passées de 1940 à 1956 dans la région rurale des Hauts-Plateaux de l'Ouest algérien, pour raconter la trajectoire d'une jeune fille, héroïne principale dont le prénom constitue le titre éponyme du récit. Contre les médisances et les ragots des femmes du clan, qui trouvent l'idée non seulement absurde mais dangereuse, le père de l'héroïne, conservateur mais éclairé, tient absolument à scolariser tous ses enfants, filles comprises. L'aînée de la fratrie, Oumelkheir, fréquente ainsi, non voilée, l'école primaire, le collège de Tiaret, puis un lycée français mixte. Dans cette société traditionnelle où les femmes analphabètes voilent leurs filles dès l'âge de 12 ans, les vouent au mariage et à la procréation dans la soumission absolue [*tâ'a*] et le



silence, l'adolescente est considérée dès lors par les aînées comme une fille perdue, une dévergondée. Elle est en proie, dès son plus jeune âge, à une hostilité sourde mais permanente de la part des femmes du clan : « Comment avec le corps qu'elle a, on la laisse sortir sans voile ? ! [...] École ou pas école, quand une fille a le corps d'une femme, quand elle a ses règles, il faut l'enfermer. Une fille qui exhibe ses seins et ses fesses dans la rue, devant les hommes, c'est une honte, c'est un scandale », s'indignent ainsi les aînées [1989, p. 12].

Pour la période récente, un faisceau d'indices concordants laisse supposer que les rapports entretenus par les Algériennes à la virginité pourraient sensiblement évoluer, en lien avec les changements structurels affectant le contexte socioculturel et économique du pays. D'abord, le niveau d'instruction et le taux de scolarisation des filles ont continué à s'élever régulièrement depuis les années 1960, même s'ils demeurent encore relatifs et disparates selon les zones d'habitation rurales ou urbaines, les *wilayas* et les milieux sociaux. Ainsi, lors du recensement de 1998, quatre Algériennes de 6 à 14 ans sur cinq (80,7 %) sont scolarisées – soit vingt-sept fois plus qu'en 1936 (3 %), dix-huit fois plus qu'en 1948 (4,5 %), dix fois plus qu'en 1954 (8,4 %) et plus de deux fois plus qu'en 1966 [Kateb, 2000, p. 30] – mais un écart sensible subsiste avec les garçons du même âge, qui sont 85,2 % dans ce cas. « Au recensement de 1954, la proportion de femmes ne sachant ni lire ni écrire représente 95,4 % de la population féminine totale (les hommes sont analphabètes à 86,3 %) » [*Ibid.*]. En 2004, le taux d'analphabétisme des femmes a nettement reculé, même s'il reste élevé : dans la population âgée de 10 ans et plus, plus du tiers (37,7 %) des femmes se déclare analphabète (22,6 % des hommes). Il est important de noter pour cet indicateur que les écarts se réduisent nettement dans les jeunes générations, puisque si l'écrasante majorité des femmes âgées de plus de 60 ans est analphabète (94,2 %), la proportion tombe à environ une sur dix (11,8 %) parmi les 15-24 ans. Plus du quart (28,1 %) dit détenir un niveau d'instruction primaire (31,7 % des hommes), 17,1 % un niveau moyen (24,1 % des hommes), 12,1 % un niveau d'étude secondaire (14,7 % des hommes), et enfin 3,6 % sont diplômées du supérieur (4,9 % des hommes) [ONS, 2011]. En outre, depuis le début des années 1990, la proportion de filles dans l'enseignement secondaire et supérieur est nettement plus importante que celle des garçons. En 2004, on compte ainsi à l'université 69 étudiants pour 100 étudiantes, alors que le *ratio* était de 331 contre 100 en 1976. Le nombre de diplômées du supérieur, multiplié par quinze durant les vingt dernières années, dépasse dès 1998 celui de leurs homologues masculins. Plus de 60 000 nouvelles algériennes décrochent depuis lors des titres universitaires chaque année. On soulignera en outre que les filles prolongent davantage leurs études dans le secondaire et le supérieur, et que leur réussite scolaire primaire, secondaire et universitaire est largement meilleure que celle des garçons (de 6 points plus élevée en 2005 pour le Brevet d'enseignement fondamental et pour le baccalauréat, de 36 points pour les diplômes du supérieur en 2004) [Kateb, 2001a, p. 2, 9 ; 2001b, p. 95-110]. Au-delà de ces données générales encourageantes, il convient néanmoins de noter que des disparités de genre subsistent selon les *wilayas* et les

milieux sociaux : ainsi, de manière encore persistante à la fin des années 1990, le taux de scolarisation des filles de plus de 14 ans commence-t-il à chuter nettement dans les milieux sociaux défavorisés, où les adolescentes se préparent pour le mariage [Sadou, 2007, p. 124-125].

Cette tendance largement amorcée à une prolongation de la durée des études féminines et à l'affirmation des performances scolaires des filles dans le secondaire et le supérieur ne leur garantit en rien de trouver ensuite un emploi (qualifié) et ne leur permet pas, *in fine*, d'assurer leur autonomie financière. Fin 2009, le taux d'activité de la population âgée de 15 ans et plus est de 41,4 % : 68,7 % pour les hommes et 13,9 % pour les femmes. Ces dernières ne représentent que 15,3 % de la population active occupée au sens du Bureau international du travail, ce qui est peu même si cela représente une progression par rapport aux 2 % de 1954 [Kateb, 2000, p. 29-30]. Les Algériennes sont en outre au moins trois fois plus touchées par le chômage que les hommes, alors même que les actives occupées sont, en moyenne, plus instruites que leurs homologues masculins. Le taux d'emploi des femmes de 15 ans et plus est de seulement 11,4 %. 17 % des actives occupées sont titulaires d'un diplôme universitaire, soit trois fois plus que les actifs occupés – à noter que ce chiffre peut aussi signifier une sursélection scolaire des femmes pour l'accès à des emplois même peu qualifiés. Mais quand elles travaillent, les Algériennes occupent plus souvent des postes à responsabilité que les hommes : ainsi, en 1996, 13,3 % sont cadres supérieures (contre 5,2 % des hommes), un quart sont cadres moyens (un homme sur dix). En moyenne, un peu moins de 40 % des actives, essentiellement concentrées dans les grandes villes, occupent donc des postes d'encadrement (contre moins de 16 % des actifs). Un peu plus de la moitié (51 %) des Algériennes actives occupées sont célibataires, mais environ un tiers d'entre elles abandonnent leur emploi, souvent à la demande de leur époux, quand elles se marient aux alentours de la trentaine [Kateb, 2001a : 2004, p. 129-144]. Il faut surtout souligner que l'instruction et l'insertion féminine sur le marché du travail, si elles constituent indéniablement une évolution sociale majeure, n'augmentent pas la probabilité pour une femme de se marier, bien au contraire, pas plus qu'elles ne garantissent, aujourd'hui comme hier, une homogamie sociale et intellectuelle en cas d'union, y compris pour les générations de femmes nées après la décolonisation. L'ethnologue A. Sayad a par ailleurs montré les réticences de générations de mères analphabètes ou faiblement scolarisées à choisir pour leurs fils des épouses « trop » instruites [Sayad, 2006]. Il ne s'agit donc pas (encore ?) d'investissements rentables sur le marché matrimonial [Ouadah-Bedidi, 2005].

### *Une entrée en union plus tardive... ou inexistante*

En raison de l'élévation globale du niveau d'instruction féminin, mais aussi des difficultés d'insertion sociale et économique (exode rural<sup>3</sup>, pénurie de

---

3. En 2005, deux Algériens sur cinq vivaient en zone rurale, contre trois sur quatre trente ans plus tôt.

logements<sup>4</sup>, chômage, faiblesse du taux d'activité féminine et du pouvoir d'achat), l'âge moyen des femmes au mariage augmente régulièrement en Algérie<sup>5</sup>. Il est ainsi passé de 17 ans et 6 mois en 1911 à 18 ans et 3 mois en 1966 [Kateb, 2000, p. 15], pour s'établir à 29 ans et 8 mois en 2006 [Hammouda et Cherfi Feroukhi, 2009, p. 6 ; Addi, 1999 ; Rebzani, 1997], même si, là encore, persistent des disparités importantes selon le capital culturel certifié scolairement (l'âge moyen au mariage des Algériennes les plus diplômées est de 33,3 ans [Hammouda, Cherfi Feroukhi, 2009, p. 8]) et la zone d'habitation urbaine ou rurale – qui demeurent en la matière les deux variables les plus discriminantes sociologiquement. En outre, des éléments laissent à penser que les mariages « tardifs » sont vécus, dans de nombreux cas, comme davantage subis que souhaités, au moins parmi les moins diplômées. Ainsi, en 2002, plus des deux tiers (69,2 %) des Algériennes de 15 à 49 ans interrogées ont estimé que l'âge « idéal » pour le mariage des filles était inférieur à 25 ans [ONS, 2004]. Seules celles ayant un niveau d'instruction secondaire et supérieur se sont prononcées (mais encore, seulement à 58,4 %) pour un âge plus avancé. Les célibataires âgées de 15 à 29 ans ont, pour leur part, majoritairement répondu qu'en moyenne, l'âge « idéal » des femmes au mariage serait de 22 ans et celui des hommes de 27 ans – ce qui montre au passage que, contrairement à une idée reçue, l'écart d'âge entre conjoints au profit de l'époux est perçu comme souhaitable par de nombreuses femmes – tandis que parmi cette cohorte, près de 40 % des femmes ayant un niveau d'instruction supérieur ont situé l'âge « idéal » pour le mariage des femmes à 30 ans et plus [*op. cit.*]. Ainsi, l'âge effectif au premier mariage enregistré par les services statistiques est-il plus élevé que celui généralement souhaité par une majorité de femmes en âge de se marier ou déjà mariées. Ce type de données semble donc à interpréter avec précaution afin d'éviter tout ethnocentrisme. En raison notamment du contexte économique, mais surtout de la rémanence des structures patriarcales, un indicateur qui pourrait témoigner, d'un point de vue occidental-centré, d'une amélioration de la situation des femmes (à l'instar de l'élévation de leur âge moyen au mariage) peut en réalité dissimuler des frustrations effectives et des situations non voulues, y compris par des diplômées du secondaire et du supérieur, enclines au pragmatisme en raison de représentations sociales têtues...

Car, comme l'ont affirmé au cours de notre enquête plusieurs écrivaines non mariées, si le célibat féminin – en particulier au-delà de 30 ans [Ouadah-Bedidi, 2005] – progresse depuis une dizaine d'années dans les quartiers aisés de la capitale parmi les (rares) diplômées actives – on constate même un taux de célibat dit « définitif » non négligeable chez les diplômées du supérieur<sup>6</sup> –, il demeure beaucoup moins toléré socialement que le célibat masculin, en particulier dans les

4. Il faut rappeler qu'entre 1954 et 1997, la population algérienne a été multipliée par 3,5 et le taux de fécondité, s'il a baissé, reste toujours très élevé, la contraception demeurant peu répandue, au moins dans les premières années de mariage.

5. Juridiquement, l'âge légal au mariage a en outre été prorogé à 19 ans pour les deux sexes par une ordonnance de 2005 modifiant le Code de la famille algérien.

6. Ainsi, en 2008, plus du tiers des diplômées du supérieur de 40 à 44 ans demeurent célibataires, contre 12,8 % des femmes de la même classe d'âge, tous niveaux d'instruction confondus (4 % pour les

zones rurales de l'intérieur du pays et dans les milieux populaires urbains, souvent issus de l'exode rural, où le poids de la « grande famille » reste encore très prégnant. Souvent vécue dans la honte quand elle est subie, pas toujours facile à assumer lorsqu'elle est choisie, cette situation familiale génère de nombreuses difficultés socio-familiales pour les femmes et crée des contraintes multiples, qui constituent autant de défis à relever [Charpentier, 2012]. Le célibat d'un des enfants (en particulier s'il s'agit d'une fille) est considéré comme problématique dans nombre de familles algériennes car le mariage, s'il permet la reproduction du clan, socialise aussi les pulsions sexuelles dans un cadre licite. Limiter exclusivement la sexualité socialement légitime au cadre conjugal [*nikâh*] permet de maîtriser des comportements individuels qui seraient potentiellement « désordonnés » s'ils n'étaient pas contrôlés par la communauté. De fait, outre les reproches familiaux récurrents, les célibataires actives, bénéficiant d'une autonomie (notamment financière) relative, connaissent diverses difficultés concrètes dans les activités ordinaires de leur vie quotidienne. Une fois un logement locatif trouvé non sans mal, elles sont encore souvent étroitement surveillées par le voisinage, qui les soupçonne promptement d'être de « mœurs légères ». Enquêtant auprès d'exilé(e)s algérien(ne)s ayant quitté leur pays pour la France ou le Canada pendant la « décennie noire » des années 1990, Myriam Hachimi Alaoui rapporte que dans les mois ayant précédé leur départ, le quotidien de nombreuses Algériennes célibataires s'est considérablement dégradé compte tenu du climat rigoriste qui régnait alors, ce qui a pu précipiter le départ de certaines femmes qui se sentaient plus menacées encore qu'auparavant. Les témoignages rapportés permettent d'éclairer les cadres sociaux de l'injonction à la chasteté : les femmes vivant seules – célibataires, divorcées ou veuves – nous ont décrit l'hostilité à leur égard qui s'est brutalement accentuée dans les années quatre-vingt-dix. Qu'elles soient cadres, fonctionnaires ou salariées, ces femmes avaient réussi, non sans avoir à affronter de nombreuses batailles, à élargir les frontières qui limitaient leur indépendance. Être une femme et vivre seule (ce qui signifie sans homme dans la famille), c'était s'exposer au jugement de la société et parfois même à celui de sa famille. C'est ce qui ressort par exemple des propos de Madame Bachaiï qui se souvient des nombreuses stratégies qu'elle devait déployer pour préserver sa réputation : « En 1980, j'ai eu un logement et c'était assez difficile. On s'en rend compte dans plein de petits trucs du quotidien. C'est tout bête, par exemple, un plombier. On ne peut pas ramener un plombier chez soi quand on est seule. C'est une suspicion, un environnement hostile, on finit toujours par vous faire sentir que ce n'est pas votre place. (Madame Bachaiï, née en 1952, cadre, installée à Paris depuis 1994, à la recherche d'un emploi) » [2007, p. 58].

Vingt-six ans plus tard, le quotidien des femmes seules ne semble guère plus aisé en Algérie, si l'on en croit le témoignage d'une journaliste et écrivaine

---

hommes). Contrairement aux hommes, dont les moins instruits sont, pour des raisons économiques, ceux qui se marient le plus tard, ce sont les femmes les plus diplômées qui convolent le plus tardivement [Hammouda, Cherfi Feroukhi. 2009, p. 2, 5, 12].

célibataire elle aussi, originaire de Tébessa dans l'extrême est du pays. S'exprimant sous couvert d'anonymat en novembre 2006, elle évoque les multiples restrictions de liberté auxquelles elle doit faire face : « Une femme seule est obligatoirement une pute. Je ne peux rien faire seule, même pas aller au cinéma [...], je ne peux pas recevoir d'hommes en dehors de mon père et de mes frères, je ne peux pas rentrer tard, je ne peux pas m'habiller trop sexy... [...] Et ce n'est pas juste à cause des islamistes radicaux. Eux, ils ont poussé la violence contre les Algériennes jusqu'à l'horreur, mais ils avaient déjà le terrain balisé par la violence des textes juridiques comme le Code de la famille qui s'inspire directement de la *chari'â*, la loi islamique, et par la violence des traditions. [...] Le "qu'en dira-t-on" est redoutable, c'est une torture. »

Toutefois, sous l'effet conjugué des différents facteurs socioculturels évoqués, des résistances et contournements ambigus des normes sexuelles dominantes se déploient, dont témoignent les écrivaines, qui font écho du développement très progressif (dans l'illégalité et la clandestinité) d'une sexualité féminine plus ou moins précoce en dehors du (ou antérieure au) mariage, subversive mais non sans risque.

### **L'émergence clandestine d'une sexualité féminine hors/avant le mariage à rentabilité incertaine**

Des pratiques pré-nuptiales transgressives marquent l'accès « par effraction » de certaines jeunes femmes à la sexualité, à distance du regard et de l'encadrement de la parenté et des aîné(e)s. Pour autant, à travers elles, c'est aussi le risque de perdre sa virginité avant l'union matrimoniale qui augmente – tout comme celui, infamant, d'une grossesse hors mariage<sup>7</sup>. En effet, les femmes non mariées mais depuis longtemps sorties de l'adolescence sont de plus en plus fréquemment confrontées à un dilemme entre l'épanouissement de leurs désirs (et ceux de leurs partenaires) et la crainte du déshonneur. S'affranchissant (au moins partiellement et dans l'ambivalence) du carcan de la tradition et de ses interdits, du poids de la famille et de la religion, certaines jeunes femmes « aménagent » en secret, parfois dans la honte et la culpabilité, leur chasteté : ayant intériorisé dès l'enfance le caractère sacré de la virginité, le stigmate que sa perte représente et la loyauté due aux valeurs communautaires, certaines acceptent des pratiques sexuelles substitutives à la pénétration vaginale, qui présentent toutes l'avantage de préserver la fragile membrane : « l'amour en gardant la culotte à condition que ça ne passe pas au travers » ou encore « l'amour par derrière », comme le précise l'une des jeunes romancières interrogées au cours de notre enquête, qui estime que la sodomie, bien que proscrite [*hâram*] par le droit musulman [*fiqh*] y compris au sein des couples mariés, est « une pratique très répandue chez les jeunes filles pour préserver l'hymen tout en vivant une sexualité avant qu'elles ne se marient ».

7. Selon A. Sayad, entre 1977 et 1990, le nombre de mères célibataires en Algérie aurait été multiplié par quatre, passant de 30 000 à 120 000 [Sayad, 2006].

On trouve plusieurs adeptes de tels comportements (présentés comme « faussement libérés ») dans la galerie de portraits féminins que dresse la romancière Leïla Marouane dans *La Vie sexuelle d'un islamiste* (2007) à l'occasion des rencontres auxquelles elle expose Mohamed, son anti-héros bigot, célibataire inhibé, encore vierge à 40 ans et avide de nouveaux plaisirs.

Ces pratiques sexuelles demeurent bien sûr clandestines – elles supposent notamment de trouver un lieu discret, l'escapade à l'hôtel étant impossible en Algérie, les couples étant tenus de présenter à la réception un livret de famille attestant le mariage pour pouvoir prendre une chambre – et les jeunes filles qui s'y adonnent craignent d'être stigmatisées, si l'on en croit les témoignages des écrivaines interrogées au cours de notre enquête. Ainsi, dans un entretien réalisé lors d'une visite à Paris en février 2007 à l'occasion du Maghreb des livres, une romancière « libérale » résidant en Algérie raconte cette anecdote à propos de l'un de ses fils : « Maintenant, dans les couples, il y a des aventures avant le mariage, mais ça, c'est encore tabou... Mon fils, il a connu beaucoup de filles... Il les ramenait à la maison quand je n'y étais pas. Pas devant moi, jamais. Et pourtant, il sait que je... C'est elles aussi qui ne voulaient pas... être jugées. Je savais qu'il sortait avec des filles, il m'a jamais dit : "j'ai ramené une fille à la maison", alors qu'il savait très bien qu'il pouvait le faire, quoi. Mais... ça, ce n'est pas encore trop... justement à cause de la virginité ».

L'importance quantitative réelle de tels comportements pré-nuptiaux demeure cependant très difficile à évaluer, puisqu'il n'existe pas d'enquête sociologique sur les pratiques sexuelles en Algérie : malgré la multiplication, dans la majorité des sociétés musulmanes en transition – du Maghreb et au-delà – des discours sanitaires en vue d'assurer une prévention en matière de transmission du VIH, perdurent en effet des usages sociaux et politiques du sida par les pouvoirs conservateurs et les traditionalistes religieux, portés à la valorisation de l'abstinence et de la fidélité, et à la stigmatisation du « vagabondage sexuel » et de la « débauche ». Malgré l'épidémie et les considérations sanitaires, il existe donc de fortes réticences à encourager des enquêtes visant à investiguer les pratiques sexuelles en dehors de toute considération morale, cette première étape risquant inévitablement de déboucher sur le constat chiffré de l'importance des comportements perçus comme illicites. Dans un tel contexte, il apparaît donc hasardeux d'évaluer l'ampleur de l'activité sexuelle féminine pré-maritale.

Il faut souligner que les jeunes filles qui ont une sexualité avant le mariage tout en préservant leur hymen se montrent *in fine* respectueuses du tabou principal et se conforment en cela aux exigences de leur environnement social et religieux. Cette entrée dans la sexualité par des pratiques non vaginales, où elles peuvent trouver du plaisir tout en préservant leur premier capital sur le marché matrimonial, présente aussi l'intérêt de satisfaire un partenaire avec lequel elles espèrent une relation plus institutionnalisée, et de le faire « patienter ». En ce sens, un tel compromis est parfois envisagé par les femmes comme un élément important de leurs stratégies matrimoniales.

Toutefois, il n'est pas sans risque et sa « rentabilité » n'est pas garantie : en effet, certains hommes voient dans ces « aménagements » avec la chasteté une preuve de la « légèreté » de leur partenaire et/ou une ruse féminine pour les contraindre au mariage. La tactique peut alors s'avérer contre-productive. Ainsi, la protagoniste du premier roman de Leïla Marouane, *La Fille de la Casbah* (1996), décide-t-elle de sacrifier sa virginité dans l'espoir d'un mariage qui lui permettrait de gravir l'échelle sociale. Une fois l'acte consommé, elle voit pourtant ses illusions s'envoler. De même, une romancière interrogée au cours de notre enquête, célibataire âgée de 25 ans, travaillant mais vivant toujours chez ses parents, explique en entretien qu'elle a fréquenté pendant plusieurs mois un collègue de travail de son âge, avec qui elle a eu des relations sexuelles, avant qu'il lui signifie que pour cette raison même, il n'envisageait pas de l'épouser. Sous couvert d'anonymat, elle déclare, désabusée : « Les garçons fréquentent des filles, mais sans être amoureux. [...] À cause du "qu'en-dira-t-on", ils ne les présentent pas à leurs parents. S'ils flirtent juste, pas de problème. Mais s'ils veulent aller plus loin et faire l'amour avec elles, c'est qu'ils pensent que les filles sont quelconques, qu'ils ne les aiment pas. Pour eux, ce sont des objets, des chiennes, des putes... Toutes ces filles qui couchent, c'est des *zinâ*<sup>8</sup>, des putes qui ne valent rien. Mais elles, elles croient coucher avec leur futur mari ! [...] Les hommes musulmans peuvent, malgré les recommandations du Coran, baiser la terre entière. Mais ils veulent une femme pure, ils ne peuvent pas épouser une fille qui n'est pas vierge, ils veulent être le seul. Ils n'ont pas envie de passer leurs nuits à imaginer le nombre de ses conquêtes. [...] Ils pensent aussi qu'une fille qui ne sait pas contrôler ses pulsions avant le mariage ne saura pas le faire après ! Du coup, si elle fait l'amour avec son ami hors mariage, c'est la preuve que c'est une future épouse infidèle... [...] Ils sont hypocrites. Même s'ils ne pratiquent pas, ils disent qu'ils sont croyants. [...] Que la femme de 30 ans n'ait toujours pas eu d'activité sexuelle, ce n'est pas normal. Je suppose que beaucoup de filles veulent perdre leur virginité, mais quand elles voient le sort qui leur est réservé... pas de respect... elles sont marginalisées. Le seul ticket, c'est le mariage. »

Dans son roman *Des rêves et des assassins*, publié chez Grasset en 1995, Malika Mokeddem souligne qu'en cette matière, le niveau de diplôme des hommes et des femmes concernés ne constitue pas une ressource efficiente face au poids de traditions ancestrales sacralisées. Sa protagoniste, Kenza, est étudiante dans l'Algérie post-indépendance. Amoureuse de l'un de ses condisciples, Yacef, elle apprend que ce dernier est forcé d'accepter le mariage arrangé par ses parents et donc de la quitter. Kenza exprime ainsi son amertume rageuse : « Aucune femme n'est épargnée. Pas même les mieux loties d'entre nous, les étudiantes ! Combien sont-elles, celles que leurs amoureux quittent pour aller épouser des vierges soumises à la tradition ? Combien y en a-t-il de tentatives de suicide et de mélodrames

8. En droit musulman, le mot *zinâ* renvoie à la « fornication », soit les rapports sexuels hors du cadre conjugal. Synonymes de « désordre » [Boudhiba, 1975, p. 15-22, 44 ; Benkheira, 1997, p. 291, 304, 309-313], ils sont proscrits par le Coran en principe tant pour les hommes que pour les femmes. Par extension, *zinâ* renvoie aussi à la prostitution.

en cité universitaire ? Ces crises laissent les étudiantes anéanties. Diplômes en poche, et avenir devant elles, elles se sentent “finies” parce qu’un homme leur a pris leur virginité et les a trahies » [1995, p. 76]. L’absence de sang lors de la nuit de noces peut en effet entraîner des effets tragiques pour la jeune fille.

### **Les conséquences dramatiques de la perte de la virginité avant le mariage : suicides, répudiations et « crimes d’honneur »**

Le rejet social peut être radical et s’incarner dans un suicide, une répudiation<sup>9</sup> honteuse, qui signifie la mort sociale de la jeune fille, voire dans son meurtre pur et simple. Dans son quatrième roman, *La Jeune fille et la mère*, publié au Seuil en 2005, Leïla Marouane se fait l’écho de la première possibilité dramatique en racontant la trajectoire tragique de Djamila, qui grandit dans les années 1970 au sein d’une famille modeste traditionnelle dans un village rural du Sud algérien. En quête de liberté et d’émancipation, la jeune narratrice est excédée par les renoncements d’une mère violente et haineuse, sombrant peu à peu dans la folie. Figure de la résistance face à l’occupant français, agent de liaison du FLN, cette combattante a en effet abandonné ses idéaux de liberté et d’égalité à son retour du maquis pour se soumettre à un mari tyrannique, qui l’humilie, la bafoue et la bat. Maintes fois menacée de répudiation, subissant des coïts forcés, multipliant les grossesses à répétition émaillées de fausses couches, elle essuie aussi, résignée, le mépris de la maîtresse de son époux. Assignée depuis l’indépendance aux tâches domestiques et reproductrices, l’ancienne *moudjahida* est peu à peu devenue une machine à enfanter tous les dix mois, et s’est transformée en terrible marâtre, frustrée et amère. Depuis la tentative de viol de la part de son cousin dont la fillette a été victime à l’âge de cinq ans, et dont sa génitrice la rend seule responsable, sa mère ne qualifie plus désormais Djamila que de « chienne en chaleur » et de « craquelure de pisse » [*chegfet boul*]. Veillant de manière obsessionnelle sur la virginité de son aînée, elle vérifie régulièrement l’état de son hymen : « Elle [ma mère] m’auscultait munie d’une loupiotte à pile, qui m’humiliait, qui me mortifiait, à laquelle je ne m’étais jamais habituée [...] » [2005, p. 39]. Mettant régulièrement en garde Djamila, avec force menaces, conter les terribles conséquences (collectives) que la perte de sa virginité avant la nuit de noces entraînerait, sa mère n’a jamais toutefois prononcé le mot même : « [...] se souvenant de la menace que je représentais, sa cruauté n’avait pas de limite. [...] sa peur du dés-honneur était telle qu’elle me traitait parfois comme si j’avais été la fille de sa

9. Adopté en 1984 à la suite de plus de deux décennies de débats ayant opposé « modernistes » et « traditionalistes », le Code de la famille algérien s’appuie largement sur la *charia* islamique. Rebaptisé « code de l’infamie » par les féministes, il accorde notamment un droit de répudiation aux hommes (art. 48). Cette disposition n’a pas été abrogée par l’ordonnance de février 2005 portant amendement de ce Code, pas plus d’ailleurs que le tutorat matrimonial, qui interdit dans les faits aux femmes le libre choix de leur conjoint, ou que la polygamie, pourtant devenue résiduelle en Algérie, en particulier en zones urbaines. Les dernières statistiques du Ministère de la Justice algérien font état, pour l’année 2009, d’environ 2 000 cas de répudiations, le plus souvent pour cause de stérilité (réelle ou supposée) de l’épouse. L’égalité entre les sexes, pourtant proclamée dans l’article 29 de la Constitution algérienne, demeure donc, dans les faits, largement lettre morte.



pire ennemie. Tu la perds (ma mère usait d'un vocabulaire cru, un vocabulaire propre aux hommes, appris à leur contact, quand elle s'habillait et guerroyait comme eux, mais elle ne prononçait jamais le mot virginité), tu la perds, poursuivait-elle, et c'est la fin de nous, c'est la fin de tout, tu la perds, et ton père nous jette dans le désert, tu la perds et tes frères et sœurs seront des orphelins à la merci des vampires... Tu la perds et je t'égorge de mes propres mains, finissait-elle dans un grognement [...] » [2005, p. 39-40]. Pour étouffer le scandale et sauver la famille du déshonneur après qu'elle a été surprise s'offrant au jeune ébéniste du village, la seule solution envisagée est de marier Djamila de force avec le fils handicapé d'un notable local. Révoltée, la jeune fille n'a dès lors d'autre choix que de tenter de se suicider pour fuir cette perspective, et surtout les persécutions acharnées d'une mère bourreau, devenue sa principale ennemie.

Ainsi que le rappelle Malika Mokeddem dans son premier roman autobiographique publié chez Ramsay en 1990, *Les Hommes qui marchent*, « la virginité des filles, au soir de leurs noces, était un précepte absolu de la tradition. Celles qui le trahissaient se condamnaient à la répudiation immédiate, souvent à l'assassinat par le mâle le plus "courageux" de leur famille. Les femmes se chargeaient elles-mêmes de colporter nombre de ces drames pour terroriser les petites filles. Gare à celles qui fautaient » [1990, p. 51]. L'honneur masculin [*nif*] résidant essentiellement dans la chasteté des femmes dont il a la charge, le meurtre apparaît justifié si cet honneur est entamé – ou simplement menacé de l'être (atteinte à la *horma*). La jurisprudence algérienne considère alors souvent le contexte comme constituant des circonstances atténuantes pour le meurtrier. Dans son récit autobiographique *Une enfance singulière* (2003), la militante féministe Fadela M'Rabet se souvient qu'un homme de 45 ans a pu tuer sa sœur du même âge à coups de hache, simplement parce qu'il la soupçonnait d'avoir bafoué l'honneur de la famille [2003, p. 104]. Dans un autre récit autobiographique, *L'Amour, la fantasia*, Assia Djebar se fait également l'écho de cette tradition du crime d'honneur, toléré même en cas de simple présomption « d'inconduite » : « Il y avait dans nos villes [...] de nombreux pères ou frères devenus "justiciers" : le sang d'une vierge, fille ou sœur, avait été versé pour un billet glissé, pour un mot soupiré derrière les persiennes, pour une médisance... » [1985, p. 21]. L'une des romancières interrogées au cours de notre enquête, avocate originaire de la région kabyle de Tizi-Ouzou, se remémore, pour sa part, les menaces de son père, chauffeur routier : « mon père m'avait dit qu'il me pendrait à l'un de nos oliviers s'il apprenait que je sortais avec un garçon ». Enfin, et sans que ces exemples ne prétendent nullement être exhaustifs, on peut encore évoquer le premier roman de Maïssa Bey, publié en 1996 aux éditions Marsa, *Au commencement était la mer*. Il raconte l'histoire tragique de Nadia, jeune Algéroise de 18 ans, qui, en pleine guerre civile, tente de survivre dans la maison familiale où son frère aîné Djamel s'est radicalisé dans l'intégrisme religieux. En révolte contre le destin que sa famille veut lui imposer, la jeune fille aime secrètement Karim. Mais c'est sans compter l'intériorisation précoce par Djamel du caractère sacré du pouvoir que la nécessaire protection de la virginité de sa sœur cadette lui procure sur cette dernière. Ainsi que le rappelait déjà

Germaine Tillion, « dans toute la Méditerranée nord et sud, la virginité des filles est une affaire qui [...] concerne d'abord leur frère, et plus que les autres frères leur frère aîné. Un petit mâle de sept ans est ainsi déjà dressé à servir de chaperon à une ravissante adolescente dont il sait très exactement à quel genre de péril elle est exposée. Or, ce risque est présenté à l'enfant comme une cause de honte effroyable, qui doit précipiter dans l'abjection la totalité d'une famille pleine d'orgueil, éclaboussant même les glorieux ancêtres dans leurs tombeaux, et il est lui [...] personnellement comptable vis-à-vis du petit capital fort intime de la belle jeune fille qui est un peu sa servante, un peu sa mère, l'objet de son amour, de sa tyrannie, de sa jalousie... Bref : sa sœur » [1966, p. 113]. Dans le roman de Maïssa Bey, *Nadia meurt lapidée* par Djamel, lequel, se posant en gardien de la tradition et de la chasteté de sa sœur, venge dans le sang l'honneur bafoué du clan.

Face au déchaînement possible de la violence familiale, on comprend mieux dès lors que, craignant de trahir leur passé sexuel, les jeunes filles les moins « prudentes » puissent recourir aux opérations de réfection d'hymen.

### **Hymen perdu, hymen rénové : « réparer la nature » et... restaurer l'ordre patriarcal ?**

Recourir au subterfuge de l'hyménoplastie repose souvent sur ce qui demeure un non-choix absolu : ainsi que le souligne Leïla Marouane en entretien, « la jeune femme qui n'est plus vierge n'a pas d'autre choix que celui de mentir, sachant qu'un aveu pareil envoie chaque jour que Dieu fait des jeunes femmes dans le bannissement et l'opprobre ». Il convient donc de « réparer la nature », comme l'évoque à demi-mot dans un entretien réalisé en novembre 2006 à Oran, sous couvert d'anonymat, une poétesse : « Les gens sont... excusez-moi, ils sont arriérés, parce qu'on peut faire... mille façons, on peut faire n'importe quoi, après, le jour des noces, y'a plein... de techniques... la médecine et tout ça, on peut... vous savez ce que je veux dire... »

L'hyménoplastie consiste en la suture des séquelles hyménales. Pratiquée sous anesthésie locale, l'opération prend une vingtaine de minutes ; la réfection dure entre quelques jours et plusieurs semaines, selon le procédé et le type de fils utilisés, et doit provoquer en principe un saignement lors de la « première » pénétration. À cette technique médicalisée s'ajoute l'usage rémanent – et moins onéreux – de subterfuges ancestraux, tels l'introduction dans le vagin de foies de volaille ou le placement sous le drap de fines poches plastifiées contenant du sang de poulet. Comme cela nous a été rapporté lors de plusieurs entretiens avec des écrivaines, d'autres femmes vont jusqu'à utiliser des méthodes artisanales douloureuses en vue d'assécher le vagin et de fragiliser les muqueuses afin de saigner lors du coït.

Si ces procédés demeurent répandus, c'est que la réfection chirurgicale d'hymen, illégale, a par ailleurs un coût certain : pratiquée clandestinement essentiellement dans des cliniques et cabinets médicaux privés à Alger et à Oran, pour un prix variant entre 30 000 et 50 000 dinars (soit entre 310 et 515 €) par des sages-femmes

ou des médecins, l'hyménoplastie représente un secteur d'activité florissant et lucratif<sup>10</sup>. Outre l'information qu'elle nécessite et la honte qui l'accompagne, les conditions financières de possibilité d'une telle « rénovation » ne se répartissent donc pas socialement au hasard, ainsi que le confirme en entretien, sous couvert d'anonymat, une jeune romancière algérienne interrogée au cours de notre enquête : « En ville, on sait comment donner le change, les jeunes filles ont recours à des stratégies de ruse pour échapper à la fatalité, elles savent comment recourir à la réparation de l'hymen, certains médecins s'en sont faits une spécialité depuis 30 ans [...]. Mais elle est pratiquée plutôt par celles qui ont de l'argent et des connaissances. » D'autres témoignages laissent à penser que, « la virginité n'ayant pas de prix » si l'on souhaite se marier, les jeunes femmes se débrouillent souvent avec leurs amis pour parvenir à réunir la somme nécessaire.

On notera enfin que les gynécologues que l'on a eu l'occasion de rencontrer au cours de notre enquête, essentiellement des femmes, apparaissent déontologiquement très partagé(e)s quant à l'opération, entre celles et ceux qui acceptent de pratiquer cette intervention de chirurgie réparatrice lorsque les jeunes musulmanes sur le point de se marier semblent courir des risques physiques, et celles et ceux qui, souvent pour des raisons féministes, la rejettent catégoriquement, estimant qu'elle constitue une atteinte à la dignité et une maltraitance du corps « réifié » des femmes, toujours considérées comme éternelles fautives. Elles/ils refusent dès lors de cautionner l'entreprise patriarcale d'asservissement en participant à réparer les hymens déflorés. Certain(e)s insistent en outre sur le caractère moralement condamnable de tirer économiquement profit de la détresse des patientes. Sous couvert d'anonymat, l'une des romancières algériennes interrogée lors de notre enquête regrette pour sa part ces réticences. Même si elle déplore que le mariage soit fondé sur un mensonge, elle estime que l'acte est en lui-même profondément subversif, et va jusqu'à lui attribuer une vertu « révolutionnaire », plus importante pour la libération des femmes que la diffusion de la pilule contraceptive ; selon elle, la banalisation de l'opération entraînerait *ipso facto* une désacralisation et une dévaluation du fétiche devenu artificiellement « réparable », et déstabiliserait ainsi en profondeur l'ordre patriarcal. C'est ce qu'elle explique en entretien : « Quel bonheur [insistante] que la réfection de l'hymen soit maintenant quelque chose de courant en Algérie ! [...] Vous vous rendez compte qu'un mythe est en train de tomber ! C'est même plus important que la pilule ça ! [...] Je n'exagère pas. Vous imaginez, maintenant que les gens savent qu'on peut se refaire l'hymen, ça y est, c'est fini, y'a plus... Petit à petit, les garçons, même quand ils auront une fille entière le jour du mariage, ils peuvent se poser des questions... Bon, c'est vrai que moralement parlant, fonder sa vie de couple sur un mensonge, c'est

---

10. Même si elle est réprimée : en mars 2010, deux médecins et une sage-femme d'une clinique privée d'Alger ont ainsi été arrêtés parce qu'ils se livraient, de nuit, à des réfections d'hymen (ils en ont avoué une cinquantaine en deux ans) et à des avortements clandestins de mères célibataires, facturés 40 000 dinars (410 €). À noter que selon des enquêtes menées par des journalistes algériens, en dépit de l'interdiction générale posée par les articles 304, 305 et 306 du Code pénal (en dehors de cas thérapeutiques après autorisation administrative), on compterait environ 80 000 avortements clandestins par an en Algérie, et le phénomène serait en augmentation.

terrible, mais qu'importe si ça doit la sauver, la fille !!! [...] Ça, c'est la révolution en marche ! Je lisais la fois dernière, c'était dans *Le Monde, Le Monde* je crois... il y a des médecins qui y sont formellement opposés, parce qu'on ne peut pas rentrer dans le jeu de... Mais non... [...] Se faire refaire un hymen, [...] c'est surtout pour l'acte lui-même, pour le côté : "vous y attachez de l'importance, eh bien voilà. En deux points de suture, personne n'y verra que du feu". Donc ce mythe-là, il est en train de se désagréger... [...] Et moi, je pense que tous [insistante] les médecins devraient le faire. Systématiquement [rires] ! En disant : "si vous avez besoin, je suis là !" Pour bien montrer ! [...] Y'a des valeurs qui sont en train, vraiment, de vaciller. Moi, pour moi, c'est la révolution en marche, c'est beaucoup plus important que la pilule pour nous ! »

Certes, une sexualité féminine semble donc bien progressivement s'affirmer avant le mariage. Mais on peut aussi considérer que les nouvelles interactions sexuelles, *a priori* transgressives, qu'elle implique apparaissent profondément ambivalentes, dans la mesure où elles demeurent inscrites dans les formes instituées traditionnelles des rapports de genre hiérarchiques. Aucune des deux hypothèses précédemment évoquées (pratiques sexuelles sans défloration ou réfection d'hymen) n'évite en effet la violence symbolique et/ou physique. Toujours déterminées par les prescriptions sociales, les jeunes femmes ne sont pas en situation de se constituer – et d'affirmer – une sphère privée autonome, échappant à l'institution familiale et à la morale religieuse, où leur accès à la sexualité vaginale pénétrative serait totalement banalisé et indépendant du mariage, encore moins d'imposer plus largement le droit de disposer librement de leur corps. La plupart des femmes ayant une sexualité prémaritale secrète continuent par ces subterfuges, parfois « à leur corps défendant », de se conformer aux injonctions d'un ordre patriarcal plaçant l'impératif absolu de la virginité au cœur du dispositif de régulation de la sexualité féminine et de l'arrangement matrimonial. En ne contrevenant pas, finalement, à cette norme hégémonique, les pratiques interstitielles évoquées ne la remettent aucunement en cause et ne parviennent pas même à la fragiliser ; « aménagée », elle en sort recomposée, et peut-être renforcée [Charpentier, 2010b].

Pour ne pas clore ces réflexions, il convient de souligner toutefois que si les écrivaines (franco-algériennes) exposent sans fard ces réalités souvent dramatiques dans leurs récits fictionnels comme dans leurs romans autobiographiques, elles tendent également à combattre les stéréotypes occidentaux misérabilistes dominants à propos du statut des femmes dans les pays de culture arabo-musulmane en mettant en scène des personnages féminins « forts » qui rejettent radicalement les traditions de l'ordre patriarcal.

### **Des écrivaines contre les stéréotypes misérabilistes**

Bien davantage qu'à une banalisation de l'accès à la sexualité, c'est à une inversion du modèle ancestral de division sexuelle du travail (et de division du travail sexuel) à laquelle les auteures et/ou leurs héroïnes convient alors.

S'éloignant des clichés « victimisants », de nombreux ouvrages décrivent en effet les trajectoires de femmes éprises de liberté qui décident, pour leur salut, de rompre avec les valeurs et interdits traditionnels. Dans une telle démarche, aux personnages féminins des écrivaines déjà évoqués, on peut associer l'évolution originale de la trajectoire de Farida, l'héroïne du premier roman de la journaliste Hawa Djabali, *Agave* (1983). Longtemps soumise au carcan familial, cette jeune « médecin pour femmes » a subi pendant l'enfance les attouchements sexuels de son père et abhorre son propre corps. Prisonnière des traditions patriarcales, elle a néanmoins tenu à tout prix, c'est-à-dire contre l'avis même de son époux, ingénieur agronome éclairé, à prouver sa virginité le soir de son mariage au clan détesté, espérant s'en libérer après avoir accompli ce « devoir de bonne conduite ». Vécue dans l'inhibition et la frustration, source de vives tensions au sein du couple, la nuit de noces a tourné au cauchemar, Farida finissant par reprocher à son mari ce qu'elle considère comme un « viol légalisé ». Plus tard, elle prendra finalement l'initiative de reconquérir son époux dans un endroit insolite : elle choisit ainsi un « terrain moissonné » en pleine nature, symbole de renouveau, pour consommer « sa vraie nuit de noces » loin du clan et des conventions sociales aliénantes qui ont longtemps emprisonné le jeune couple. Lorsque les deux corps nus des époux, enfin exhibés l'un à l'autre, « se rejoignent, le soleil se remet à saigner » [1983, p. 149-150], non plus pour un sacrifice, mais pour célébrer une (re)naissance à soi et à l'autre. Par cet acte libérateur du désir refoulé, Farida parvient à se réconcilier et à se réapproprier son corps souillé par les abus incestueux de son père, corps qu'elle a longtemps haï et rejeté, sa famille ne l'ayant jamais considéré que comme un bien précieux à monnayer en vue d'un bon mariage. Elle s'émancipe du même coup de l'emprise communautaire.

Dans ce cas littéraire comme dans nombre d'autres s'opère indéniablement une subversion audacieuse de la domination patriarcale par la réflexion personnelle et le rôle actif joué par le personnage féminin dans son émancipation des superstitions, des contraintes et des oukases qui l'aliènent depuis l'enfance, insoumission également incarnée, dans la littérature (franco-algérienne) par les fuites ou fugues des héroïnes, mais aussi les amours adultères ou illégitimes qu'elles peuvent entretenir. Dans *Agave*, la transgression des interdits se traduit clairement dans la réappropriation d'un corps longtemps nié, ainsi que dans la réhabilitation du désir féminin et de l'initiative des femmes dans la passion amoureuse. Dans leurs récits, qui dénoncent avec virulence la condition traditionnellement réservée aux femmes et les tabous sexuels d'une société androcentrée, les écrivaines revendiquent pour leurs semblables le droit à une sexualité épanouie, libre et active, serait-ce (parfois) en dehors du mariage. Dérogeant à l'attribut de docilité, le salut féminin passe ainsi par la colère et le défi, qui mènent à une révolte salvatrice contre l'ordre patriarcal et à la rupture avec le clan, avec tout ce que cela peut impliquer ensuite de précarité, de marginalisation ou d'exclusion, parfois de déchéance physique et psychique et, souvent, de culpabilité. La marge de manœuvre d'une narratrice désireuse de sortir du chemin tracé pour vivre sa propre vie en tant qu'individu à part entière apparaît ainsi souvent très étroite et semée d'embûches.

Qu'elle soit autobiographique – l'assignation, parfois hâtive, toujours enfermante et réductrice, à ce genre incluant le témoignage, traditionnellement dévalué dans les hiérarchies littéraires indigènes, en particulier quand il est le fait de Maghrébines, est ainsi fréquemment invoquée par la critique académique occidentale pour dénier aux écrits toute qualité proprement « littéraire » – ou (auto) fictionnelle, revendiquée ou déniée comme telle par les écrivaines elles-mêmes, cette littérature réflexive qui élit le tabou de la virginité comme l'une de ses thématiques récurrentes et majeures, enregistre et met en récit et en question les constructions sociales du corps et de la sexualité dans les pays de culture arabomusulmane. La part de fiction, d'imaginaire, d'expériences réelles mais non directement vécues en première personne (relatées, vues ou entendues) que ces œuvres peuvent éventuellement receler, tout comme d'ailleurs, et conséquemment, l'évaluation de leur « qualité esthétique », ne sont pas des questions pertinentes pour le sociologue qui les retient comme matériau. Certes, ces regards, qui ne constituent que des représentations possibles d'une réalité complexe et disparate, vécue personnellement ou non, ne peuvent évidemment être érigés en documents ethnographiques scientifiques sur « la condition féminine », encore moins en catégorie analytique unique épuisant l'explication des rapports de genre en Algérie. En revanche, en l'absence d'études sociologiques menées sur les pratiques sexuelles et considérant le caractère lacunaire des enquêtes statistiques officielles sur la famille, on peut formuler l'hypothèse que de telles « traces » littéraires laissées par des auteures endossant rarement le label (faussement) homogénéisant de « féministes » contribuent à publiciser la réflexion sur les contrôles communautaires qui ont contraint et contraignent encore les corps féminins dans des sociétés patriarcales. Écritures parfois thérapeutiques quand elles reposent sur l'autobiographie, elles visent plus profondément à ébranler le socle d'un ordre social bâti sur des valeurs posées comme archaïques.

Questionnant l'interdit rémanent pesant sur la virginité dans un pays où l'islam, religion d'État, est à la fois dogme et institution, culture et histoire, les écrivaines (franco-) algériennes s'approprient surtout une parole transgressive (qui plus est sur le corps et la sexualité) jusqu'à lors confisquée. Conquérant une autonomie intellectuelle nouvelle en tant qu'individus et en tant que femmes créatrices par l'écriture (publiée) de soi et la mise en scène du réel, elles participent plus largement à déconstruire et à remettre en question les jeux et enjeux de pouvoir au fondement des relations de genre. Défiant par la création littéraire le statut limitatif qui leur est imposé, elles menacent la règle de la séparation traditionnelle des sexes au fondement de la société algérienne par leur « prise d'écriture » sur l'intime. Dérogeant aux assignations genrées traditionnelles, elles contribuent ainsi à lancer le débat sur les questions sexuelles, traditionnellement taboues, au cœur de l'espace public... mais sans parvenir pourtant à faire évoluer concrètement les représentations et les comportements.

Il suffit ici de rappeler que l'égalité entre les sexes, pourtant proclamée dans l'article 29 de la Constitution algérienne, apparaît toujours, dans les faits, largement lettre morte, en raison notamment des prescriptions du très traditionaliste

Code de la famille de 1984. S'appuyant sur la loi coranique, ce Code est et demeure en effet d'inspiration patriarcale. Rebaptisé « code de l'infamie » par les militantes féministes, il admet notamment la polygamie (en fait, au sens strict, la polygynie), devenue pourtant résiduelle. Face à l'opposition des fondamentalistes et des imams, fonctionnaires de l'État en Algérie, le Président Abdelaziz Bouteflika, légiférant par ordonnance par crainte d'un possible désaveu du Parlement, n'a pas abrogé cette disposition dans l'ordonnance du 27 février 2005 portant amendement du Code, pas plus d'ailleurs que le tutorat matrimonial, qui interdit dans les faits aux femmes de choisir librement leur conjoint sans l'accord de leur père ou de leur frère, ou que la répudiation. Il faut en outre souligner que les œuvres des écrivaines, essentiellement publiées en France, sont loin d'être toujours accessibles matériellement et financièrement en Algérie, et/ou qu'elles ne s'adressent dans tous les cas, pour l'instant au moins, qu'à une minorité de lecteurs francophones instruits<sup>11</sup>. Leur traduction en arabe, seule susceptible de leur assurer un écho plus large dans des milieux sociaux diversifiés, demeure excessivement rare.

Résistant à la doxa de l'ordre patriarcal, l'engagement féminin par et dans l'activité symbolique d'écriture n'est pourtant pas tant celui d'une cause particulière (celle « des femmes »), mais « un engagement contre tous les silences. [...] C'est un acte de liberté et d'affirmation de soi », souligne ainsi Maïssa Bey en entretien. Et en tant qu'espace à soi/pour soi, quel que soit le contenu même des écrits, au regard des valeurs dominantes de la culture d'origine, il apparaît profondément subversif.

### Bibliographie

- ADDI L. [1999], *Les Mutations de la société algérienne. Famille et lien social dans l'Algérie contemporaine*, Paris. La Découverte, 224 p.
- BENKHEIRA M. H. [1997], *L'Amour de la loi. Essai sur la normativité en Islam*, Paris, PUF, 408 p.
- BEY M. [1996], *Au commencement était la mer*, Paris, Marsa, 68 p.
- BONN C., BOUALIT F. (dir.) [1999], *Paysages littéraires algériens des années 90 : témoigner d'une tragédie ?*, Paris, L'Harmattan, 188 p.
- BOUDHIBA A. [1975], *La Sexualité en islam*, Paris, PUF, 320 p.
- CHARPENTIER I. (dir.) [2006], *Comment sont reçues les œuvres ? Actualités des recherches en sociologie de la réception et des publics*, Paris, Créaphis, 284 p.
- CHARPENTIER I. [2010a], « Virginité des filles et rapports sociaux de sexe dans quelques récits d'écrivaines marocaines contemporaines », *Genre, Sexualité et Société*, n° 3, <http://gss.revues.org/index1413.html> (page consultée le 6 septembre 2011).

11. Seule la mise en chantier d'études des réceptions concrètes de ces œuvres, en particulier en Algérie et, plus largement, dans les pays de culture arabo-musulmane actuellement en pleine effervescence contestataire, serait dorénavant susceptible d'affiner de telles hypothèses. Pour des pistes de réflexion sur cette direction de recherche, voir notamment Charpentier [2006].

- CHARPENTIER I. [2010b], « Entre Islam et traditions. L'interdit de la virginité féminine (et ses contournements) au Maroc », *Sociologie Santé*, n° 31, p. 197-219.
- CHARPENTIER I. [2010c], « Amande amère... Obsession de la virginité, violence, érotisme et stéréotypes dans les "contes intimes" L'Amande (2004) et La Traversée des sens (2009) de Nedjma (Maroc) », *Francofonie*, n° 19, p. 8-31.
- CHARPENTIER I. [2012], « De la difficulté (sexuelle) d'être une femme célibataire au Maghreb. Retour sur les œuvres et témoignages d'écrivaines algériennes et marocaines contemporaines », in JONES C., TALAHITE-MOODLEY A. (dir.), « Femmes du Maghreb », *Dalhousie French Studies*, sous presse.
- DETREZ C. [2009], « Dominations et résistances à l'épreuve du terrain : le cas des romancières algériennes », in MARRY C., NAUDIER D., BUSCATTO M. (dir.), *Travail, genre et art*, Paris. Document de travail n° 13 du GDRE Mage – CNRS, p. 81-90 : <http://www.mage.cnrs.fr/pdf/DocWMageprWeb/DocW13.pdf> (page consultée le 6 septembre 2011).
- DIABALI H. [1983], *Agave*, Paris, Publisud, 160 p.
- DJEBAR A. [1985], *L'Amour, la fantasia*, Paris, Jean-Claude Lattès, 260 p.
- GADANT M. [1989], « La permission de dire "je". Réflexions sur les femmes et l'écriture à propos d'un roman d'Assia Djébar, L'Amour, la fantasia », *Peuples méditerranéens*, n° 48-49, p. 93-106.
- HACHIMI ALAOUI M. [2007], *Les Chemins de l'exil. Les Algériens exilés en France et au Canada depuis les années 90*, Paris, L'Harmattan, 202 p.
- HAMMOUDA N.E., CHERFI FEROUKHI K. [2009], « La nuptialité en Algérie : quelle transition ? ». Princeton, IUSSP, 24 p. : <http://iussp2009.princeton.edu/download.aspx?submissionId=93174> (page consultée le 6 septembre 2011).
- KADRA-HADJADJI H. [1989], *Oumelkheir*, Alger. Entreprise Nationale du Livre, 414 p.
- KATEB K. [2000], « Polygamie et répudiation dans le marché matrimonial algérien pendant la période coloniale », *Cahiers québécois de démographie*, vol. 29, n° 1, p. 1-32.
- KATEB K. [2001a], « Inégalité des sexes devant la scolarisation et structuration du marché du travail en Algérie », *colloque international Genre, population et développement en Afrique*. Abidjan. UEPA/UAPS, INED, ENSEA, IFORD, 16 au 21 juillet, 11 p. : [http://www.ined.fr/coll\\_abidjan/publis/pdf/session6/kateb.pdf](http://www.ined.fr/coll_abidjan/publis/pdf/session6/kateb.pdf) (page consultée le 6 septembre 2011).
- KATEB K. [2001b], « Démographie et démocratisation de l'enseignement en Algérie », *Maghreb-Machrek*, n° 171-172, p. 95-110.
- KATEB K. [2004], « Emploi féminin, politique et société en Algérie », in ACHY L. (dir.), *Marché du travail et genre : Maghreb-Europe*, Bruxelles, Dulbea, p. 129-144.
- M'RABET F. [1965], *La Femme algérienne*, Paris, François Maspéro, 140 p.
- M'RABET F. [1967], *Les Algériennes*, Paris, François Maspéro, 303 p.
- M'RABET F. [2003], *Une enfance singulière*, Paris, Balland, 117 p.
- MAROUANE L. [1996], *La Fille de la Casbah*, Paris, Julliard, 209 p.
- MAROUANE L. [2005], *La Jeune Fille et la mère*, Paris, Seuil, 177 p.
- MAROUANE L. [2007], *La Vie sexuelle d'un islamiste*, Paris, Albin Michel, 317 p.
- MOKEDDEM M. [1990], *Les hommes qui marchent*, Paris, Ramsay, 288 p.
- MOKEDDEM M. [1995], *Des rêves et des assassins*, Paris, Grasset, 225 p.
- MOKHTARI R. [2002], *La Graphie de l'horreur. Essai sur la littérature algérienne (1990-2000)*, Alger, Éd. Chihab, 210 p.



- ONS [2004], *Enquête sur la santé des familles en Algérie*, Alger, Office national des statistiques, s.p.
- ONS [2011], *Éducation*, Alger, Office national des statistiques : <http://www.ons.dz/-Education-.html> (page consultée le 10 octobre 2011).
- OUADAH-BEDIDI Z. [2005], « Avoir 30 ans et être encore célibataire. Une catégorie émergente en Algérie », *Autrepart*, n° 34, p. 29-49.
- REBZANI M. [1997], *La Vie familiale des femmes algériennes salariées*, Paris, L'Harmattan, 188 p.
- REDOUA N., MOKADDEM Y. (dir.) [1999], *1989 en Algérie : rupture tragique ou rupture féconde*, Toronto, La Source, 259 p.
- SADOU H. [2007], « Scolarisation, travail et genre en Algérie », *Afrique et développement*, vol. 32, n° 3, p. 121-130.
- SAYAD A. [2006], *L'Immigration ou les paradoxes de l'altérité*, tome II. Les Enfants illégitimes, Paris, Éditions Raisons d'agir, 215 p.
- STORA B. [1999], "Womens' Writing between two Algerian Wars", *Research in African Literature*, n° 30, automne, p. 78-94.
- TILLION G. [1966], *Le Harem et les cousins*, Paris, Seuil, 219 p.



# **Les effets de l'émigration masculine sur les femmes et leur autonomie : entre maintien et transformation des rapports sociaux de sexe traditionnels au Sénégal<sup>1</sup>**

*Nathalie Mondain\**, *Sara Randall\*\**, *Alioune Diagne\*\*\**, *Alice Elliot\*\*\*\**

Cette étude aborde la question des non migrants, et plus précisément des « femmes qui restent » dans le contexte de la migration Sud-Nord. En effet, comme le montrent les travaux sur les relations transnationales qui mettent en évidence la contribution des contacts entre migrants et non migrants dans le changement social et culturel des sociétés émettrices [Brettell, 2008], traiter du phénomène migratoire du seul point de vue des migrants s'avère insuffisant si l'on veut en comprendre les effets dans la société d'origine.

La migration peut être considérée comme un phénomène « genré », ne serait-ce que parce que ceux ou celles qui migrent ou qui restent le font du fait du rôle et du statut qui leur sont assignés en tant qu'homme ou femme dans la société [Chant, 1992 ; Biao, 2007]. Toutefois, les phénomènes sociaux sont dynamiques et les individus disposent d'une certaine « agentivité », qui les conduit à adopter certains comportements en opposition à ces normes. C'est ainsi qu'ils deviennent vecteurs de changement.

La relation entre genre et migration reste cependant peu étudiée [Donato, Gabaccia, Holdaway, Manalansan, Pessar, 2006]. La plupart des études récentes portent plutôt sur la « féminisation de la migration », soit l'ampleur prise par le fait migratoire féminin, qui attire l'attention de nombreux observateurs bien que la migration féminine constitue un phénomène ancien [Kofman, Phizacklea, Raghuram, Sales, 2000 ; Pessar, Mahler, 2003]. Peu d'études en revanche portent sur

---

1. Remerciements. Cette étude a été financée conjointement par une subvention interne de la faculté des sciences sociales de l'Université d'Ottawa attribuée à Nathalie Mondain, et par un financement du programme « Nuffield small grant for social sciences » attribué à Sara Randall. Alioune Diagne a obtenu une bourse de la British Academy dans le cadre du programme « BA Visiting Fellowship » en 2008.

\* Professeure au département de sociologie et d'anthropologie de l'Université d'Ottawa au Canada.

\*\* Professeure au département d'anthropologie à University College London (UCL), Londres, Grande-Bretagne.

\*\*\* Chercheur à l'INDEPTH-network à Accra au Ghana.

\*\*\*\* Étudiante en doctorat, département d'anthropologie, University College London (UCL), Londres, Grande-Bretagne.

les effets de la migration sur les femmes, qui, bien que « restant », n'en sont pas moins actives dans le processus migratoire.

Notre objectif consiste à combler ces lacunes par une étude de cas portant sur les femmes « qui restent » dans une petite ville<sup>2</sup> située dans le bassin arachidier du Sénégal et majoritairement wolof<sup>3</sup>. Depuis les années 1980, la migration vers l'Europe, essentiellement masculine, a fortement marqué cette région et ses habitants. Notre hypothèse est que les femmes, même « restant », sont également influencées par le fait migratoire, ce qui nous conduit à un double questionnement : 1) l'absence prolongée des hommes migrants favorise-t-elle la redéfinition des rôles assignés aux femmes restées sur place au sein du ménage, quelle que soit la nature de leur relation avec un migrant ? 2) compte tenu de l'image de la migration et des familles de migrants dans la communauté, dans quelle mesure ce phénomène a-t-il contribué à influencer les aspirations individuelles des femmes ? Nous allons dans les sections suivantes revenir sur la relation entre genre et migration en général, puis, plus spécifiquement, dans le contexte sénégalais et dans celui de notre étude de cas.

## Genre et migration : un bref survol des travaux sur le sujet

La migration internationale Sud-Nord est surtout abordée selon une perspective économique, se concentrant sur l'ampleur et l'impact des transferts monétaires vers la société d'origine. Les transformations sociales restent peu abordées alors que pourtant, il s'agit d'une dimension fondamentale du processus de développement de ces sociétés [Nyberg-Sorensen, van Hear, P. Engberg-Pedersen, 2002 ; De Haas, Bakewell, Castles, Jonsson, Vezzoli, 2009], notamment par le biais des « transferts sociaux », c'est-à-dire des nouvelles idées, modes de vie, etc. dont les processus migratoires seraient les vecteurs [Levitt, 1998]. L'étude des relations sociales dans la société locale, ainsi que de l'interface entre sphères publique et domestique s'avère donc nécessaire afin de mieux saisir le contexte dans lequel ces « innovations » sont reçues et appropriées par les individus [Brettell, 2003].

Jusqu'à présent, les auteurs se sont surtout interrogés sur l'effet « autonomisant »<sup>4</sup> de la migration masculine pour les femmes « qui restent », l'hypothèse étant qu'elles verraient leur pouvoir de décision s'accroître, contribuant ainsi à la transformation de l'idéologie relative au genre et de la hiérarchie selon le sexe dans la société émettrice [Brettell, 2003]. Plusieurs travaux sur le sujet ont abordé le cas des épouses de migrants, et certains montrent que la migration des maris a souvent abouti à l'adoption par leurs épouses de rôles nouveaux par rapport à ceux qui leur étaient traditionnellement dévolus [David 1995]. En Égypte par exemple, où les hommes partent massivement pour les États arabes voisins, les femmes « qui restent » deviennent plus actives dans les activités agricoles et

2. À des fins de respect de l'anonymat de nos répondantes, nous préférons taire le nom de cette localité.

3. Groupe ethnique dominant au Sénégal.

4. « Empowering »/« disempowering ».

économiques, participent davantage à la sphère publique, et prennent des responsabilités au sein du ménage [Brink, 1991 ; Weyland, 1993].

Cependant, plusieurs études soulignent la dimension temporaire des changements induits par la migration sur les rapports sociaux de sexe. Ainsi, Ba et Bredeloup [1997] relèvent que si la migration des femmes *fuutanke* au Sénégal reste orchestrée par les hommes, une fois dans leur nouvel environnement, ces femmes jouissent de conditions de vie privilégiées qu'elles peuvent mettre à profit à leur retour grâce à ce qu'elles auront épargné durant leur migration ou des réseaux et ouvertures qu'elles auront développés ; toutefois, revenues dans leur milieu d'origine, elles se retrouvent aussi face aux contraintes sociales locales et redeviennent largement dépendantes de leurs maris. Les femmes restées sur place, épouses de migrant ou non, se sont largement impliquées dans la vie locale, devenant ainsi des relais intéressants pour différents programmes de développement lancés et gérés par des organismes internationaux. Finalement, « plus que la migration internationale, c'est bien le contact avec un milieu exogène qui peut remettre en question les rapports de genre » [Ba, Bredeloup, 1997, p. 85].

Des études plus récentes réalisées au Maroc [de Haas, 2010], au Liban [Khalaf, 2009], au Burkina Faso [Hampshire, 2006] et en Égypte [Hoodfar, 1996] semblent aller dans le même sens, montrant que les changements dans les activités des femmes pendant l'absence de leur mari n'impliquent pas nécessairement un changement structurel durable dans l'organisation patriarcale de la famille et de la vie sociale dans la communauté émettrice. En effet, les responsabilités et pouvoirs acquis par les femmes leur sont aussitôt retirés dès que leurs maris reviennent et se réapproprient leur rôle patriarcal traditionnel dans la famille et la communauté [Brink, 1991 ; de Haas, 2010]. Dans le cas du Viêt-nam, si, avec le départ de leurs épouses pour la ville, les maris sont appelés à gérer les tâches relevant de la sphère domestique, au retour de celles-ci, l'équilibre des rapports de genre est restauré [Resurreccion, Khanh, 2007]. De plus, l'accroissement (temporaire) du pouvoir de décision des femmes en l'absence des hommes peut s'accompagner de difficultés et tensions sociales [Khalaf, 2009 ; Ennaji, Sadiqi, 2009].

D'autres études, portant sur l'Afrique coloniale, notamment dans les milieux ruraux traditionnellement affectés par une importante migration saisonnière de travail vers les villes, tendent à présenter un portrait similaire<sup>5</sup>. Ainsi, Nelson [1992], étudiant la migration rurale-urbaine au Kenya avant l'indépendance, montre qu'à l'époque, le défi pour les femmes devenues chefs de ménage à la suite du départ de leur mari, consistait à prendre des décisions alors qu'elles avaient des droits limités quant à l'accès à la terre. Il en résultait un stress important renforcé par leur insécurité quant à la « fidélité » de leur mari absent et les tensions qu'elles vivaient avec leurs belles familles. De même, au Zimbabwe de l'époque coloniale, la situation d'insécurité dans laquelle les épouses restées sur

---

5. À noter toutefois que ce phénomène concerne souvent à la fois les hommes et les femmes, par exemple chez les Sereer ou les Diola au Sénégal ; ou encore au Mali [David, 1995].

place se trouvaient plongées engendrait une instabilité croissante des couples, les femmes non migrantes devant de surcroît compter avec les commérages quant à leur conduite en l'absence de leur mari [Schäfer, 2000]. Le défi pour elles consistait alors à limiter les conflits potentiels entre elles afin de développer des relations de coopération pour faire face aux aléas économiques. La migration masculine dans ce contexte a donc non seulement influencé les relations entre conjoints et au sein des ménages, mais également celles entre les femmes elles-mêmes.

On peut malgré tout noter des effets indirects ou à plus long terme sur les femmes non migrantes et les rapports de genre. Dans la vallée Todgha, une région rurale au sud du Maroc caractérisée par des niveaux élevés d'émigration vers l'Europe, l'augmentation de la scolarisation des filles s'est légèrement accélérée dans les ménages impliqués dans la migration internationale [de Haas, van Rooij, 2010]. Par ailleurs, les femmes migrantes peuvent, elles aussi, constituer des vecteurs indirects de changement dans les dynamiques de genre dans cette région. En effet, pendant leurs visites estivales à Todgha, ces femmes et leurs filles, souvent instruites et relativement indépendantes en Europe, sont susceptibles d'être prises pour modèle par les femmes non migrantes ce qui peut, sur le long terme, contribuer à transformer les structures de genre [de Haas, van Rooij, 2010].

Il est donc indispensable de replacer la situation des femmes « qui restent » dans le contexte de leur environnement social et culturel et dans celui, plus large, des profonds changements sociaux liés à la scolarisation croissante, ainsi qu'à l'accès à l'information et l'ouverture sur le monde. Qu'en est-il dans le contexte sénégalais ?

## **Genre et migration au Sénégal : quelques éléments de contexte**

Dans cette section nous aborderons plus spécifiquement la situation des femmes dans la société sénégalaise et leur relation avec le fait migratoire avant de décrire brièvement le contexte de notre étude de cas<sup>6</sup>.

### *Femmes et migration au Sénégal*

Au Sénégal, les relations de genre se caractérisent par un système d'inégalité basé sur la domination masculine et qui trouve ses fondements à la fois dans la religion musulmane et dans la culture et tradition wolof, le groupe majoritaire dans le pays [Bara-Diop, 1985 ; Dial, 2008]. Selon ces normes, l'homme est érigé en chef de famille et tenu d'en assurer le soutien et d'entretenir son/ses épouse/s tandis que la femme doit se soumettre à lui. Ces rapports hiérarchiques à l'avantage de l'homme se trouvent renforcés par le principe de patrilocalité qui contraint

---

6. Pour une description de la migration internationale sénégalaise consulter notamment : Diop [2008] : au sujet de la migration des Sénégalais en Italie voir Riccio [2006] : consulter le site du projet MAFE – Migration entre l'Afrique et l'Europe [<http://mafeproject.site.ined.fr/>] : voir également Mondain et Diagne [2010].

les épouses à rejoindre le domicile de leur mari le plus souvent en co-résidence avec la belle famille [Dial, 2008].

Ces normes sociales confèrent à l'institution du mariage une importance centrale dans la mesure où s'y cristallisent à la fois les rapports au sein du couple et entre celui-ci et le reste de la famille [Antoine, 2002 ; Antoine, Dial, 2005]. Cependant, ces équilibres traditionnels ne résistent pas aux effets de la crise économique, l'urbanisation et la scolarisation croissante des filles qui provoquent une transformation de la famille et des relations intergénérationnelles, fondements de l'organisation sociale de nombreuses sociétés africaines [Vignikin, 2007]. Dans quelle mesure le fait migratoire, à la fois résultat et vecteur de transformations sociales et économiques, a-t-il des conséquences sur les relations familiales et conjugales ?

Dans cette contribution nous allons examiner les effets de la migration masculine sur les rapports de genre dans la communauté d'origine. Il ne faut cependant pas sous-estimer la force et le dynamisme de la migration féminine sénégalaise qui peut, elle aussi, contribuer à la transformation des rapports de genre. En effet, si les femmes ne représentent encore que 18,2 % de la population sénégalaise émigrée à l'étranger en 2002, leur nombre va croissant [Sakho, Diop, Awissi-Sall, 2011]. Ainsi, entre 2002 et 2008, les migrantes sénégalaises vers l'Europe sont passées de 48,6 à 68,6 % de l'ensemble des migrations féminines au Sénégal [op. cit.]. De son côté, Ba [2008] insiste sur le fait que pour les femmes mourides à New York, le départ s'apparente davantage à un projet d'« entreprise économique » qu'au simple fait de rejoindre un mari ou un parent. Ces femmes très dynamiques, qui trouvent également sur place un accès à la sphère publique et sont d'ailleurs stigmatisées à ce sujet par les hommes sur fond de discours moralisateur, seraient ainsi perçues comme des modèles de réussite économique et d'émancipation dans leurs communautés d'origine. Enfin, Babou [2008], également dans le contexte des États-Unis, montre comment les femmes sénégalaises wolof tendent à défier l'organisation traditionnelle et la structure familiale du ménage grâce à leur autonomie sociale et financière accrue. Les tensions qui en résultent contribuent à des conflits menant souvent au divorce [Babou, 2002]. De telles situations sont-elles connues par les femmes « qui restent » et influent-elles sur leur quotidien ?

Au Sénégal, la situation des femmes « qui restent », notamment les épouses, s'avère souvent difficile. Par exemple, dans la vallée du fleuve Sénégal, zone où le fait migratoire est prégnant depuis des décennies, la responsabilité de la gestion du budget familial revient généralement à la mère du migrant ou à ses frères, selon les principes de la patrilocalité, et non à l'épouse. Ces situations entraînent un accroissement des conflits entre époux et au sein des ménages, pouvant aller jusqu'au divorce, souvent provoqué par les femmes elles-mêmes [Tall, Tandian, 2010]. Cette réaction liée à l'exaspération des épouses face à leur situation révèle-t-elle de nouvelles aspirations qui les poussent à remettre en question les normes sociales leur imposant une attitude faite de patience et d'abnégation dans le cadre de leur vie conjugale ?

Ces enjeux souvent liés à l'accès aux ressources monétaires se cristallisent autour du rôle actif joué par les femmes dans le processus même de la migration notamment dans la prise de décision et le financement du départ du migrant [Sakho, Dial, 2010 ; Mondain, Diagne, Randall, à paraître], voire du leur, un nombre croissant de femmes se lançant dans la migration clandestine afin d'améliorer les conditions de vie de leurs familles [Sakho et Dial, 2010].

### *La petite ville étudiée*

Cette étude, réalisée en 2007, porte sur une petite ville qui comptait alors environ 16 000 habitants, située au nord-ouest de Dakar au cœur du bassin arachidier, et où l'émigration masculine vers l'Europe du Sud, notamment l'Italie, domine depuis la fin des années 1980. Cette migration est avant tout circulaire et les migrants, une fois leur situation professionnelle et légale stabilisée, retournent régulièrement dans la localité d'origine pour une durée de plusieurs semaines voire plusieurs mois. Ils en profitent alors pour élargir leur famille en prenant une nouvelle épouse, faisant des enfants, ou pour démarrer la construction d'une villa luxueuse qui constitue un symbole de leur réussite. Ces migrants qui « réussissent » deviennent en effet souvent rapidement de « grands polygames », et, dans la majorité des cas, leur premier mariage est « arrangé » par leur famille, l'objectif étant, pour leur mère, de s'assurer une relève dans les activités domestiques [Randall, Mondain, à paraître]. La plupart d'entre eux visent à retourner définitivement au pays une fois leurs objectifs remplis et la relève assurée [Riccio, 2006]. Une véritable chaîne migratoire s'est donc constituée où les plus jeunes tentent de suivre les pas de leurs aînés [Mondain, Diagne, Randall, à paraître].

Cette communauté cristallise les normes sociales fondamentales de la société wolof, majoritaire au Sénégal, patriarcale, patrilocale, d'obédience mouride ou tidjane et où les rôles des hommes et des femmes sont circonscrits, pour ces dernières dans la sphère domestique et de la reproduction, et pour les premiers comme soutien de famille. La proximité de cette localité avec de nombreux fiefs de confréries engendre une forte influence de la religion à travers la présence d'une multitude de mosquées et écoles coraniques et imprègne le discours ambiant des connotations moralisatrices religieuses. Ce contexte est donc propice au maintien des rapports sociaux hiérarchisés en faveur des hommes et des aînés, rapports d'autant plus aisés à maintenir que les familles élargies se rassemblent dans de grandes concessions.

Ndione et Lalou [2007], dans le cadre de grandes villes sénégalaises, observent un effet de « contamination » d'un quartier à l'autre qui contribue à l'émergence, développement et maintien d'une « culture migratoire » [Kandel, Massey, 2002] touchant les hommes comme les femmes. Un phénomène similaire est observé dans la localité étudiée, où la migration apparaît comme le projet de vie central pour beaucoup de jeunes hommes, et où la collectivité renforce cette idéologie en soutenant leur départ et en louant l'aide que les migrants apportent.



Pour aborder l'effet de l'émigration internationale masculine au Sénégal sur la situation des femmes restées dans la communauté d'origine, nous recourons aux entretiens qualitatifs auprès d'un échantillon de 41 hommes et de 41 femmes répartis équitablement en trois grands groupes d'âge : moins de 30 ans, 30 à 49 ans, et 50 ans et plus. Nous nous sommes limités aux discours des femmes<sup>7</sup> différenciées selon leur lien avec un migrant, soit : dix femmes sans aucun lien avec un migrant, neuf épouses de migrants<sup>8</sup>, quatorze femmes ayant un migrant proche dans la famille (père, frère), six femmes ayant un migrant dans la famille éloignée (cousins, neveux) et deux femmes ayant migré elles-mêmes. Cette répartition a émergé de notre échantillon et n'était donc pas posée a priori. Les thèmes suivants ont été explorés : les perceptions quant aux avantages et inconvénients de la migration, les relations entre époux, les motifs de mariage, le domicile conjugal, la scolarisation, le travail domestique et les questions économiques. Les répondants ont été sélectionnés aléatoirement dans chacun des six quartiers de la ville et donnent un aperçu représentatif de la diversité socio-économique au sein de ceux-ci.

Les entrevues ont été réalisées en wolof puis traduites et transcrites en français par les interviewers. Pour l'analyse de ces données, nous avons utilisé le logiciel N6 : chaque entretien a été codifié en fonction de thèmes prédéfinis à partir des hypothèses de travail et intérêts de recherche des différents membres de l'équipe. De nouveaux codes ont été ajoutés lorsque des thèmes et concepts ont émergé des entretiens et sont apparus importants pour l'analyse. Les données ainsi codifiées ont été analysées de façon inductive, nos conclusions résultant du contenu des entretiens et des associations établies entre eux. Les discussions au sein de l'équipe, ainsi que les notes de terrain des interviewers ont également contribué à mieux saisir la complexité de certains propos et concepts.

Nous présentons à présent la perspective des épouses de migrants avant de faire une synthèse sur les effets potentiels de la migration sur les aspirations contemporaines des femmes dans la localité étudiée.

## Les épouses de migrants : gérer l'absence

Qu'elles soient épouses de migrants ou non, la plupart des femmes interviewées relèvent les difficultés liées à l'absence du conjoint. Ces difficultés sont de deux ordres : faire face aux contraintes de la vie quotidienne sans pouvoir s'adresser directement au mari d'une part, et aux relations au sein de la belle famille d'autre part. Dans les deux cas l'essentiel des tensions se matérialise autour de l'accès aux ressources, marquant ainsi la dépendance des femmes à l'égard de leur mari lorsqu'il s'agit de la « dépense quotidienne ». En effet, dans le contexte de la famille élargie, les transferts envoyés par le migrant sont d'abord destinés

---

7. Ceux des hommes étant surtout centrés sur leurs propres projets migratoires, ils n'apportent qu'une perspective limitée sur la situation des femmes.

8. Parmi elles nous comptons les ex-épouses de migrants, celles qui sont divorcées.

à ses parents (mère, père ou autre représentant « légitime » tel qu'un frère ou même un neveu), rarement à l'épouse.

Cela dit, l'image du migrant qui s'enrichit et soutient sa famille est si forte dans la collectivité que les épouses de migrants sont perçues comme étant à l'abri du besoin, ou à tout le moins dans une situation plus enviable que les autres. La citation ci-dessous met en avant l'isolement dans lequel se trouvent ces femmes et illustre les propos de plusieurs de nos répondantes, soulignant le contraste entre la situation vécue par certaines épouses de migrants et la perception qu'en ont les autres femmes.

« ... elles [les épouses de migrants] ont des difficultés parce que les gens pensent que tu as tout. On est rapidement sujet à polémiques et on ne peut se tourner vers personne en cas de problèmes parce qu'on dit que notre mari a émigré. Elles doivent juste se débrouiller et supporter les difficultés. On dit que leur mari leur envoie ceci ou cela, alors que ce n'est pas le cas. Quand tu as ton mari à tes côtés, tu peux toujours t'appuyer sur lui en cas de besoin. Si ton mari tarde à t'envoyer des sous, tu ne peux demander à personne de t'aider. Et quand tu te tournes vers quelqu'un, tu es calomniée. Les gens pensent que lorsqu'on nous envoie de l'argent, on le gaspille. » (43 ans, épouse de migrant, non scolarisée, quatre enfants)

Les femmes de migrants ne sont toutefois pas totalement démunies et peuvent par exemple obtenir du crédit auprès de commerçants plus facilement car ceux-ci savent qu'ils pourront s'adresser à un mari perçu comme solvable à son retour. De plus, la grande majorité des femmes, liées ou non à un migrant, si elles s'affichent d'abord comme « ménagères<sup>9</sup> », se « débrouillent » en s'investissant dans diverses activités lucratives, allant du petit commerce au salon de coiffure ou la couture.

Le fait que les hommes donnent peu de nouvelles au bout d'un certain temps constitue un autre grief rapporté par certaines femmes. Ainsi, l'épouse qui déjà se sent isolée au sein de sa belle famille et de la localité, ne voit plus la signification d'une union dont toutes les formes concrètes de contact s'effritent. Les jeunes femmes célibataires, quant à elles, observant ces situations, soulignent de leur côté leurs craintes de la solitude si elles épousent un migrant :

I : Donc tu ne veux pas d'un mari qui voyage beaucoup ?

R : Non je ne veux pas d'un mari émigré ou bien je préfère le rejoindre. Je ne veux pas que mon mari me laisse ici pendant deux ans, je ne veux pas.

I : Pourquoi tu ne veux pas que ton mari reste longtemps sans te voir ?

R : Mais parce que c'est dur, tu vois les femmes d'émigrés dont les maris restent quatre ans ou cinq ans. Seulement ils communiquent par téléphone, ils ne pourront pas vivre ensemble. (23 ans, célibataire, 6<sup>e</sup>, oncle migrant)

Toutefois, ce n'est pas l'absence en tant que telle qui est problématique. En effet dans cette société où la polygamie est très répandue et où les hommes comme les femmes sont très mobiles localement, les femmes sont conditionnées à vivre au gré des visites de leur époux plutôt qu'à mener une vie conjugale marquée par

9. C'est-à-dire femme au foyer, confinée aux tâches domestiques et liées à la maternité.

une présence permanente. Ce que les femmes revendiquent donc, c'est le maintien d'un contact régulier même s'il n'est pas quotidien, qui permette de régler les problèmes qui ne manqueront pas de survenir.

« Moi je souhaite avoir un mari non émigré comme ça, il pourra venir tous les week-ends pour que je le voie. Entre mari et femme ils doivent se voir régulièrement. L'essentiel c'est de se voir même s'il ne donne pas l'argent. Au moins la femme pourra supporter ce manque financier avec la compréhension. » (31 ans, ex-épouse de migrant, divorcée, sans enfant, coiffeuse)

« Non, je n'ai pas de choix par rapport à un émigré ou un non émigré. Je veux juste un mari "bouma yeurom et man ma yoor" [qui aura la compassion et qui pourra m'entretenir]. Quelqu'un qui pourra me comprendre, c'est le type d'homme que je veux [...]. Et si je te dis que je ne veux pas d'un émigré, je peux avoir un mari qui est là et qui peut migrer dans quelques temps. » (34 ans, célibataire, 3<sup>e</sup>, frères migrants)

Une autre cause majeure de conflits réside dans les tensions au sein de la belle famille, surtout avec la belle-mère ou les belles-sœurs. Ces tensions sont également entretenues par des rumeurs quant à la bonne « moralité » des épouses de migrants, perçues comme facilement tentées par l'adultère du fait des absences prolongées de leur époux. Ceci entraîne donc un climat de surveillance au sein de la belle famille qui finit par exploser en bagarres et disputes. Ces tensions et jalousies, concernent l'ensemble des familles élargies surtout en cas de ménages polygames, mais sont exacerbées lorsque la femme se retrouve seule et ne peut se tourner vers son mari comme témoin d'injustices à son égard.

I : Pourquoi tu m'as dit tout à l'heure que l'émigration est mauvaise ?

R : Parce que s'il [son mari] [était resté] longtemps avec moi il [aurait su] distinguer ma vraie personnalité pour qu'on ne les [la belle famille] monte pas contre moi. J'avais des problèmes mais je me chargeais seule de les régler. Avant que je ne quitte chez lui, je suis restée un an et il ne m'envoyait pas d'argent. C'est ma grande sœur qui est en Italie qui m'envoyait de l'argent pour me soutenir. (26 ans, ex-mari migrant, divorcée, CM1, sans enfants)

Cette citation souligne non seulement l'isolement de l'épouse au sein de la belle famille et les incompréhensions dont elle est victime, mais également, la solidarité existant entre les femmes et les membres de leur propre famille, cette femme bénéficiant du soutien de sa sœur, migrante.

Ces sources de stress et de conflits auxquelles sont confrontées les épouses de migrants rappellent celles auxquelles les femmes de l'époque coloniale étaient déjà exposées [Nelson, 1992 ; Schäfer, 2000] et confirment également ce que nous avons rencontré lors de nos recherches précédentes dans la même communauté [Randall, Mondain, à paraître].

Ainsi, le rôle des mères de migrants, qui bénéficient largement de la réussite de leur(s) fils et en sont finalement dépendantes pour leurs vieux jours, s'avère déterminant dans la vie du couple. Plusieurs d'entre elles affirment spontanément que leurs fils entretiennent bien leurs épouses. Ceci peut refléter la conscience qu'elles ont des perceptions négatives quant aux comportements des migrants

envers leurs épouses et de l'image des belles-mères, perçues comme créatrices de tensions. Le cas décrit par cette femme de 44 ans est particulièrement intéressant, dans la mesure où elle déplore la situation dans laquelle se trouve sa fille, également épouse d'un migrant, mais semble un peu mal à l'aise lorsqu'elle doit décrire comment les choses se passent avec sa propre belle-fille, mariée à son fils migrant :

I : Ta fille quelle était la cause des problèmes avec sa belle-mère ?

R : Plusieurs causes... parce que le mari de ma fille c'est un émigré et c'est sa mère qui gère toutes les dépenses de la maison. Ma fille n'a aucun contrôle sur les dépenses, la gestion de la maison. À chaque fois elle la traite de tous les noms ou quand ma fille est malade, elle ne s'occupe même pas d'elle. En fin de compte ma fille en avait marre et a demandé à son mari de lui accorder le divorce.

I : Et toi, est-ce que ce que ton fils envoie comme argent, c'est toi qui gères ?

R : Moi, ce qui doit passer normalement par moi y passe, parce que mon fils m'a dit « Ce que je t'envoie, il faut donner tant pour la dépense. » Je ne suis que les directives de mon fils. Et même ce qui est de l'achat du pain et de la ration alimentaire, c'est sa femme qui gère ça.

Si la plupart des femmes perçoivent la migration comme le meilleur moyen pour leur fils de « réussir », et ce faisant, de leur assurer leurs vieux jours, quelques voix dissidentes à cette vision émergent toutefois. Certaines mères appuyées par les discours d'autres femmes plus jeunes songent aux possibilités qui seraient offertes en cas d'investissement sur place des sommes engagées dans le projet migratoire. Elles expriment ainsi à la fois le souhait de voir leur famille rester, et la fin d'un mythe de la migration qui masque les conditions de vie extrêmement pénibles et peu reluisantes de bien des migrants africains en Europe.

Ces absences prolongées, sources de conflits et de malentendus semblent donc propices à une plus grande instabilité des unions. Dans ce contexte, quelles sont les failles qui émergent et dans lesquelles les femmes se glissent pour exprimer leur autonomie ? Le cas de femmes ayant divorcé, de femmes toujours en union mais ne faisant pas de mystère quant aux difficultés rencontrées peut être interprété comme l'expression d'aspirations au changement dans la mesure où ces discours prennent à contre-pied ceux qui plaident pour la soumission de la femme, incitée à la patience, à faire du « *mougn* »<sup>10</sup> pour supporter les difficultés et de la vie conjugale et de la séparation. Cette absence, renforcée par la distance, crée des situations parfois intenable qui, observées ou racontées par les intéressées, finissent par entacher l'image positive attachée aux migrants et semblent contribuer à l'orientation des jeunes femmes célibataires vers de nouveaux idéaux de vie conjugale. Ainsi, par exemple, elles tendent à rejeter la polygamie et aspirent à un choix plus libre de leur conjoint [Randall, Mondain, à paraître].

---

10. Le terme « *mougn* » fait référence à l'attitude à laquelle on s'attend de la part des femmes dans leur vie quotidienne, en particulier au sein de leur mariage : être patiente, accepter les situations comme elles se présentent et attendre qu'elles s'améliorent, ne pas protester, argumenter : une forme d'abnégation.

## Les aspirations des femmes qui restent : quel lien avec la migration ?

Les aspirations des femmes dans ce contexte particulier sont modulées par la situation de crise économique et sociale chronique qui sévit au Sénégal depuis les années 1980. Ainsi, ce que l'on identifie comme de « nouvelles » aspirations ne le sont sans doute pas, la nouveauté résidant plutôt dans la possibilité pour les femmes de les formuler plus ouvertement que par le passé.

Trois grands domaines dans lesquels les femmes expriment clairement certaines attentes ou espoirs émergent : la possibilité de migrer elles-mêmes, la volonté de s'instruire pour mieux s'insérer sur le marché du travail, et le souhait de disposer de leur propre domicile conjugal plutôt que de le partager avec leur belle famille.

Seules deux répondantes dans notre échantillon ont migré, mais, à travers les discours, l'existence d'autres femmes migrantes dans la communauté apparaît. Nos deux migrantes semblent avoir surtout été incitées à partir par les membres migrants de leur propre famille.

I : Qu'est-ce qui t'a poussé à migrer ?

R : La première fois que je suis partie c'est mon mari qui y était. Il rentrait tard et le travail était difficile quand il commençait à huit heures, il rentrait à huit heures du soir. Donc il fallait que je l'épaulé. Je suis venue à ses côtés pour l'aider, lui préparer les repas. [...] C'était lui qui m'avait appelé pour que je le rejoigne. (30 ans, migrante, mariée, trois enfants, école coranique)

Cette femme a donc rejoint son mari en Italie afin de l'aider en prenant en charge les tâches domestiques. Le contexte européen peu favorable à son insertion professionnelle, surtout avec des enfants en bas âge l'a poussée à retourner au Sénégal. Une fois les enfants grandis, elle est retournée d'elle-même, mais sous la « protection » de son frère également migrant, pour travailler pendant les mois d'été.

L'autre répondante a pu se déplacer du fait de son mariage à un Français, qui lui a conféré un passeport lui permettant de circuler facilement entre les deux continents, mais rien n'indique qu'il s'agissait de sa part d'une stratégie délibérée. Ainsi, aucune de ces deux femmes n'a eu à passer à travers des processus complexes, stressants et onéreux pour obtenir les documents nécessaires pour partir en Europe, ce qui nous pousse à questionner leur « agentivité » dans cette expérience. Ces situations suggèrent que les femmes aspirant à migrer ne disposent pas de la même autonomie que les hommes pour décider de le faire, et ce d'autant plus que la migration féminine est fortement stigmatisée par les hommes comme par plusieurs femmes, en accord avec les normes sociales locales. Il est donc possible que le cas des migrantes soit sous-représenté dans notre échantillon, dans la mesure où les individus sont davantage portés à parler des hommes migrants que des femmes.

Il est difficile, dans le contexte de la petite ville, de cerner dans quelle mesure les expériences des migrantes servent d'exemple aux jeunes femmes qui voudraient

les imiter. Parmi celles qui ont clairement exprimé leur souhait de se lancer dans la migration, c'est surtout une aspiration à s'enrichir rapidement qui ressort.

I : Donc si tu restes ici tu ne pourras pas gagner de l'argent ?

R : Si, tu vas gagner de l'argent mais on en gagne plus à l'étranger, en Amérique.

I : Pour toi c'est le pays où on peut devenir riche ?

R : Oui, l'Amérique et je veux partir là-bas.

I : Qu'est-ce que tu vas faire comme boulot là-bas ?

R : Du boulot que ma religion me permet de faire par exemple faire des tresses. (25 ans, mariée, deux enfants, analphabète, aucun lien avec un migrant)

I : Est-ce que tu souhaites émigrer ?

R : Moi – trop.

I : Pourquoi ?

R : Parce qu'un émigré s'enrichit vite (rire) et moi je rêve d'avoir une maison que j'ai construite moi-même. (23 ans, célibataire, 6<sup>e</sup>, oncle migrant)

Concernant la scolarisation, le constat est unanime : pratiquement toutes valorisent les études qu'elles en aient fait ou non, et dans leur grande majorité souhaitent que tous leurs enfants, filles comme garçons, bénéficient d'un niveau d'étude minimal.

I : As-tu pensé à te marier ?

R : Hé ! Un mari, parce que moi je suis compliquée, personne ne m'approche. Je calcule beaucoup de choses. Je ne veux pas qu'il y ait aucun obstacle dans mes études. Je veux d'abord étudier comme ça si j'ai un mari, il saura que tu es indépendante et il ne pourra pas te le gêner. [...] Si tu te maries, il faut avoir au moins le bac.... [...]. On ne sait jamais, il faut se prémunir parce que tu peux avoir des problèmes avec ton mari et belle famille. C'est pourquoi il vaut mieux avoir un diplôme et avoir un travail avant de se marier. (23 ans, célibataire, université, frères migrants)

Le lien avec l'accès au marché du travail est évident pour les plus jeunes de même que pour les mères de famille préoccupées de l'avenir de leurs enfants. Parmi celles qui ont interrompu leurs études prématurément certaines se sont engagées dans une activité économique mais elles restent discrètes sur le sujet, cette réserve étant en partie attribuable au fait que la plupart se définissent par défaut comme « ménagère », ce qui constitue finalement leur fonction première dans la société sénégalaise wolof.

I : Et est-ce que tu as déjà eu à travailler ?

R : Non, je ne travaille pas je reste à la maison à m'occuper de mes enfants et à gérer la maison. Mon mari n'a jamais voulu que je travaille.

I : Mais, est-ce que tu aurais voulu travailler ?

R : Oui, parce que je suis quelqu'un qui aime le commerce. Je le veux vraiment du fond du cœur. (44 ans, mariée, neuf enfants, fils et filles migrants)

I : As-tu déjà travaillé ?

R : Je faisais de la couture

I : Jusqu'à présent c'est ce que tu continues ?

R : Non, je vends de l'huile de palme, de la pâte d'arachide à domicile.

I : Est-ce que cela a de l'importance pour toi ?

R : Ça a de l'importance pour moi parce qu'une femme ne peut pas tout attendre de son mari. C'est important d'avoir ses propres affaires. Je ne veux pas tout attendre de mon mari. Il y en a qui le font mais moi je suis contre. (44 ans, épouse de migrant et fils migrant, non scolarisée)

Est-ce que cette femme insiste sur l'importance pour elle d'exercer une activité économique, si modeste soit-elle, parce qu'elle est épouse de migrant et donc en proie aux situations difficiles d'accès aux ressources décrites précédemment ? Il faudrait, pour l'établir, réaliser une étude permettant de suivre l'évolution des activités économiques des femmes selon leur statut matrimonial et les caractéristiques de leur époux (migrant ou non). En particulier, on peut se demander si les aspirations économiques des femmes changent dans le cas où le mari devient migrant en cours d'union comparé à celles ayant épousé un homme déjà migrant.

Enfin, la remise en question par certaines femmes, épouses de migrant ou non, du domicile conjugal chez la belle famille peut s'expliquer par deux facteurs : le premier, qui est général, est lié aux conflits et que toutes les jeunes femmes, célibataires ou mariées appréhendent. Le second, réside dans la possibilité pour les épouses de migrant de bénéficier des moyens de leur mari pour qu'il construise une maison personnelle et non pour la famille entière.

« Je préfère vivre avec mon mari seule, parce que vivre avec la famille de ton mari c'est difficile, avec la belle-mère et les belles sœurs c'est difficile, à plus forte raison les grandes familles. Dans les grandes familles il y a des calomnies, de l'hypocrisie, des mesquineries. On essaie de te mettre à mal avec ton mari. » (25 ans, mariée, un enfant, cousins migrants)

## Conclusion

Si les résultats semblent indiquer que la migration contribue à renforcer le statut des hommes, qui consolident ainsi leur rôle de soutien de famille, ils soulignent aussi que le phénomène migratoire finit par ébranler les normes sociales, mais par des voies détournées. En effet, les femmes se repositionnent *a contrario*, en rejetant des situations d'inégalité qu'elles vivent ou dont elles sont témoins, et qui sont exacerbées par le comportement des migrants et les attentes de la communauté envers eux. Par exemple, il semble que plusieurs épouses de migrants, exaspérées par leurs conditions de vie quotidienne, aient poussé à ce que le mari demande le divorce afin de se libérer de cet environnement pesant<sup>11</sup>.

L'absence des maris oblige les épouses qui restent à jouer sur plusieurs fronts : la belle famille ; les autres femmes, qui les envient et les laissent se débrouiller en cas de besoin ; les hommes qui les contrôlent via leur propre famille. Si, dans le cas de cette petite ville, aucune femme ne semble pouvoir réellement accéder au statut de « chef de ménage » qu'elles soient épouses ou mères de migrant, cela signifie-t-il pour autant qu'elles ne gagnent aucun pouvoir de décision ? Est-ce

---

11. Nos données ne permettent pas d'affirmer de façon catégorique si les ex-épouses de migrants qui ont divorcé ont-elles même demandé le divorce : le sujet est délicat et nos répondantes sont restées évasives sur la question.

lié au contexte culturel dans cette région ou s'agit-il de l'effet d'une situation transitoire d'une localité encore située dans le monde rural mais dont la taille et les activités la placent dans la catégorie de milieu urbain ?

Cette étude confirme la nécessité de tenir compte du contexte social et culturel dans lequel prend place le processus migratoire. La difficulté à capter directement les effets de la migration comme facteur d'émancipation des femmes non migrantes, quelle que soit leur relation avec un migrant, incite à réfléchir de manière plus approfondie aux méthodologies de recherche à développer à cette fin. À ce sujet, Oso et Catarino [1996] soulignent l'intérêt de recourir à des méthodes longitudinales, combinant des outils quantitatifs et qualitatifs. Une telle approche, associée à l'identification des relations entre les différents membres du ménage, présents ou absents, permettrait d'analyser à travers le temps les stratégies et aménagements opérés par les femmes, et ainsi de mieux cerner la force émancipatrice du fait migratoire pour les femmes sénégalaises.

### Bibliographie

- ANTOINE P. [2002], « Les complexités de la nuptialité : de la précocité des unions féminines à la polygamie masculine en Afrique », in CASELLI G., VALLIN J., WUNSCH G. (dir.) *Démographie : analyse et synthèses. Volume II : Les déterminants de la fécondité*, Paris, INED, p. 75-102.
- ANTOINE P., DIAL F.B. [2005], « Mariage, divorce et remariage à Dakar et à Lomé », in VIGNIKIN K., VIMARD P. (dir.), *Familles au Nord, familles au Sud*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, p. 205-232.
- ANTOINE P., SOW O. [2000], « Rapports de genre et dynamiques migratoires », in BOZON M., LOCOH T. (dir.), *Rapports de genre et questions de population*, Paris, INED, p. 112-123.
- ANTOINE P., OUEDRAOGO D., PICHE V. [1998], *Trois générations de citadins au Sahel. Trente ans d'histoire sociale à Dakar et à Bamako*, Paris, L'Harmattan, 281 p.
- BA A. [2008], « Les femmes mourides à New York. Une renégociation de l'identité musulmane en migration », in DIOP M.C. (dir.), *Le Sénégal des migrations. Mobilités, identités et sociétés*, Paris, Karthala, p. 389-408.
- BA C.O., BREDELOUP S. [1997], « Migrations inter-africaines des femmes de la vallée du fleuve Sénégal », in BISILLIAT J. (dir.), *Face aux changements les femmes du Sud*, Paris, L'Harmattan, p. 61-86.
- BABOU C.A. [2008], "Migration and Cultural Change: Money, 'Caste' and Social Status Among Senegalese Female Hair Braiders in the United States", *Africa Today*, vol. 55, n° 2, p. 3-22.
- BABOU C.A. [2002], "Brotherhood Solidarity, Education and Migration: The Role of the *Dahiras* among the Murid Muslim Community of New York", *African Affairs*, vol. 101, n° 403, p. 151-170.
- BARA-DIOP A., [1985], *La Famille wolof : tradition et changement*, Paris, Karthala, 262 p.
- BIAO X. [2007], "How Far are the Left-Behind Left Behind? A Preliminary Study in Rural China", *Population, Space and Place*, TOYOTA M. (ed.), "Migration and the 'left behind' in Asia", vol. 13, n° 3, p. 179-191.



- BRETTELL C., HOLLIFIELD J. [2008], *Migration Theory: Talking Across Disciplines*, Routledge, Londres, 224 p.
- BRETTELL C. [2003], *Anthropology and Migration. Essays on Transnationalism, Ethnicity, and Identity*, Oxford, New York (N. Y.), AltaMira Press, 238 p.
- BRINK J.H. [1991], "The Effect of Emigration of Husbands on the Status of Their Wives: An Egyptian Case", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 23, n° 2, p. 201-211.
- CHANT S. [1992], *Gender and Migration in Developing Countries*, Londres et New York (N. Y.), Beldhaven Press, 250 p.
- DAVID R. (ed.) [1995], *Changing Places? Women Resource Management and Migration in the Sahel*, Londres, SOS Sahel International, 169 p.
- DIAL F. B. [2008], *Mariage et divorce à Dakar. Itinéraires féminins*, Paris, Karthala-CREPOS, 200 p.
- DIOP M.C. [2008], « Mobilités, État et société », in DIOP M.C. (dir.), *Le Sénégal des migrations. Mobilités, identités et sociétés*, Paris, Karthala, p. 13-36.
- DONATO K. M., GABACCIA D., HOLDAWAY J., MANALANSAN IV M., PESSAR P.R. [2006], "A Glass Half Full? Gender in Migration Studies", *International Migration Review*, vol. 40, n° 1, p. 3-26.
- ENNAJI M., SADIQI F. [2008], *Migration and Gender in Morocco: The Impact of Migration on The Women Left Behind*, Trenton (N. J.), The Red Sea Press, 222 p.
- DE HAAS H., BAKEWELL O., CASTLES S., JONSSON G., VEZZOLI S. [2009], "Mobility and Human Development", *International Migration Institute Working Paper*, n. 14, 60 p. : <http://www.imi.ox.ac.uk/pdfs/imi-working-papers/2009-wp-14-mobility-and-human-development-hein-de-haas> (page consultée le 10 août 2011).
- DE HAAS H. [2010], "Migration Transitions: A Theoretical and Empirical Inquiry into the Developmental Drivers of International Migration", *International Migration Institute Working Paper*, n° 24, 46 p. : <http://www.imi.ox.ac.uk/pdfs/imi-working-papers/wp24-migration-transitions-1> (page consultée le 10 août 2011).
- DE HAAS H., VAN ROOIJ A. [2010], "Migration as Emancipation? The Impact of Internal and International Migration on the Position of Women Left Behind in Rural Morocco", *Oxford Development Studies*, vol. 38, n° 1, p. 43-62.
- HAMPSHIRE K. [2006], "Flexibility in Domestic Organization and Seasonal Migration Among the Fulani of Northern Burkina Faso", *Africa*, vol. 76, n° 3, p. 402-426.
- HOODFAR H. [1996] "Egyptian Male Migration and Urban Families Left Behind: 'Feminization of the Egyptian Family' or a Reaffirmation of Traditional Gender Roles?", in SINGERMAN D., HOODFAR H. (eds), *Development, Change, and Gender in Cairo: A View from the Household*, Bloomington (Ind.), Indiana University Press, p. 51-79.
- KANDEL W., MASSEY D.S. [2002], "The Culture of Mexican Migration: A Theoretical and Empirical Analysis", *Social Forces*, vol. 80, n° 3, p. 981-1004.
- KHALAF M.C. [2009], "Male Migration and the Lebanese Family: The Impact on the Wife Left Behind", *Journal of Middle East Women's Studies*, vol. 5, n° 3, p. 102-119.
- KOFMAN E., PHIZACKLEA A., RAGHURAM P., SALES R. [2000], *Gender and International Migration in Europe*, Londres et New York (N. Y.), Routledge, 240 p.
- LEVITT P. [1998], "Social Remittances: Migration Driven Local-Level Forms of Cultural Diffusion", *International Migration Review*, vol. 32, n° 4, p. 926-948.

- MONDAIN N., DIAGNE A. [2010], « "Ceux et celles qui restent". Réflexions théoriques à partir du cas de l'émigration sénégalaise vers l'Europe », International Migration Institute, University of Oxford, *African Migrations Workshop: The Contribution of African Research to Migration Theory*, 16-19 November 2010, Dakar, Senegal, 20 p. : <http://www.imi.ox.ac.uk/pdfs/african-migrations-workshops/ceux-et-celles-qui-restent> (page consultée le 10 août 2011).
- MONDAIN N., DIAGNE A., RANDALL S. [à paraître], « Migrations et responsabilités intergénérationnelles : implications pour la transition à l'âge adulte des jeunes migrants sénégalais », in OMEZ-PEREZ M., LEBLANC M.-N. (dir.), *L'Afrique d'une génération à l'autre*, Paris, Karthala.
- NDIONE B., LALOU R. [2007], « Tendances récentes des migrations internationales dans le Sénégal urbain : existe-t-il une dynamique de quartier ? Les exemples de Dakar, Touba et Kaolack », in *Les migrations internationales. Observation, analyse et perspectives*, actes du colloque de l'AIDELF, Budapest, 20-24 septembre 2004, Paris, AIDELF, p. 239-258.
- NELSON N. [1992], "The Women Who Have Left and those Who Have Stayed Behind: Rural-Urban Migration in Central and Western Kenya", in CHANT S., *Gender and Migration in Developing Countries*, Londres et New York (N. Y.), Beldhaven Press, p. 109-138.
- NYBERG-SORENSEN N., VAN HEAR N., ENGBERG-PEDERSEN P. [2002], "The Migration-Development Nexus. Evidence and Policy Options: State-of-the-Art Review", *International Migration*, vol. 40, n° 5, p. 3-43.
- OSO L., CATARINO C. [1996], « Femmes chefs de ménage et migrations », in BISILLIAT J. (dir.) *Femmes du Sud, chefs de famille*, Paris, Karthala, p. 61-98.
- PESSAR P., MAHLER S. [2003], "Transnational Migration: Bringing Gender", *International Migration Review*, vol. 37, n° 3, p. 812-846.
- RANDALL S., MONDAIN N. [à paraître], « Femmes, travail, milieu de résidence et logement : nouvelles dimensions du mariage chez les Wolof au Sénégal », in ANTOINE P., MARCOUX R. (dir.), *Le Mariage en Afrique. pluralité des formes et des modèles matrimoniaux*, Paris, Karthala.
- RESURRECCION B. P., KHANH H.T.V. [2007], "Able to Come and Go: Reproducing Gender in Female Rural-Urban Migration in the Red River Delta", in TOYOTA M. (ed.), "Migration and the 'left behind' in Asia", *Population, Space and Place*, vol. 13, n° 3, p. 221-224.
- RICCIO B. [2006], « "Transmigrants" mais pas "nomades". Transnationalisme mouride en Italie », *Cahiers d'études africaines*, vol. 1/2006, n° 181, p. 95-114.
- SAKHO P., DIOP R.A., AWISSI-SALL M. [2011], « Migration et genre au Sénégal », *CARIM Notes d'analyse et de synthèse*, n° 2011/10, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, San Domenico di Fiesole, Institut universitaire européen, 17 p.
- SAKHO P., DIAL F.B. [2010], « Migration clandestine féminine. Étude de cas de Dakar et sa banlieue », *CARIM Notes d'analyse et de synthèse*, n° 2010/56, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, San Domenico di Fiesole, Institut universitaire européen, 9 p.
- SCHÄFER R. [2000], "Men's Migrant Labor and its Effects on Gender Relations in Rural Zimbabwe", in KNÖRR J., MEIER B. (eds) *Women and Migration. Anthropological Perspectives*, Campus Verlag St. Martin's Press, p. 151-163.
- TALL S.M., TANDIAN A. [2010], « Entre regroupement familial et migrations autonomes des femmes sénégalaises. Quelle analyse de genre des migrations sénégalaises ? », *CARIM Notes d'analyse et de synthèse*, n° 2010/69, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, San Domenico di Fiesole, Institut universitaire européen, 14 p.

VIGNIKIN K. [2007], « Famille et relations intergénérationnelles. Réflexions sur les évolutions en cours en Afrique », in ANTOINE P. (dir.), *Les Relations intergénérationnelles en Afrique. Approche plurielle*, Paris. Les collections du Ceped. p. 19-30.

WEYLAND P. [1993], *Inside the Third World Village*, Londres, Routledge. 257 p.



## Trajectoires et revendications féminines dans le règlement des différends conjugaux autour de deux études de cas en milieu mossi (Burkina Faso) <sup>1</sup>

Béatrice Bertho\*

Les trajectoires de deux femmes en situation de conflit conjugal qui sont venues chercher de l'aide auprès des services de l'État, au Burkina Faso, seront le point de départ d'une analyse des stratégies que certaines femmes déploient afin de faire valoir leurs propres choix de vie, dans le cadre de marges de manœuvre contraignantes. Aborder la question des conflits conjugaux incite à revenir sur différentes approches au travers desquelles les relations familiales sont analysées en sciences sociales. Elles l'ont d'abord été, dans le cadre du paradigme structuro-fonctionnaliste, en privilégiant les structures et les règles plutôt que le vécu ou la pratique [Bledsoe, 1980 ; Griffiths, 1997 ; Vinel, 2005]. Dans ces approches, les règles de la parenté définissent les statuts et les rôles des individus, et leurs comportements en sont des conséquences relativement directes. Cette perspective, qui pose les règles organisant l'interaction sociale comme des invariants, appréhende la famille en fonction de son rôle intégrateur dans la structure sociale plus large, et analyse les conflits comme des dysfonctionnements que les normes sociales ont précisé pour but de réduire ou du moins de contrôler [Comaroff, Roberts, 1981]. Cette approche des relations et des conflits familiaux a par la suite fait l'objet d'une double critique. La première tient au fait que, d'une façon générale, le lien entre la règle et les conduites sociales s'avère complexe et problématique [Bledsoe, 1980]. Comaroff et Roberts, par exemple, ont montré dans leur étude des conflits familiaux au Botswana, que les résultats des procédures de règlement de ces conflits ne se déduisent jamais *a priori*, à partir de l'énoncé des normes, mais en fonction de la manière dont les individus les mobilisent [1981]. Ni déterminantes, ni même forcément totalement cohérentes entre elles, les structures de la parenté, de l'alliance, et les règles de comportement qui en découlent constituent un répertoire normatif, un idiome dans lequel les individus puisent en fonction de la

---

1. Je remercie Françoise Grange ainsi que les lecteurs anonymes de la revue *Autrepart* pour leurs commentaires et suggestions au cours de l'élaboration de cet article.

\* Doctorante en études du développement. Institut de hautes études internationales et du développement (IHEID).

situation dans laquelle ils se trouvent, afin de maintenir ou de transformer leurs relations sociales [Comaroff, Roberts, 1981 ; Bledsoe, 1980 ; Collier, 1974]. Vue sous cet angle, la famille se présente davantage comme un lieu de pouvoir où s'affirme la nature complexe et fluide des relations entre les hommes et les femmes, et entre les générations [Sow, 2004]. La deuxième critique faite aux analyses structuro-fonctionnalistes de la famille en Afrique est que, dans ces sociétés décrites comme majoritairement patriarcales et gérontocratiques, où la domination des aînés sur les cadets passe par le contrôle des moyens de production, des savoirs rituels, et de la circulation des femmes [Gruénais, 1985], ces dernières tendent à être présentées comme de simples objets des stratégies des hommes, et comme des victimes passives de la domination masculine. De nombreuses recherches nuancent, voire contredisent, la représentation d'Africaines soumises de façon unilatérale aux règles du patriarcat, et documentent leur agencéité<sup>2</sup>, leur capacité à agir, même dans des contextes particulièrement coercitifs [Cornwall, 2005 ; Hodgson, McCurdy, 2001]. Capables de fuir les mariages qui leur sont imposés [Lallemand, 1977 ; Bonnet, 1988 ; Attané, 2007] ou de manipuler l'attribution de la paternité de leurs enfants en fonction de leurs propres objectifs [Bledsoe, 1980], les femmes n'adhèrent aux normes sociales relatives aux relations de genre que dans la mesure où elles bénéficient d'une certaine marge de manœuvre, si étroite soit-elle, pour élaborer des stratégies de contournement, de contestation, ou de redéfinition de ces normes [Kandiyoti, 1988 ; Kabeer, 1999]. En outre, la notion de patriarcat est trop monolithique pour rendre compte des différentes modalités de la domination masculine et des formes de résistance que les femmes peuvent y opposer. Ces formes sont fortement influencées, d'après Kandiyoti, par un contrat fluide qui lie les hommes et les femmes, et qui est propre à chaque société et à chaque groupe social au sein de celle-ci [1998]. Ce contrat, que l'auteure nomme *patriarcal bargain*, résulte d'un équilibre durable, mais pas immuable, entre le degré d'autonomie des femmes, et la protection ou la prise en charge dont elles bénéficient de la part des hommes [*op. cit.*].

Comment interpréter les stratégies féminines de résolution des différends conjugaux, dans le contexte d'une société burkinabè fortement hiérarchisée autour des dimensions de genre et de génération, mais également théâtre de transformations profondes des pratiques matrimoniales et de recomposition des conjugalités ? L'idée d'autonomisation, comprise comme un renforcement de la capacité à faire des choix, par opposition à un lien de dépendance et de soumission, me sera utile pour explorer les itinéraires conjugaux de deux femmes, et leurs tentatives pour modifier les rapports de pouvoir entre elles et leurs époux afin de décider de leur avenir. Le choix de fonder l'analyse sur deux itinéraires singuliers, restitués dans leur intégralité, correspond à un souci de rendre compte des décisions de ces deux femmes, et de montrer l'enchâssement de leurs stratégies dans différents registres

---

2. Agencéité est la traduction du concept d'*agency* c'est-à-dire la capacité des acteurs « to process social experience and to devise ways of coping with life, even under the most extreme forms of coercion » [Long, 2001, p. 16].

de pratiques et de représentations où la reconnaissance sociale joue un rôle central. Cette étude privilégie, en outre, le point de vue des actrices sur celui de leurs maris ou des fonctionnaires de l'État, afin de mettre en évidence la dimension réflexive de leurs itinéraires. Alors qu'il s'avère difficile d'évaluer les résultats des interventions menées par les services de l'État en termes d'autonomisation effective pour les femmes, les points de vue de ces dernières sont en revanche révélateurs des représentations qu'elles se font de la justice et des limites dans lesquelles elles conçoivent leur soumission à l'autorité de leurs maris.

Après avoir brièvement exposé le contexte de recueil de ces itinéraires conjugaux, je les relaterai tels que ces deux femmes me les ont racontés. Nous verrons, au fil de l'analyse qui suivra, que ces trajectoires sont marquées par une tension entre dépendance – vis-à-vis de leurs maris mais aussi vis-à-vis de leurs groupes d'appartenance respectifs – et quête d'autonomie. Cette tension sous-tend à la fois la genèse des conflits qui les opposent à leurs maris et les tentatives d'apaisement dont ils font l'objet, à la jonction entre recours familiaux et communautaires, et nouvelles opportunités d'action procurées par l'existence des services sociaux. Si ces femmes mobilisent toutes deux ces services pour modifier les rapports de pouvoir qui existent entre elles et leurs époux, nous verrons en revanche que les solutions qu'elles envisagent à leurs problèmes sont différentes.

## Deux histoires de conflits conjugaux

Ces deux histoires ont été recueillies à l'occasion de plusieurs séjours à Ouahigouya<sup>3</sup>, chef-lieu de la province du Yatenga, entre 2007 et 2010. Dans cette province, peuplée majoritairement de Mossi partageant la même organisation sociale et la même langue (le mooré) [Izard, 1985], l'Islam est à l'heure actuelle la religion la plus pratiquée, à côté du Catholicisme et du Protestantisme [Langewiesche, 1998]. L'agriculture, l'élevage, et la pêche constituent les activités principales dans la province ainsi que dans son chef-lieu, ce qui donne à Ouahigouya le visage d'une ville émergente associant les caractéristiques d'une agglomération rurale à celles d'un centre urbain régional en contact avec la modernité globalisée.

Au cours de l'enquête de terrain, réalisée dans le cadre d'une recherche doctorale portant sur le ministère de l'Action sociale et de la solidarité nationale et ses usager(e) s, j'ai observé et documenté, pendant huit mois, la façon dont ces dernier(e) s présentent leurs conflits intra et inter familiaux dans ce service public, et les médiations qui y sont organisées par les travailleurs sociaux<sup>4</sup>. La nature des différends qui sont traités à l'Action sociale – tous sont liés à des questions matrimoniales, de filiation et de parentalité – ainsi que la forte proportion de femmes

3. Située à 200 km au nord de la capitale Ouagadougou, Ouahigouya est, avec un peu plus de 70 000 habitants en 2006 [INSD 2008], la cinquième ville du Burkina Faso.

4. La plupart du temps, ces médiations se déroulaient en mooré, langue parlée par les Mossi, et étaient simultanément traduites en français à l'attention des fonctionnaires ne parlant pas cette langue.

dans la fréquentation de ces services<sup>5</sup>, m'ont amenée à accorder une attention particulière aux mutations des relations de genre qui se révèlent au niveau de cette interface sociale. J'ai mené en parallèle, avec l'aide d'un interprète, des entretiens approfondis auprès d'une trentaine d'usager(e)s, ainsi qu'auprès de membres de leur entourage. Ces entretiens avaient pour but de recueillir les trajectoires conjugales et familiales des personnes venues chercher de l'aide, en amont des conflits, et d'affiner ma compréhension des tentatives d'apaisement dont ils avaient fait l'objet avant d'être portés devant les services de l'État. Résidant principalement dans la ville de Ouahigouya et dans les villages situés jusqu'à une quinzaine de kilomètres environ, les femmes qui viennent à l'Action sociale sont cultivatrices, employées de maison, écolières, ou exercent une activité telle que le petit commerce, la restauration de rue ou la coiffure. Il n'y a pas de salariées parmi ces femmes, dont les revenus personnels sont très modestes (entre 2 000 et 15 000 FCFA par mois environ, soit 3 à 25 €). Les membres masculins de leurs familles (pères, frères et maris) sont cultivateurs, artisans, commerçants ou fonctionnaires. Les statuts matrimoniaux sont variés, mais les femmes vivant en couple sont mariées religieusement ou coutumièrement (les deux en général), ou vivent en union libre. Pour ces personnes qui n'ont pas contracté de mariage civil<sup>6</sup>, l'Action sociale offre un recours plus facile d'accès que les tribunaux, car ces derniers s'appuient exclusivement sur le Code des personnes et de la famille et ne reconnaissent pas les unions autres que civiles. C'est dans ce contexte que j'ai rencontré Balgissa<sup>7</sup>, qui avait engagé ses démarches auprès des services de l'État dix-huit mois auparavant, et Kalizeta, qui venait juste d'entreprendre cette démarche. Les histoires conjugales et les profils de ces deux femmes sont contrastés – illustrant la diversité des cas de fréquentation des services sociojuridiques – mais ils exemplifient le type de recours que les femmes mobilisent avant de venir chercher de l'aide à l'Action sociale.<sup>8</sup>

### *Balgissa*

Balgissa, quarante ans, naît à Ouagadougou où son père est employé d'une entreprise d'État (dont il est actuellement retraité). Elle fréquente l'école jusqu'en classe de CM2<sup>9</sup>, puis travaille dans un salon de coiffure. À 18 ans, elle fait la

5. Sur les quatre cents conflits familiaux rapportés en moyenne chaque année dans les registres de la DPASSN (direction provinciale de l'Action sociale) de la province du Yatenga, les femmes représentent soixante-quinze pour-cent des requérants.

6. Les personnes ayant contracté un mariage civil – célébré par un officier de l'État et seul mariage légalement reconnu – sont rares dans la fréquentation de l'Action sociale, ce qui s'explique principalement par la faible proportion de ce type de mariage dans la population : moins de 4 % de l'ensemble des unions, d'après l'étude de LeGrand et Younoussi réalisée en 2000 et publiée en 2009.

7. Les prénoms sont fictifs.

8. Sur l'ensemble des cas que j'ai traités (observation directe à l'Action sociale et entretiens), les recours des femmes suivent un itinéraire type, qui consiste à mobiliser, dans un premier temps, les ressources familiales (parents proches et conseil de famille) puis parfois, dans un deuxième temps, d'autres ressources communautaires (communauté de voisinage, religieuse, professionnelle, personnes spécialisées dans la médiation tels que les forgerons), et enfin les services de l'État (Action sociale, gendarmerie et justice). Les services de l'Action sociale réfèrent les usager(e)s à la justice lorsqu'un accord à l'amiable n'est pas trouvé. Il existe également des recours directs à la justice pour les questions familiales, mais ces démarches nécessitent un formalisme plus important.

9. Le cours moyen deuxième année (CM2) correspond à la sixième année du cycle primaire.



connaissance de l'homme qui va devenir le père de ses trois enfants. Un an après le début de leur relation, ce jeune fonctionnaire est muté dans une ville de province et après l'échec des démarches de son amant auprès de ses parents en vue d'une alliance, Balgissa s'enfuit avec lui. De confession protestante, il ne peut satisfaire aux exigences des parents de la jeune fille qui lui demandent d'organiser le *furi* (mariage musulman). Elle vit en concubinage avec lui, se convertit à sa religion, et ce n'est qu'une fois mère de deux enfants que Balgissa obtient le pardon de ses parents et rétablit de bonnes relations avec eux. Le concubin se met alors d'accord avec les parents de Balgissa pour organiser un mariage civil à la place du *furi*. Il ne passe jamais à l'acte, ce qui entraîne selon Balgissa les premières tensions dans le couple après quatre premières années de vie conjugale harmonieuse. À l'époque où ils ont deux filles de quatre et six ans, et alors que Balgissa commence sa troisième grossesse, le mari se met à fréquenter les cabarets et augmente considérablement sa consommation d'alcool. Le premier signe de conflit évoqué par Balgissa est d'ordre matériel. Son mari, qui assumait jusqu'alors la majeure partie des charges de la famille, se désengage progressivement de toute contribution. Grâce à ses activités – coiffure, vente de bois de chauffe et confection de beignets – Balgissa assume peu à peu l'ensemble des charges de la famille : le loyer, l'alimentation et les fournitures scolaires des enfants. Mais lorsque sa fille aînée atteint la classe de sixième, le problème des frais de scolarité que les revenus de son petit commerce suffisent difficilement à couvrir, se pose. C'est autour de la question financière que se cristallise une des premières grosses disputes des conjoints :

« Il m'avait confié de l'argent qu'il récupérait progressivement et il restait 20 000 F CFA. Un jour, il m'a réclamé cet argent. Il se trouve que je l'avais confié au pasteur de notre église. Il (mon mari) m'a dit de lui trouver son argent le plus tôt possible. Ce jour-là, il m'a frappée jusqu'à enlever mes habits. J'ai couru toute nue dans la maison voisine. Puis j'ai passé la nuit chez le pasteur. »

Les menaces et les coups physiques portés sur elle et sur ses enfants lorsqu'il rentre ivre deviennent réguliers : « S'il revient du cabaret après voir bien bu, il trouvera toujours quelque chose sur quoi se baser pour me battre ». Pendant une dizaine d'années, Balgissa supporte la vie aux côtés de ce mari alcoolique et violent. Elle assure la subsistance économique de sa famille grâce à ses activités, et avec le soutien de ses parents qui l'aident à de nombreuses reprises à payer la scolarité de ses enfants. Ses parents tentent d'intervenir à plusieurs reprises auprès du mari : « au début des mésententes, il acceptait de répondre à mes parents. Mais par la suite, quand l'alcool a pris le dessus, il ne répondait plus à leur appel ». Quand Balgissa est victime des coups de son mari, elle se réfugie avec ses enfants à l'église. Le pasteur intercède fréquemment auprès du mari, avec un succès limité. À la suite d'une dispute encore plus violente que les autres, Balgissa décide de déménager :

« Un jour, il est revenu du service et il s'est mis à me menacer en me disant que c'était à cause de moi qu'il n'avait pas eu son salaire, car on avait exigé de lui un certain nombre de papiers dont j'ignore le nom. Il a arraché mon foyer, il a ramassé

mes affaires et les a jetées dehors. Selon notre tradition, quand on arrache le foyer d'une femme, elle ne peut plus résider dans cette maison tant qu'on ne fait pas les coutumes. C'est là que le propriétaire de la cour m'a dit de m'installer dans la maison voisine si je pouvais en payer le loyer. Depuis lors, j'ai intégré cette maison avec mes enfants. Mon mari a fait sept mois d'arriérés et le bailleur l'a vidé de la maison. Il s'est installé sous l'arbre et après dans la cuisine. Le bailleur l'a vidé aussi de la cuisine. Il a amené ses affaires au service, son bureau est devenu une maison d'habitation. »

Devenue totalement indépendante matériellement de son concubin, séparée de corps, elle dit avoir, pendant six mois environ, « retrouvé la paix et la quiétude ». Mais il recommence rapidement à la harceler. Il lui confisque à deux reprises son matériel de cuisine, vend ce qui est monnayable, et brise le reste. La deuxième fois, Balgissa se décide à aller chercher une protection à la gendarmerie, qui la réfère à l'Action sociale.

### *Kalizeta*

Kalizeta est une femme de trente-deux ans, cultivatrice originaire d'un village situé à douze kilomètres de Ouahigouya. À 17 ans, elle est donnée en mariage à un jeune homme d'un village situé à une trentaine de kilomètres de Ouahigouya :

« J'étais jeune fille et j'ai accompagné une nouvelle mariée à R. [...]. C'est à cette occasion qu'un jeune homme du village m'a vue et a manifesté le désir de m'épouser. J'avais douze ans. Il a commencé les démarches chez mes parents jusqu'à ce que j'aie les 17 ans, l'âge normal du mariage dans beaucoup de familles. Il y a des gens qui commencent les démarches quand la jeune fille a 5 ans, 6 ans ou 10 ans. Tout dépend à quel âge tu as vu la fille. À cette époque, on donnait les filles en mariage, soit disant que c'est toi qui as dit au garçon de venir. Finalement, ils m'ont obligée à me marier à ce garçon. J'ai fui mais je n'ai pas réussi à m'échapper. On m'a amenée de force. »

Le refus de Kalizeta n'est pas un refus de principe, pas plus qu'il n'est lié à l'homme auquel on la destine. C'est l'éloignement du village où on l'envoie qui lui déplaît : les villages sont distants d'une trentaine de kilomètres et en plus, elle ne connaît personne dans le village de son futur mari. Sa tentative individuelle de fuite échoue, puisqu'elle est rattrapée chez sa tante paternelle où elle s'est réfugiée<sup>10</sup>, mais les effets de son refus, cumulés à ceux d'autres jeunes filles de sa famille, ont selon elle contribué à changer la vie des générations suivantes : « À cette époque, on donnait les filles en mariage, mais maintenant ils ne le font plus. Car les filles rencontraient des difficultés, comme dans ma situation [...]. On n'oblige plus les filles aujourd'hui, on les laisse faire leur choix<sup>11</sup> ». »

10. Sur le rôle de la tante paternelle par rapport à sa nièce, voir notamment Bonnet [1988] et Gruénais [1985].

11. Ce constat formulé par Kalizeta, ainsi que l'expérience de la fuite et de l'union libre vécues par Balgissa, illustrent les profondes transformations qui traversent le champ matrimonial au Yatenga, comme ailleurs en Afrique de l'Ouest. Alors que l'organisation des unions matrimoniales par les aînés a longtemps été la norme dominante, les jeunes gens sont de plus en plus nombreux à s'en affranchir, de sorte qu'une pluralité de modalités des unions (mariages contraints, mariages consentis, mariage d'inclination) coexistent à l'heure actuelle [Attané, 2009].

Bien que forcée de rejoindre le mari auquel on l'a donnée, Kalizeta décrit ses premières années de mariage comme une période harmonieuse. Son mari l'ayant choisie, il a tout pour être satisfait. Il fait tout pour se comporter en bon mari, c'est-à-dire :

« Quelqu'un qui ne dérange pas sa femme et qui ne la provoque pas, ce qui fait que la femme n'a pas le droit de ternir l'image du mari [...]. Un bon mari, c'est un mari qui s'intéresse aux problèmes que rencontre la famille paternelle de la femme, qui s'occupe de l'état de santé de ses enfants et de sa femme. »

Après douze ans de mariage et sept naissances (trois enfants sont aujourd'hui décédés), celui qui était un « bon mari » commence, d'après Kalizeta, non seulement à se désengager de ses obligations matérielles vis-à-vis de sa femme et de ses enfants, mais également à s'appropriier les céréales récoltées par Kalizeta sur son champ personnel. La première fois, il prélève trois sacs d'arachides sur le stock de Kalizeta et les vend sans lui reverser le produit de la vente. La seconde fois, il procède de la même manière, en augmentant les quantités, et ne rembourse pas son épouse, malgré ses promesses. Elle tente de se prémunir contre ces confiscations et essaye de ramener son mari à la raison : « J'ai compris que c'était devenu son habitude. J'ai pris mes précautions en mettant une partie dans des sacs et d'autres parties dans des greniers, mais malgré tout il arrivait à les prendre ». En octobre 2009, lorsque Kalizeta se rend, avec l'autorisation de son mari, dans le village de L. pour les funérailles de sa grand-mère, elle confie ses céréales à un petit frère de son mari, mais cela ne les épargne guère :

« Il est allé les prendre de force. C'est ça qui m'a révoltée. Son frère a tenté de le raisonner en lui rappelant que sa femme était en deuil et qu'elle s'était absentée pour la bonne cause. Qu'il fallait attendre son retour. Mais il n'a pas entendu ça d'une bonne oreille [...]. Il a forcé son frère, a pris les céréales et est allé les vendre. »

À son retour des funérailles, Kalizeta interpelle son mari : « Il s'est mis à m'insulter, à me traiter d'ânesse, à insulter mes parents. Il m'a dit que j'ai cultivé sur le terrain de son père et non pas sur le terrain de mon père, tout en oubliant qu'une femme ne peut pas se déplacer avec un terrain cultivable ». Kalizeta, qui avait d'abord adopté une stratégie de conciliation et d'évitement estime, avec cette troisième dépossession et les insultes, qu'il dépasse les bornes : « Les Mossi disent qu'on ne tue pas un chien à partir de sa première faute. Les premières fois, j'ai tenté de régler le différend entre nous deux. Mais maintenant qu'il abuse, qu'il me frappe, qu'il me profère des injures graves, je vais lever le ton et demander justice ». Elle décide de chercher de l'aide auprès du doyen de la famille de son mari. Le mari, convoqué devant le conseil des anciens, est sommé de s'expliquer sur sa conduite :

« Ils l'ont critiqué et lui ont dit que personne dans leur lignée n'a fait une chose pareille avant lui. Si tu ne veux plus de ta femme, tu peux lui dire de s'en aller. Nous avons déjà vu des femmes qui sont parties et qui ont emporté leurs céréales et même les troupeaux qu'elles ont eues chez leur mari. En aucun cas le mari ne peut leur retirer ça. »

Alors que je m'étonne que, malgré le soutien de la famille de son mari, Kalizeta n'obtienne pas justice dans le cadre intrafamilial, elle me précise que son mari a manqué de respect aux anciens à un point qui a entraîné leur désengagement de l'affaire :

« Pour moi, ils (les doyens) se sont réunis dans le but de régler le problème. C'est mon problème, mais aussi le problème de la grande famille dont ils ont la charge. Au cours de la rencontre, mon mari a levé le ton parmi les vieux en disant que la femme n'a pas amené un terrain de chez elle. Que c'est sur le terrain de son père (à lui) qu'elle produit les céréales. Je pense que c'est ça qui a désolé les doyens et ils se sont tus [...]. Si tu dis à des gens plus âgés que ton père que le terrain appartient à ton père, crois-moi, c'est insupportable. C'est ignorer que les anciens maîtrisent l'histoire des terres plus que toi. »

Après avoir tenu tête aux anciens, le mari insulte et frappe sa femme pour la punir d'avoir soulevé le problème au niveau du conseil de famille. Le lendemain, elle prend ses affaires, ses deux plus jeunes enfants, et part se réfugier dans sa famille paternelle à K. Là, elle est bien accueillie, logée et nourrie, et elle attend que son mari fasse des démarches auprès de ses parents pour la faire revenir dans son foyer. Durant les quatre mois qu'a duré son séjour en famille avant qu'elle ne se rende à l'Action sociale, son mari s'est présenté une fois. Les parents de Kalizeta lui ont fait connaître leur désapprobation vis-à-vis de sa conduite, en lui rappelant les droits de leur fille : « Mes parents lui ont dit qu'il ne devait pas gaspiller les céréales [...]. Ils lui ont dit de faire la part des choses. Ce que la femme a produit lui appartient puisqu'elle ne peut pas avoir ton bien, à savoir les greniers de mil et le troupeau ». Mais il est parti, n'a plus donné de nouvelles et n'a rien donné pour contribuer à l'entretien des enfants. Quatre mois plus tard, après avoir appris que son mari a installé une autre femme dans sa maison, Kalizeta se décide à chercher de l'aide à l'Action sociale.

## Transactions économiques et tensions dans les couples

Retracer la genèse et les fondements des mésententes entre époux s'avère problématique, pour deux raisons au moins. La première est que les récits produits par les femmes de leurs problèmes conjugaux, dans un contexte où elles cherchent à obtenir justice et protection, tendent à mettre en avant leur comportement exemplaire en tant qu'épouses, et à rejeter tous les torts sur leurs maris. L'autre raison est que, comme l'écrit Laurentin-Retel au sujet des évasions de femmes Bwa, « lorsqu'un ménage ne s'entend pas, les griefs sont variés, mais les femmes expriment moins la fréquence des désaccords ou la permanence de l'hostilité que le fait marquant qui a motivé leur départ » [Laurentin-Retel, 1979, p. 274]. Ces « faits marquants », qui apparaissent comme les éléments centraux de l'objectivation des conflits effectuée par Kalizeta et Balgissa *a posteriori*, correspondent à l'appropriation brutale de leurs biens personnels par leurs maris (le matériel de cuisine dans un cas, les céréales dans l'autre). En amont, la dimension conflictuelle des échanges économiques et matériels au cours de ces trajectoires conjugales apparaît

de façon centrale, avec le récit par les deux femmes des manquements de leurs maris en termes d'entretien de leurs familles.

Au niveau des devoirs matériels entre époux, la norme dominante en milieu mossi, comme ailleurs en Afrique de l'Ouest, assigne au mari la prise en charge matérielle du foyer, corollaire de son autorité sur sa famille [Attané, 2009]. En pratique, même si cette norme est très prégnante dans les discours, plusieurs études ont montré qu'en milieu rural, la charge de travail et d'entretien alimentaire du foyer qui revient aux épouses est supérieure à celle de leurs maris, alors que leur accès aux ressources est moindre [Lallemand, 1977 ; Rookhuizen, 1986 ; Kevane, Gray, 1999]. En milieu urbain, dans un contexte contemporain généralisé de précarité économique, on assiste à une mutation des rôles conjugaux et « de plus en plus d'hommes, devant l'augmentation des charges de la maisonnée, attendent des femmes qu'elles proposent une contribution monétaire » [Attané, 2009, p. 164]. Cet état de fait ne remet pas vraiment en question la figure de l'homme pourvoyeur des besoins du foyer, et un homme incapable de faire face aux besoins matériels de sa famille ne peut aisément avouer sa défaillance à sa femme [*ibid.*]. C'est ainsi que Balgissa ignorait la situation financière de son concubin et ne prend conscience de son insolvabilité qu'au cours de la procédure entamée à l'Action sociale : fonctionnaire de l'État, cet homme a contracté de nombreux crédits et s'est retrouvé en situation de surendettement, de sorte que tout son salaire est prélevé à la source par les banques. Kalizeta, de son côté, est persuadée que son mari est riche, car il est cultivateur, il possède des bœufs, et il est occasionnellement chercheur d'or. En l'absence de dialogue sur le sujet, elle interprète son désengagement de ses obligations matérielles comme un signe de désintérêt, et l'appropriation de ses céréales comme une manifestation de méchanceté.

### **Des femmes soumises jusqu'à un certain point**

Au fil d'une trajectoire conjugale marquée par ces tensions autour des questions matérielles et financières, dans un contexte général de mutation des rôles masculins et féminins, Balgissa a progressivement construit son indépendance économique, jusqu'à assumer l'intégralité des charges de son foyer grâce à ses activités commerciales, et par la mobilisation de son réseau familial et social. Lasse de ses violences, elle a souvent envisagé de se séparer de son mari, mais ce n'est que lorsqu'il arrache son foyer (signe de répudiation) qu'elle se sépare physiquement de lui, puis lorsqu'il lui dérobe son matériel de cuisine à deux reprises qu'elle décide de recourir à la gendarmerie pour obtenir une protection. Kalizeta, dans un contexte comparable de tensions autour de la prise en charge matérielle de son foyer, a cherché à défendre son autonomie économique. On ne peut comprendre la révolte de cette femme face à l'appropriation de ses céréales par son mari qu'en rappelant certains des termes du *patriarcal bargain* en vigueur en milieu rural mossi, et notamment la marge d'indépendance que confère son champ personnel à une femme. Par rapport à d'autres groupes vivant au Burkina Faso, les femmes mossi ont un pouvoir de décision très limité au sein de la

famille<sup>12</sup>. Les transformations des pratiques matrimoniales en cours depuis plusieurs décennies tendent à donner aux jeunes filles une plus grande liberté pour choisir leur conjoint, mais une fois établies au sein de leur foyer conjugal, elles continuent à avoir de nombreuses obligations et à disposer de peu de droits. Jeunes épouses, leurs déplacements sont limités et, à l'exception de quelques cas bien définis, elles doivent demander l'autorisation à leurs maris avant d'en effectuer<sup>13</sup>. Pour ce qui est de la parentalité, leur progéniture appartient au lignage de leur mari. Il en découle que si elles décident de quitter celui-ci, ou si elles y sont contraintes en cas de répudiation, elles doivent également y laisser leurs enfants. Au niveau économique, les femmes qui, par ailleurs, ont un rôle très important dans la production agricole, n'ont pas de droits directs sur la terre et n'ont pas la maîtrise des céréales à la production desquelles elles contribuent sur le champ de leur époux, ni sur les champs collectifs du lignage [Kevane, Gray, 1999]. En revanche, l'usage veut que les femmes se voient accorder par leur mari le droit de cultiver sur une parcelle personnelle, dont la récolte leur appartient en propre, et dont elles décident seules de l'utilisation [Lallemand, 1977 ; Gruénais, 1985]. L'accès à ce champ personnel, tout comme le temps qu'elles sont autorisées à y consacrer, résultent d'une négociation intraconjugale [Kevane, Gray, 1999] qui se produit en général quelques années après l'arrivée de la femme dans le lignage de son mari<sup>14</sup>. Les céréales récoltées sur ce champ constituent la meilleure opportunité pour les femmes cultivatrices de se constituer un revenu personnel [Gruénais, 1985 ; Bonnet 1988]. En prélevant ses céréales sans lui demander son autorisation, le mari de Kalizeta réduit significativement la marge d'autonomie dont elle dispose, ce qui est inacceptable pour elle :

« Mon mari sait que le bien d'une femme c'est le fruit de son travail sur son champ personnel. C'est ça que tu peux utiliser pour faire face à tes petits besoins [...]. S'il a un besoin d'argent, il doit vendre son troupeau pour régler le problème. Même si la femme a des difficultés, il doit vendre le troupeau parce que c'est nous tous qui avons travaillé pour asseoir cette richesse [...]. Si tu sais qu'en cas de difficultés (financières, matérielles) il ne va pas t'aider et qu'en plus il te prend tes céréales pour les vendre, c'est inacceptable. »

Convaincue qu'il dépasse les limites, et qu'elle n'arrive pas seule à faire respecter ses droits, elle s'estime légitime à porter son différend au niveau des anciens du lignage de son mari.

---

12. Les femmes Bisa et Bwa ont été décrites comme ayant une grande autonomie sociale, familiale et économique. Leurs déplacements sont libres, elles sont consultées pour le choix de leur conjoint, et pour ceux de leurs enfants. Elles cultivent également leurs champs personnels [Gosselin, 1970 ; Laurentin-Retel, 1979].

13. Voir Lallemand [1977] et Gruénais [1985]. Pageard précise que le droit d'absence sans autorisation préalable du mari se limite aux cas de naissances ou de décès d'enfants de la femme, ou aux funérailles survenant dans ses lignages paternel ou maternel [1969]. Mes propres recherches confirment l'actualité de ces contraintes qui pèsent sur les déplacements des jeunes femmes en milieu rural.

14. Dès que la femme est suffisamment intégrée dans la famille de son mari pour formuler des exigences d'après Gruénais [1985], dès la naissance de son premier enfant d'après Bonnet [1988].

## Itinéraires de résolution des conflits : du registre communautaire au registre étatique

Le statut des femmes et leur intégration communautaire à long terme reposent sur un ensemble de droits qu'elles tirent de leur appartenance à leurs lignages paternel, maternel, et allié [Pageard, 1969 ; Lallemand, 1977 ; Bonnet, 1988 ; Vinel, 2005]. Lorsqu'elles font face à un conflit grave avec leur époux, leurs droits s'actualisent et les femmes peuvent recevoir différentes formes de soutien à condition que leurs qualités intrinsèques, et l'accomplissement de leurs obligations en tant qu'épouses soient reconnus par leur entourage. Au minimum, elles font alors l'objet d'un soutien moral et d'encouragements qui leur donnent de la légitimité et de l'assurance dans leurs démarches de résolution du problème. Le soutien peut également être d'ordre matériel, comme l'accueil dans le lignage paternel dont bénéficie Kalizeta, ou l'aide financière apportée à la scolarité de ses enfants par les parents de Balgissa. Enfin, le soutien peut être d'ordre relationnel, lorsque les proches tentent d'intercéder auprès du mari ou de sa famille pour résoudre les problèmes de violence ou d'absence de prise en charge dont leur fille se déclare victime. Ainsi, après avoir tenté de résoudre seule le différend qui l'opposait à son époux, Kalizeta a réussi à impliquer de façon successive un petit frère de son mari, puis le doyen et le conseil de famille de ses alliés, et enfin des membres de son propre lignage paternel. Balgissa, de son côté, a bénéficié de la médiation de ses parents et du pasteur, qui sont intervenus à plusieurs reprises pour tenter de raisonner son mari. Inversement, les « méchantes femmes » [Hodgson, McCurdy, 2001], celles dont le comportement est objet de réprobation sociale, ont peu de chances de voir leurs parents ou alliés s'engager à leurs côtés pour la résolution de leurs problèmes. Les filles « désobéissantes », qui ont passé outre le consentement de leurs parents pour convoler avec l'homme de leur choix – sans rechercher et obtenir ultérieurement leur pardon comme Balgissa – ou les « mauvaises épouses » qui ont quitté le domicile conjugal sans une raison jugée valable, ou sans avoir donné de nombreux enfants au lignage de leur mari, bénéficient de peu de soutien.

Il arrive qu'en dépit de l'approbation et du soutien moral dont elles bénéficient auprès de leurs familles alliées ou paternelles, les femmes ne parviennent pas à obtenir une protection efficace, situation illustrée par les deux cas présentés. Pour Balgissa, il n'y a pas de médiations organisées par sa belle-famille, car les relations entre son concubin et ses parents sont distendues par l'autonomie que lui confère son statut de fonctionnaire (statut qu'il n'a pas investi dans sa famille, vu sa situation de surendettement) et parce qu'il vit dans un foyer de type nucléaire éloigné géographiquement de sa famille. L'analyse de Kalizeta sur sa propre situation est que son mari a tenu tête aux anciens du lignage qui la soutenaient, et que c'est ce manque de respect de leur autorité qui a entraîné leur désengagement des affaires concernant cet homme. Elle attribue en outre l'impuissance de ses propres parents à régler la situation à son avantage au fait qu'il n'a pas fait de démarches pour la réintégrer dans son foyer : « Je suis là depuis plusieurs mois et il n'y a pas de respect pour nous, il ne vient pas ». Une autre jeune femme résidant à

Ouahigouya, que son époux tentait de répudier sans le consentement de ses aînés résume ainsi sa situation : « Il y a un adage qui dit que parfois on met au monde des enfants qu'on ne maîtrise pas. » Face à ces hommes qui s'affranchissent des normes sociales qui gouvernent les relations entre les sexes et les générations, les processus de médiation et de protection communautaires sont inopérants<sup>15</sup>. Alors, une fois ces ressources épuisées, certaines femmes se sentent légitimes, pour « se lever et marcher »<sup>16</sup> jusqu'aux services de l'État.

L'existence des services sociaux se superpose aux ressources de conciliation communautaires, mais le fait de s'adresser à ces services n'est pas une démarche anodine et la personne qui y recourt risque fort de se voir stigmatisée et désapprouvée par son entourage. Il existe en Afrique de l'Ouest, depuis l'époque coloniale, une longue histoire de tentatives par le pouvoir politique d'imposer « le monopole de la résolution des conflits par une justice d'État » qui devrait se substituer aux justices familiale et intra-communautaire [Le Roy, 1990, p. 112]. Quoique le rapport des populations africaines à la justice d'État ne se résume pas aux excès commis, d'abord par le pouvoir colonial, puis par les États nouvellement indépendants, « l'image que les citoyens ont de leur justice est ainsi complexe, souvent négative [...]». L'idéal reste toujours de régler le conflit au sein du groupe qui l'a vu naître » [*op. cit.*, p. 113-114.] Dans ce contexte, la particularité de l'Action sociale par rapport à la justice est d'appliquer de façon souple et négociée les textes de loi relatifs à la famille, dont on sait par ailleurs qu'ils sont pratiquement inconnus des populations, notamment en milieu rural [Taverne, 2000]. Mais bien que les fonctionnaires de l'Action sociale tentent de dédramatiser leurs interventions en insistant sur la nécessité de trouver des solutions à l'amiable, et en prenant des précautions pour ne pas blesser l'orgueil des parties prenantes dans les affaires qu'ils traitent<sup>17</sup>, ces services représentent néanmoins un État qui s'immisce dans des affaires familiales de nature privée<sup>18</sup>. Une jeune femme en proie à des problèmes avec le père de son enfant, qui effectuait ses démarches dans le secret, m'expliqua ainsi que :

« Si les vieux avaient su que je partais à l'Action sociale, ils m'en auraient empêchée, sous prétexte que l'entourage allait mal interpréter et me voir d'un mauvais œil [...]. Ma vieille a dit que si j'y allais, je serais la seule fille qui exposerait sa vie à tout le monde : « ça sera connu de tout le monde que tu es la première fille à convoquer un homme à l'Action Sociale. Ca ne fait pas notre honneur. » (Ouahigouya, mars 2011)

15. Ces deux histoires de conflits conjugaux dessinent, en creux, des portraits d'hommes qui illustrent l'existence de modes alternatifs (par rapport aux normes dominantes) de subjectivation masculines, basées sur des pratiques de consommation ostentatoires et de substances telles que l'alcool. Dans le cas des chercheurs d'or, voir par exemple Cros et Mégret [2009].

16. Au sens figuré, cette expression locale est un appel à ne pas courber l'échine et prendre son destin en mains. Au sens propre, elle rappelle que Kalizeta doit marcher trois heures à l'aller et autant pour le retour à travers la brousse pour rejoindre l'Action Sociale.

17. Par exemple, ils traitent de façon très respectueuse leurs aînés sociaux, ils écoutent attentivement les différents points de vue, et ménagent toujours une porte de sortie honorable aux personnes convoquées.

18. Ainsi que l'illustrent des expressions telles que Nassara yiri (la maison du Blanc) ou Nassara boole (c'est le Blanc qui t'appelle) pour désigner respectivement l'administration et la convocation.



La démarche de recours aux services sociaux ou à d'autres services publics peut donc représenter une épreuve difficilement surmontable, mais – et sans préjuger des résultats finaux des médiations entreprises – par le fait même de s'y rendre, les femmes donnent un nouveau tournant au conflit qu'elles sont en train de vivre. Kalizeta raconte cette expérience :

« Comme ça dure et qu'il ne vient pas, voilà pourquoi je suis allée le convoquer [...]. Je suis allée directement à l'Action sociale expliquer mon problème et ils m'ont donné une convocation à lui remettre. Je l'ai fait [...]. J'ai payé du carburant pour qu'un jeune m'emmène. Je suis arrivée dans sa cour où on m'a dit qu'il était sur les sites aurifères. Nous avons continué pour lui remettre le papier. Il a refusé de le prendre, soi-disant qu'il a des supérieurs (des anciens) pour ce genre de choses. Je lui ai dit que ce n'est pas une affaire de supérieurs. C'est toi qui es concerné, c'est toi qui vas répondre. J'ai remis la convocation à un vieux qui lui a transmis par la suite. Le lundi matin, mon mari et moi, nous nous sommes rendus au service. Les agents l'ont écouté et il a reconnu avoir vendu les céréales [...]. Ils ont dit que le fait de vendre des céréales n'est pas juste. C'est un acte qu'on peut qualifier de vol. »

Balgissa, de son côté, a dû remettre plusieurs convocations à son mari par l'intermédiaire du conseiller de secteur (un responsable administratif de quartier) avant qu'il n'y réponde :

« La gendarmerie m'a remis une invitation. Puis une deuxième, une troisième invitation à laquelle il a enfin répondu. Ils lui ont dit que, comme c'est un agent du service public, ils ne vont pas l'enfermer car ça compromettrait le service [...]. C'est de la gendarmerie qu'on nous a envoyés à l'Action sociale. C'est aussi après la troisième invitation qu'il s'est présenté. »

Afin de saisir toute la portée des démarches de ces deux femmes, il nous reste maintenant à caractériser plus finement le sens de leurs demandes.

### **Attentes plurielles vis-à-vis des services de l'État**

Si les attentes de Kalizeta et de Balgissa convergent en termes de besoin de protection et de respect de leur dignité, elles diffèrent en revanche sur la solution qu'elles envisagent pour résoudre leur problème.

En fuyant chez ses parents, Kalizeta n'avait pas l'intention de se séparer de son mari, mais de mettre un terme aux actes qu'elle lui reprochait. Elle n'a pas envisagé, à l'époque, que son comportement allait entraîner son renvoi définitif. En effet, la répudiation est un événement plutôt rare qui, d'après Suzanne Lallemand, nécessite des causes sérieuses : « Il est bien rare que le groupe marital se décide à répudier l'une de ses travailleuses, l'une de ses génitrices, dont l'obtention est si rare et la venue tant souhaitée » [1977, p. 172]. Comme nous l'avons vu, le mari de Kalizeta agit sans le soutien de ses aînés. Kalizeta formule donc sa requête à l'Action sociale en ces termes : « Je souhaite réintégrer ma maison et, au cas où il refuse, qu'il rembourse mes céréales et qu'il prenne en charge les enfants ». Kalizeta associe son souhait de réintégrer son foyer, en dépit des mauvaises relations qu'elle entretient avec son mari, à son désir de ne pas se séparer

de ses enfants et de pouvoir continuer à les éduquer, rappelant que dans l'*ethos* mossi les enfants appartiennent au lignage paternel : « Si ce n'était pas pour les enfants, je n'irais plus là-bas : il a vendu mes céréales, il m'a insultée, j'ai subi des sévices corporels [...]. Mais une fois que tu as beaucoup d'enfants, tu te comportes de telle sorte à pouvoir rester à côté d'eux ». Il est très difficile pour une femme qui quitte ses alliés de conserver un lien avec ses enfants lorsque la distance géographique s'ajoute à l'hostilité du mari. Mais au-delà de la question des liens maternels, il faut également tenir compte de l'autonomie que lui confère son intégration à long terme dans le lignage de son mari. Le statut d'une femme, en milieu rural, évolue en effet avec l'âge et les étapes de sa vie génésique. Jeune épouse, sa vie est particulièrement pénible : surchargée de travail, elle est considérée comme une étrangère et étroitement surveillée dans le lignage de son mari, d'où elle est en permanence soupçonnée de vouloir s'enfuir [Bonnet, 1988]<sup>19</sup>. Une fois ces premières années passées, et sous réserve d'avoir contribué à l'agrandissement de la famille en accouchant de nombreux enfants vivants, « sa stabilisation s'accompagne d'une intégration plus importante au sein du segment de lignage de son mari ; le temps travaille pour elle » [Gruénais, 1985, p. 238]. Les avantages de la stabilité ne sont pas que symboliques : il s'agit aussi de consolider ses opportunités économiques en bénéficiant non seulement de son champ personnel, mais aussi de la plus grande liberté de mouvement et de la disponibilité accrue que lui procure l'âge mur. Être réintégrée dans son foyer constitue donc, du point de vue de Kalizeta, l'option la plus rationnelle concernant son avenir : « S'il dit que je ne rentre pas (dans mon foyer), je serai obligée d'aller là où je pourrai mener ma vie (trouver un autre mari) », c'est-à-dire repartir de zéro dans une autre famille.

De son côté, Balgissa, qui depuis de nombreuses années est autonome au niveau matériel, a envisagé à plusieurs reprises de quitter son mari. Régulièrement rappelée à l'ordre par son entourage qui lui enjoint de patienter et de rester « pour les enfants », elle a finalement pris la décision, démarche extrêmement rare pour une femme au Burkina Faso<sup>20</sup> et qu'elle justifie par le fait que son mari a arraché son foyer, de s'installer seule avec ses enfants. Quand elle se rend à la gendarmerie puis à l'Action sociale après que son mari lui a volé pour la deuxième fois son matériel de cuisine, sa demande est la suivante :

« L'idée m'est venue d'aller à la gendarmerie chercher de la protection [...]. Pour ma sécurité, et aussi pour mon matériel de cuisine [...]. Je croyais que la gendarmerie allait nous asseoir et dire à mon mari de me laisser en paix, de ne plus m'infliger de sanctions corporelles, et surtout de ne plus toucher à mes ustensiles de cuisine [...]. C'est de la gendarmerie qu'on nous envoyés à l'Action sociale. Là, après explication des faits, il a dit qu'il voulait toujours vivre avec moi. Quand il

19. Lallemand [1977] et Gruénais [1985] font une description dramatique des conditions de vie des jeunes épouses. Les observations de Vine [2005] réalisées vingt plus tard, apportent une vision plus nuancée de la situation de ces jeunes femmes chez leurs alliés.

20. Selon les chiffres issus des enquêtes nationales démographiques, la proportion des femmes chefs de ménage au Burkina était, au cours des années quatre-vingt-dix, la plus faible dans toute l'Afrique sub-saharienne avec 6.5 % [Pilon, Seidou Mama, Tichit, 1997, p. 17].

a dit ça, j'ai commencé à verser des larmes parce que je ne voulais plus de lui. [...] Je voulais vivre seule. »

Citadine qui bénéficie, d'une part, des opportunités que lui offre la ville (activités commerciales et possibilité de vivre dans un logement individuel) et, d'autre part, du soutien financier de son père retraité de la fonction publique, Balgissa souhaite se libérer d'un mari qui ne la soutient pas et la bat depuis de nombreuses années.

## Conclusion

L'objectif de cet article était d'analyser, à partir de deux cas de conflits conjugaux portés par des femmes devant l'Action sociale au Burkina Faso, les stratégies que certaines femmes déploient pour faire entendre leur voix au sein de leur foyer. Le contexte de l'étude est celui d'une société où, bien que l'on assiste à de profondes transformations des pratiques matrimoniales et des rôles conjugaux, les relations de pouvoir entre époux sont inégales, et la marge de négociation des épouses est faible. Les femmes dépendent, pour leur survie quotidienne et leur intégration sociale à long terme, d'un ensemble de droits qu'elles tirent de leur statut individuel et de leur insertion dans leurs communautés respectives, au premier rang desquelles figurent leur famille et celle de leur mari. Elles ne peuvent donc ouvertement contester les normes sociales de genre et de génération – qui définissent notamment l'obéissance comme un attribut de la « bonne épouse » – sans mettre en péril leur position au sein de ces différents groupes d'appartenance. La genèse des conflits étudiés nous montre comment, dans ce contexte de contraintes, des femmes ont progressivement conçu les limites qu'elles fixent à l'autorité de leur époux, et à leur propre soumission. Confrontées de la part de leur mari à ce qu'elles ressentaient comme des atteintes à leur dignité et à leur autonomie, elles ont développé des stratégies pour modifier les rapports de pouvoir qui existent au sein de leur foyer. Elles ont mobilisé, dans un premier temps, leurs réseaux familiaux et sociaux respectifs en s'appuyant sur la reconnaissance sociale dont elles bénéficient grâce à leur accomplissement en tant que filles, épouses et mères de famille. Dans un deuxième temps, l'échec des médiations familiales les a poussées à recourir aux services de l'Action sociale. Bravant le risque de stigmatisation associé à cette démarche, elles ont décidé de mettre la force de l'État de leur côté et contraint leurs époux, par le biais de la convocation, à répondre de leurs actes devant les médiateurs publics.

Les différents recours que les femmes mobilisent, à la jonction entre sphère communautaire et sphère étatique, contribuent au renforcement de leur capacité d'action. L'utilisation des services de l'Action sociale – dont l'existence permet un élargissement des recours disponibles pour les femmes, et qui constitue souvent pour elles le premier contact avec le droit étatique – participe de ces stratégies d'autonomisation. Mais, bien que leur objectif soit d'infléchir le cours de leur vie conjugale contre la volonté de leur époux, on constate par ailleurs que les revendications exprimées sont fortement contrastées, ce qui suggère l'existence d'une

pluralité de voies d'autonomisation. Dans un contexte où le célibat n'est pas *a priori* une option, la façon dont les femmes conçoivent leur avenir, et les solutions immédiates qu'elles envisagent pour résoudre leurs problèmes conjugaux, sont notamment liées à leur insertion économique, résidentielle, et sociale particulière.

### Bibliographie

- ATTANE A. [2007], « Choix matrimoniaux : le poids des générations. L'exemple du Burkina Faso », in ANTOINE P. (dir.), *Les relations intergénérationnelles en Afrique. Approche plurielle*, Paris, Ceped, p. 167-195.
- ATTANE A. [2009], « Quand la circulation de l'argent façonne les relations conjugales. L'exemple de milieux urbains au Burkina Faso », *Autrepart*, n° 49, p. 155-172.
- BLEDSE C. [1980], "The Manipulation of Kpelle Social Fatherhood", *Ethnology*, vol. 19, n° 1, p. 29-45.
- BONNET D. [1988], « Corps biologique, corps social. Procréation et maladies de l'enfant en pays mossi, Burkina Faso », Paris, Éditions de l'ORSTOM, 138 p.
- COLLIER J.F. [1974], "Women in Politics", in ROSALDO M. Z., LAMPHERE L. (eds), *Woman, Culture, and Society*, Palo Alto (Calif.), Stanford University Press, p. 89-96.
- COMAROFF J.L., ROBERTS S. [1981], *Rules and Processes. The Cultural Logic of Dispute in an African Context*, Chicago (Ill.), University of Chicago Press, 293 p.
- CORNWALL A. [2005], *Readings in Gender in Africa*, Bloomington (Ind.), Indiana University Press, Oxford, James Currey, 247 p.
- CROS M., MEGRET Q. [2009], « D'un idéal de virilité à l'autre ? Du vendeur de sang au chercheur d'or en pays lobi burkinabé », in BROQUA C., EBOKO F., « La fabrique des identités sexuelles », *Autrepart*, n° 49, p. 137-154.
- GOSSELIN G. [1970], « Travail, tradition et développement en pays Bisa », *Cahiers Orstom, série sciences humaines*, vol. 7, n° 1, 46 p.
- GRIFFITHS, A. [1997], *In the Shadow of Marriage. Gender and justice in an African community*, Chicago (Ill.), Londres, University of Chicago Press, 310 p.
- GRUENAI S. M.E. [1985], « Aînés, aînées ; cadets, cadettes. Les relations aînés/cadets chez les Mossi du centre (Burkina Faso) », in ABELES M., COLLARD C. (dir.), *Âge, pouvoir et société en Afrique noire*, Paris, Karthala, p. 219-245.
- HODGSON D., MCCURDY S. (eds) [2001], "Wicked" *Women and the Reconfiguration of Gender in Africa*. Portsmouth (N. H.), Heinemann, 325 p.
- INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE ET DE LA DÉMOGRAPHIE (INSD) [2008], Recensement général de la population et de l'habitation 2006. Résultats définitifs : [http://www.insd.bf/fr/IMG/pdf/Resultats\\_definitifs\\_RGPH\\_2006.pdf](http://www.insd.bf/fr/IMG/pdf/Resultats_definitifs_RGPH_2006.pdf) (page consultée le 5 septembre 2011).
- IZARD M. [1985], *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Volta Blanche)*, Paris, Maison des Sciences de l'homme ; 594 p.
- KABEER N. [1999] "The Conditions and Consequences of Choice: Reflections on the Measurement of Women's Empowerment", *UNSRID Discussion Paper*, n° 108, Geneva, 58 p.
- KANDIYOTI D. [1988], "Bargaining with Patriarchy", *Gender and Society*, vol. 2, n° 3, p. 274-290.

- KEVANE M., GRAY L. C. [1999], "A Woman's Field is Made at Night: Gendered Land Rights and Norms in Burkina Faso", *Feminist Economics*, vol. 5, n° 3, p. 1-26.
- LALLEMAND S. [1977], *Une famille mossi, Recherches voltaïques*, vol. 17, Ouagadougou, Paris, CVRS-CNRS, 380 p.
- LANGEWIESCHE K. [1998], « Des conversions réversibles : études de cas dans le nord-ouest du Burkina Faso », *Journal des Africanistes*, vol. 68, n° 1-2, p. 47-66.
- LAURENTIN-RETEL A., [1979], « Évasions féminines dans la Volta noire », *Cahiers d'études africaines*, vol. 19, n° 73, p. 253-298.
- LEGRAND T.K., YOUNOUSSI Z. [2009], "Consensual Unions in Burkina Faso: Trends and Determinants", *Canadian Studies in Population*, vol. 36, n° 3-4, p. 267-294.
- LE ROY E. [1990], « Le justiciable africain et la redécouverte d'une voie négociée de règlement des conflits », *Africaine contemporaine*, n° 156, p. 111-120.
- LONG N. [2001], *Development Sociology. Actor perspectives*, Londres, New York (N. Y.), Routledge, 294 p.
- PAGEARD R. [1969], *Le Droit privé des Mossi. Tradition et évolution. Recherches voltaïques*, vol. 10-11, Paris, Ouagadougou, CNRS-CVRS, 488 p.
- PILON M., SEIDOU MAMA M., TICHIT C. [1997], « Les femmes chefs de ménage : aperçu général et études de cas », in PILON M., LOCOH T., VIGNIKIN E. VIMARD P. (dir.), *Ménages et familles en Afrique. Approches des dynamiques contemporaines*, Paris, Études du Ceped, n° 15, p. 167-191.
- ROOKHUIZEN M. [1986], *Femmes de Rana*, Leiden, Centre de recherche et de documentation femmes et développement, 243 p.
- SOW F. [2004], « L'analyse de genre et les sciences sociales en Afrique », in IMAN A.M., MAMA A., SOW F. (dir.), *Sexe, genre et société. Engendrer les sciences sociales africaines*, Paris, Karthala, p. 45-72.
- TAVERNE B. [2000], « L'allaitement dans le cycle de vie de la femme en pays mossi », in DESCLAUX A., TAVERNE B., *Allaitement et VIH en Afrique de l'Ouest. De l'anthropologie à la santé publique*, Karthala, Paris, p. 83-110.
- VINEL V. [2005], *Des femmes et des lignages. Ethnologie des relations féminines au Burkina Faso (Moose, Sikoomse)*, Paris, L'Harmattan, 289 p.



## Émancipation et obéissance : religieuses catholiques au Burkina Faso durant un siècle

*Katrin Langewiesche\**

Les religieuses restent, malgré certaines figures médiatiques comme Sœur Emmanuelle chez les Chiffonniers du Caire, sœur Anne-Marie Salomon à Gossi au Mali, ou Mère Theresa de Calcutta, des personnages méconnus. Pourtant, nous les croisons dans les hôpitaux et les écoles en Afrique, en Asie ou en Amérique Latine ; nous les voyons à l'œuvre dans les soupes populaires ou les maisons d'accueil pour chômeurs et sans domicile fixe en Europe et aux États-Unis. L'idée que nous nous faisons des religieuses catholiques reste souvent stéréotypée : des « bonnes Sœurs », des personnes au choix de vie en voie d'extinction, des êtres soumis, dépassés par la modernité et ses exigences. Cet article tente de dresser un portrait différent de la vie religieuse en mettant l'accent sur la question de l'obéissance et de l'émancipation. Comment les religieuses réalisent-elles leurs aspirations personnelles au sein d'une institution religieuse ? Comment se positionnent-elles à l'intérieur d'une église catholique essentiellement masculine et vis-à-vis de la subordination à des supérieures féminines ? Une religieuse n'est pas seulement soumise à l'autorité masculine représentée par le clergé, mais aussi à une autorité féminine à laquelle elle a choisi d'offrir son obéissance. Cet article décrit dans une perspective historique comment les religieuses négocient collectivement ou individuellement pouvoir et hiérarchie au sein de l'église catholique et dans l'espace public. Cette contribution propose une réflexion sur les conditions qui permettent à certaines femmes de se libérer des structures sociales et culturelles et de trouver un épanouissement personnel au sein des instituts religieux. Une série d'entretiens avec des religieuses appartenant à des congrégations différentes<sup>1</sup> implantées au Burkina Faso permettent d'éclairer les modalités selon lesquelles ces femmes saisissent collectivement les opportunités de faire entendre leurs voix dans la sphère publique.

---

\* Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Université de Mayence, Allemagne.

1. Sœurs missionnaires de Notre-Dame d'Afrique (SMNDA), Sœurs de l'Immaculée Conception (SIC) de Ouagadougou, Sœurs de l'Annonciation de Bobo (SAB), Sœurs Notre-Dame du Perpétuel Secours (NDPS), Sœurs disciples du Divin Maître (SDDM), Sœurs de Notre-Dame du lac (NDL), Sœurs de l'Ordre du Très Saint Rédempteur (OSSR), Sœurs de l'Ordre de Saint Benoît (OSB).

Ce que je décris ici pour des religieuses vivant au Burkina Faso est aussi valable dans d'autres contextes géographiques ou pour d'autres congrégations<sup>2</sup>. La vie consacrée est en pleine mutation. Dans le monde entier, les religieuses discutent de leur avenir et explorent de nouvelles façons de s'engager dans la société. Au contraire de ce qui se passe en Europe, au Canada et aux États-Unis, les vocations en Afrique ne baissent que peu et les congrégations féminines ont toujours des candidates. Une réflexion sur la notion d'émancipation peut permettre de trouver des éléments de réponse à la question de savoir pourquoi cette baisse de vocation atteint l'Afrique avec moins de vigueur que l'Europe. L'hypothèse de la vie religieuse comme moteur d'émancipation pour certaines femmes afin d'accéder à des conditions de vie différentes de celles de leur entourage est ainsi posée. Il reste à montrer comment l'obéissance librement choisie pour échapper à l'autorité imposée peut mener certaines femmes à l'épanouissement personnel.

Mon intérêt pour les activités de religieuses africaines au Burkina Faso a commencé en 2006 avec une série d'entretiens auprès des sœurs professes, des novices et des aspirantes à Ouagadougou, la capitale du Burkina Faso [Langewiesche, 2008]. En Europe, j'ai interviewé des sœurs européennes qui avaient travaillé au Burkina Faso et des sœurs burkinabé qui étudiaient en Italie ou travaillaient dans des paroisses françaises. Entre 2006 et 2011, j'ai rencontré 57 religieuses. Avec certaines, j'ai effectué des entretiens approfondis et répétés sur leur vie, leur vocation et leur travail ; avec d'autres, j'ai partagé un repas, du temps libre ou une partie de leurs activités quotidiennes<sup>3</sup>.

Dans la première partie de cet article, je développe la genèse de l'implantation de la vie consacrée en Haute-Volta, l'actuel Burkina Faso, depuis l'arrivée des premières missionnaires en 1912, jusqu'en 2011. La deuxième partie commence en 1930, date de fondation du premier institut religieux autochtone. Elle analyse les changements d'interprétation du vœu d'obéissance au sein des congrégations féminines burkinabé ainsi que les transformations des rapports de genre au sein de l'institution entre les missionnaires hommes et leurs homologues féminins, et entre les religieuses et le clergé, de 1930 à 2011. Ces explications permettront de comprendre en quoi l'entrée dans la vie religieuse pouvait et peut toujours être lue comme une émancipation malgré les contraintes vis-à-vis de l'Église en tant qu'institution masculine, et vis-à-vis des supérieures. La troisième partie est consacrée aux nouvelles formes d'implication des religieuses dans le monde et leur engagement au sein de la société civile, c'est-à-dire non étatique, à partir de la fin des années 1960 jusqu'à aujourd'hui. Ces activités illustrent l'émancipation

---

2. Hüwelmeier décrit la vie quotidienne contemporaine et ses changements d'une congrégation catholique d'origine allemande [2004]. Voir aussi Talin, qui propose une comparaison des activités de religieuses en France et au Canada [2002 ; 2005].

3. Je tiens à remercier les Sœurs des différentes congrégations pour leur disponibilité et gentillesse à mon égard. Particulièrement, les Sœurs de l'Immaculée Conception de la maison de repos à Ouagadougou et les Sœurs de l'annonciation de Bobo de la communauté de Saint Camille avec qui j'ai passé beaucoup de temps. Je remercie également Dimlawende Joanny Ouédraogo pour son assistance toujours « opérationnelle » ainsi que Ramatou Ouédraogo et Adjara Konkobo pour la transcription des entretiens.



des religieuses contemporaines de leur appartenance territoriale et institutionnelle. Ainsi, chaque partie de l'article correspond-il à une étape de changement intervenu dans la vie consacrée au Burkina Faso. Le point de départ fut 1912, avec la première rencontre entre les missionnaires étrangères et les Africaines. En 1930 débutèrent les fondations africaines ; un processus qui perdure jusqu'à aujourd'hui. Finalement, vers la fin des années 1960 l'internationalisation des instituts religieux féminins s'est accéléré pour devenir aujourd'hui un fait banal. L'internationalisation des instituts autochtones et l'entrée des femmes non-européennes au sein des congrégations internationales sont devenues une condition pour assurer actuellement la survie de nombreux instituts religieux.

### Genèse de la vie consacrée féminine au Burkina Faso

Les premières religieuses catholiques arrivèrent en Haute Volta en 1912. Elles appartenaient aux Sœurs missionnaires de Notre-Dame d'Afrique (SMNDA), plus connues sous le nom de Sœurs blanches, la branche féminine de la Société des missionnaires d'Afrique dite des Pères blancs fondée par le Cardinal Lavignerie. Jusqu'en 1939, elles furent la seule congrégation féminine qui évangélisait le territoire de la Haute-Volta, avant d'être rejointes par les Franciscaines missionnaires de Marie à Dissin (Haute Volta) et Jirpa (Ghana), puis par de nombreuses autres congrégations après la guerre [Lorin 2000, p. 63]. Dès leur arrivée en Haute-Volta, les Sœurs blanches suscitérent des vocations parmi les jeunes filles et formeront, vingt ans plus tard, la première congrégation locale : les Sœurs de l'immaculée conception. Elles aideront également à la fondation et à la formation de deux autres congrégations africaines : les Sœurs de l'Annonciation de Bobo et les Sœurs de Notre-Dame du lac<sup>4</sup>.

Les Sœurs de l'Immaculée Conception (SIC) sont la plus ancienne congrégation burkinabé (fondée en 1930) et le premier institut religieux catholique au sein duquel des femmes pratiquent une vie active et religieuse communautaire après avoir prononcé les trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. De la fondation de la congrégation jusqu'en 1955, l'institut fut dirigé par les Sœurs missionnaires de Notre-Dame d'Afrique. La congrégation des Sœurs de l'Immaculée Conception acquit son autonomie en 1955 avec l'élection de la première Supérieure générale africaine et accéda au droit pontifical le 11 février 1993. La congrégation relève depuis directement du Saint-Siège et sa Supérieure a le pouvoir de juridiction ordinaire sur tous les membres. Conformément au droit canonique, les SIC sont dirigées par une supérieure générale élue. Celle-ci est assistée d'un conseil restreint dont le lieu de résidence permanent se trouve à la maison généralice (ou maison-mère) de Ouagadougou. Les SIC comptent, en 2010, 390 sœurs professes [Conférence épiscopale, 2010]. Les Sœurs de l'Immaculée Conception, issues de la mission, sont elles-mêmes devenues missionnaires. Leur

---

4. En Afrique, les SMNDA ont soutenu et formé 22 congrégations qui ont presque toutes été fondées par un évêque Père blanc et aidées par les Sœurs blanches jusqu'à leur autonomie.

internationalisation est en cours. La congrégation est déjà implantée dans neuf diocèses sur treize au Burkina Faso, mais également au Togo, au Bénin, au Niger, en Côte-d'Ivoire et, depuis huit ans, en Italie, où les Sœurs travaillent dans un centre pour handicapés. Un prêtre italien a fait appel à elles pour sauver le centre de la fermeture, faute d'avoir pu trouver du personnel sur place.

La deuxième congrégation autochtone importante est celle des Sœurs de l'Annonciation de Bobo (SAB) fondée en 1948 par un évêque, Mgr André Dupont. Les SAB sont devenues indépendantes en 1968 avec l'élection de leur première Supérieure générale africaine. Leur maison généralice se trouve à Bobo-Dioulasso. En 2010, il y avait 237 sœurs professes dispersées dans neuf diocèses burkinabés, au Mali, en Côte d'Ivoire, au Sénégal et, depuis trois ans, en France, où les Sœurs sont investies dans le travail pastoral au sein d'une paroisse ; elles y sont actuellement les seuls témoins de la vie consacrée. D'autres paroisses françaises sont déjà en demande de Sœurs auprès de cette même congrégation pour renforcer leurs équipes pastorales. On peut s'attendre à ce que ces demandes augmentent dans les prochaines années. L'Église catholique essaie de combler le déficit en personnel dû à la crise de vocation et au vieillissement du clergé en France par l'appel de religieuses, religieux et prêtres étrangers<sup>5</sup>.

Les deux instituts religieux se ressemblent en termes de charisme et de spiritualité. Leurs membres sont actifs dans les mêmes secteurs : la santé, l'éducation et le travail pastoral. En revanche, ils recrutent leurs membres dans deux régions différentes du Burkina Faso : l'Ouest et le Sud-ouest en ce qui concerne les SAB et le centre et nord-est du pays pour les SIC, une partition géographique dont témoigne l'origine linguistique des Sœurs<sup>6</sup>. Travaillant en Afrique de l'Ouest et en Europe, l'influence des deux congrégations s'étend à un niveau international, mais la nationalité de leurs membres est majoritairement burkinabé. Une autre différence entre les deux instituts religieux se situe dans leurs statuts juridiques. Les SIC appartiennent à un institut religieux de droit pontifical, tandis que les SAB sont intégrées au sein d'un institut religieux de droit diocésain, qui évolue sous l'autorité de l'évêque local. Jusqu'à présent, ce statut, ancré dans l'église locale, ne constitue pas un frein au rayonnement géographique des SAB. L'expansion missionnaire dans d'autres pays de l'Afrique et en Europe, mentionnée plus haut, en est la preuve.

À côté des trois congrégations autochtones, il y a une cinquantaine de congrégations internationales féminines qui travaillent au Burkina Faso. Jusque dans les années 1980, les jeunes filles qui souhaitaient embrasser la vie religieuse étaient incitées à entrer dans une congrégation locale. Les témoignages de plusieurs sœurs

---

5. En 2007, le service Mission universelle de l'Église indique que 1 175 prêtres et 4 836 religieuses étrangers vivent en France. Parmi ces religieuses, 450 appartiennent à des instituts étrangers [*Échanges entre Églises*, 2007, p. 4].

6. Selon l'*Annuaire de l'Église catholique du Burkina Faso* 2010, 82 % des sœurs SIC sont du groupe linguistique mossi, les 18 % restantes étant recrutées parmi les groupes bisa, gurunsi, gourmantché, dagara, etc.

confirment que les évêques locaux soutenaient cette stratégie et insistaient fortement sur ce point. Certes, leur influence et leur autorité sur les instituts religieux locaux devaient être plus importantes que sur des congrégations internationales financièrement indépendantes. Mais la raison officiellement invoquée était le souci de renforcer l'Église locale et d'éviter des échecs traumatisants [Semporé, 1991, p. 39]. C'est notamment en constatant le manque de vocations en Europe et le vieillissement des Sœurs européennes que les congrégations internationales ouvrirent leurs portes aux aspirantes africaines<sup>7</sup>. Aujourd'hui, la grande majorité des postulantes et novices viennent des anciens pays de mission. En janvier 2009, sur les 48 novices et postulantes des Sœurs missionnaires de Notre-Dame d'Afrique, 43 sont de différentes nationalités africaines [statistiques des SMNDA, archives Rome]. Ce phénomène n'est pas exceptionnel. Ne survivent actuellement que les congrégations qui ont un recrutement extra-européen. Les jeunes femmes burkinabé qui se décident de nos jours pour une vie religieuse ont donc un large choix entre des congrégations locales et internationales, entre des ordres contemplatifs et des instituts religieux regroupant des religieuses actives.

Les ordres féminins contemplatifs se sont implantés dans l'actuel Burkina Faso à partir des années 1960. Le premier monastère féminin fut celui des bénédictines à Koubri, près de Ouagadougou, suivi par les Rédemptoristes à Diabo, les Augustines de la Miséricorde de Jésus à Banfora, le Carmel à Dédougou et les Cisterciennes près de Diébougou en 2001. Les monastères féminins du Burkina hébergent actuellement une centaine de religieuses cloîtrées dont la plupart sont africaines. Les nouvelles installations de monastères ou d'instituts religieux sur le territoire burkinabé ne sont pas terminées. Des nouvelles démarches de fondations sont en cours (entretien Abbé S., nov. 2010).

## Les transformations du vœu d'obéissance entre 1930 et 2011

Les Sœurs actives mènent une vie professionnelle, souvent qualifiée, et expriment leurs aspirations religieuses au sein d'une communauté de femmes. L'obéissance à sa communauté et l'émancipation vis-à-vis de son milieu culturel et social restent des constantes de la vie religieuse durant les siècles. Mais obéissance et émancipation ne signifient pas la même chose pour les religieuses africaines des années 1930, celles qui sont recrutées dans les années 1970, ou celles qui intègrent une congrégation au XXI<sup>e</sup> siècle.

La première génération des sœurs africaines a vécu sous la colonisation au sein de congrégations gérées par des sœurs missionnaires étrangères. Issues de milieux pratiquant des cultes religieux locaux, elles ont été amenées chez les sœurs

---

7. Les Sœurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique (SMNDA) acceptent en principe depuis 1950 des aspirantes africaines, même si la première burkinabé ne rentre qu'en 1997 chez les SMNDA (archives SMNDA, Rome, statistiques). La Société des Missions Africaines (SMA) intègre des africaines depuis 1983, les Sœurs de Notre-Dame du Perpétuel Secours (SNDPS) depuis 1989 [Spiritus, 1987 : <http://www.congndps.qc.ca/monde/region4.php>, page consultée le 15 mai 2009].

parfois contre leur gré et la volonté de leur famille [Sondo, 1998, p. 160-167 ; Langewiesche, 2008, p. 121]. La deuxième génération est plutôt composée de religieuses socialisées dans des congrégations africaines indépendantes, influencées par les premières retombées du concile Vatican II dans les années 1970. Elles viennent souvent de familles catholiques rurales modestes. Enfin, parmi la dernière génération de sœurs, on trouve aussi des enfants de fonctionnaires d'origine plus aisée, éduquées la plupart du temps dans un milieu catholique (famille, école, paroisse, jeunesse catholique). Pour cette génération, l'obéissance se présente plutôt comme un processus de négociation qui prend en compte les capacités et les souhaits individuels de chaque sœur, mais aussi les besoins de la congrégation. L'obéissance à la volonté de Dieu ne se confond plus automatiquement à l'obéissance aux supérieures.

### « Liberté des filles » : l'affranchissement des normes traditionnelles

Lorsque les premiers missionnaires parlent de « l'émancipation de la femme », ils ne font pas référence à un épanouissement individuel ou un développement personnel. Ils ne pensent pas à la femme en tant qu'individu, mais en tant qu'épouse et mère de futurs chrétiens ou, dans certains cas, en tant que future religieuse, conformément au modèle occidental [Langewiesche, 2008]. Le Père Baudu définit dans les années 1950 l'émancipation comme « une évolution délicate [...] qui doit faire de cette fille courbée une servante intelligente et volontaire du Maître, tout en sauvegardant l'humilité » [Baudu, 1956 : 149]. Le projet d'émancipation des missionnaires et des colonisateurs était basé sur une vision négative de la femme dans la société précoloniale. Celle-ci était décrite comme « robuste » et « préhistorique », considérée comme « un esclave, un instrument au service de la famille communautaire » [Doti Sanou, 1994, p. 92, 97], destinée à travailler et enfanter. En accusant les coutumes et traditions africaines de traiter les femmes africaines sans aucune dignité, les missionnaires justifient leur projet d'émancipation. La meilleure voie vers cette fin est, selon eux, l'amélioration des conditions de vie des femmes et le foyer monogamique chrétien. L'émancipation des femmes se veut ici un processus d'affranchissement à l'égard des normes imposées par d'autres et des tutelles traditionnelles qui pèsent sur leur destin. Cependant, ce processus ne doit pas se confondre avec une sorte d'individualisation. La femme ne devient pas autonome et reste soumise aux règles collectives dictées, non plus par son milieu d'origine, mais par l'Église catholique.

Dès leur arrivée en Haute-Volta, les missionnaires se sont investis pour la « liberté des filles ». S'opposant à la pratique, en pays mossi, de ce qu'ils considéraient comme un « mariage forcé », les pères et les sœurs ont défendu le droit des femmes au libre choix de leur conjoint. Ce faisant, les missionnaires s'opposaient aux chefs traditionnels et parfois à l'administration coloniale. Échapper à un mariage coutumier fut un des principaux motifs chez les filles pour entrer dans la cour des sœurs. Vers les années 1930, le mouvement des filles et des femmes vers la religion catholique s'amplifiait dans presque toutes les régions du pays

[Benoist, 1987 ; Le Roy Ladurie, 1965 ; Fourchard, 1997 ; Sanou, 1994 ; Sondo, 1998, Reikat, 2003]. La mission de Bam, pour ne donner qu'un exemple, inscrit la même année (1930) 674 jeunes filles au catéchuménat [Benoist, 1987, p. 459]. La participation au catéchisme était un moyen pour elles d'échapper au futur mari imposé par la famille. La fuite avec l'homme aimé ou le refuge dans la cour des religieuses restaient, jusque dans les années 1960, le seul moyen de se soustraire à un mariage forcé [Attané, 2003 ; Langewiesche, 2003].

La bataille des missionnaires pour « la liberté des filles » dans le domaine du mariage fut accompagnée d'un projet d'éducation des femmes. Les premières filles qui reçurent une éducation occidentale furent celles qui se réfugiaient dans la cour des sœurs missionnaires. L'enseignement des religieuses fut en premier lieu tourné vers l'apprentissage des activités domestiques (tricotage, couture, tissage, cours ménagers) et les bases de la puériculture. En 1975, il existe déjà 75 Centres de formation féminine [Ouédraogo, 1985, p. 94]. Les religieuses enseignaient à la fois dans ces centres ménagers et dans les écoles primaires catholiques ouvertes aux garçons et aux filles. Bien que la scolarisation des filles fût, comme un peu partout en Afrique, moins élevée que celle des garçons<sup>8</sup> les écoles et centres ménagers furent des lieux où les jeunes filles africaines pouvaient faire aisément connaissance avec les religieuses occidentales et leur mode de vie. Par leur exemple même, les religieuses montraient qu'il y avait d'autres possibilités pour une femme de se réaliser. Tandis que l'enseignement des religieuses allait explicitement dans le sens d'éduquer les jeunes filles à devenir de bonnes épouses et des mères chrétiennes [Predelli, 2000 ; Clancy-Smith, Gouda, 1998 ; Allman, 1994 ; Skeii, 2006], leur propre mode de vie indiquait en même temps que d'autres voies existaient. Le témoignage et l'enseignement des religieuses créaient des espaces d'initiatives pour les femmes qu'elles n'avaient pas dans la société rurale et paysanne. Les sœurs missionnaires, et plus tard les religieuses africaines, suscitèrent ainsi des lieux où les jeunes femmes pouvaient, matériellement indépendantes de leur père ou de leur mari, combiner une vie professionnelle et l'engagement religieux. La condition qui donnait accès à ce mode de vie était l'acceptation des trois vœux : chasteté, pauvreté et obéissance. L'entrée dans la cour des sœurs nécessitait pour les filles l'apprentissage d'une discipline nouvelle : le changement de tenue vestimentaire, une étique sexuelle, garder le silence, lutter contre le sommeil et respecter un emploi du temps imposé. Notamment le renoncement d'enfanter fut une difficulté importante pour les premières africaines qui se sentaient attirées par une vie religieuse et un obstacle sérieux pour que leur entourage accepte et comprenne leur démarche spirituelle.

Les novices et jeunes professes devaient effectuer les travaux manuels nécessaires au bon fonctionnement de la communauté (chercher du bois, la lessive, le

---

8. Statistiques de la scolarisation dans les écoles primaires catholiques avant la nationalisation de l'enseignement primaire de 1960-1968 [Ouédraogo, 1985, p. 94]. Pour une analyse détaillée de la crise de l'enseignement primaire en Haute Volta voir Ouédraogo [1985, p. 90-95]. Sur l'enseignement catholique au Burkina, voir les travaux de Compaoré [2003].

ménage etc.), mais également, selon les besoins, des travaux lourds de construction ou de réfection des bâtiments. Il y eut parfois des plaintes à propos des missionnaires qui profitaient de la force de travail des postulantes, novices et jeunes professes. L'autorité des supérieures sur les jeunes sœurs pouvait se transformer en autoritarisme ou devenir parfois une fin en soi. Les premières sœurs africaines souffraient d'une attitude méprisante de certain(ne)s missionnaires à leur égard<sup>9</sup>. Elles étaient tenues, par les constitutions, d'observer un style de vie plus modeste que leurs homologues européennes [Sondo, 1998, p. 183]<sup>10</sup>. Ces différences de traitements entre sœurs blanches et sœurs africaines furent modifiées dans les nouvelles constitutions à l'occasion des corrections demandées par Rome en 1945.

C'est dans ce contexte que les premières générations de sœurs africaines ont embrassé la vie religieuse. L'émancipation de leur milieu familial allait de pair avec une soumission totale à leurs supérieures qui étaient de fait des religieuses étrangères. Le vœu d'obéissance se résumait ainsi à une acceptation sans condition de la volonté des supérieures, elles-mêmes fortement dépendantes de l'autorité de l'évêque local et des prêtres missionnaires<sup>11</sup>.

### *L'africanisation de l'Église : vers une gestion autonome féminine*

Pour la génération des femmes qui sont entrées dans la vie religieuse durant les années 1970 le rapport à l'autorité des évêques et à celle de la supérieure ont changé rapidement. Cette période a été marquée par l'indépendance politique de la Haute-Volta, l'africanisation de l'église, et surtout par les changements qui suivirent le Concile Vatican II (1962-1965), témoin de la volonté réformatrice de l'Église catholique [Talin, 2005, chap. 2]. Tandis qu'en Europe, au Canada et aux États-Unis, les années 1970 sont marquées par le départ de nombreuses religieuses de leurs instituts, en Afrique, les jeunes femmes continuent à entrer dans les congrégations portées par l'espoir de l'africanisation des institutions catholiques. Les rapports à l'autorité sont en train de changer considérablement ; de plus en plus de religieuses peuvent négocier leur existence et la manière dont elles entendent vivre leur consécration.

La vie des missions en Afrique occidentale française (AOF) était organisée sur le mode de la division sexuée des rôles telle qu'on l'observait au sein de l'Église européenne. Jusqu'en 1953, les sœurs blanches de l'AOF dépendaient des pères pour l'apostolat, les finances et bien sûr pour les services spirituels [Langewiesche, 2010]. Cette subordination concernant les prises de décisions, les objectifs à

9. La lettre circulaire du 15 août 1943 de Mgr Thévenoud, citée par Sondo [1998, p. 179], est consacrée à ce sujet.

10. Sœur Rose-Marie Sondo étudie et cite certaines parties des anciennes et des nouvelles constitutions des SIC. Je me réfère à son analyse. Les constitutions des SIC et des autres congrégations burkinabé sont considérées comme des documents privés, accessible uniquement aux membres.

11. L'obéissance aux supérieurs sans discussion possible valait à cette époque également pour les religieuses européennes. Sondo relate le conflit qui opposa la Sœur Élisabeth de la Trinité à Mgr Thévenoud au milieu des années 1930. Ce conflit se termina avec une nomination hâtive de la Sœur qui fut obligée de quitter Ouagadougou sans connaître les raisons de son départ précipité [Sondo 1998, p. 176].

réaliser et surtout la gestion de leurs biens, qui maintient les sœurs dans une dépendance totale vis-à-vis des pères<sup>12</sup>, est remise en question. Parallèlement, la direction des congrégations autochtones passe, malgré bien des difficultés et des obstacles [Sondo, 1998, p. 179, 183], aux mains des sœurs africaines élues parmi toutes les sœurs professes. Les sœurs socialisées durant les années 1970 ont peu à peu acquis l'habitude d'une gestion autonome de leur congrégation sous le regard de l'évêque. La constellation des pouvoirs au sein des congrégations entre l'autorité masculine, les religieuses étrangères et les religieuses africaines a durablement changé dans les années 1970<sup>13</sup>. Ces dernières discutent maintenant entre elles de leurs affaires intérieures (par exemple, s'il faut maintenir l'habit religieux ou l'abandonner comme le font plusieurs congrégations au Canada ou en Europe) ou de leurs activités sociales (par exemple, l'ouverture d'une école, d'un centre médical ou d'un service pastoral). En ce qui concerne le port de l'habit religieux, les sœurs africaines décident, à l'encontre des sœurs européennes et des congrégations internationales, le maintien de l'habit religieux. Elles évoquent le contexte social pour justifier ce choix, en estimant que l'habit leur procure respect, protection et visibilité. Le port de vêtements civils (pagne, blouse et foulard) est seulement autorisé par la maison mère pour les étudiantes et les sœurs en voyage. Dans des congrégations internationales qui ont des membres européens et africains, comme les Sœurs Notre-Dame du Perpétuel Secours, cette divergence des points de vue à propos des habits a suscité de vives discussions entre les supérieures canadiennes âgées et les jeunes sœurs burkinabés. Ces dernières négocient avec succès pour que le Conseil général permette les deux options : les habits civils et la robe religieuse en fonction des goûts de chacune et des occasions.

En ce qui concerne la gestion de leurs œuvres, les congrégations africaines défendent leur indépendance vis-à-vis de l'évêque. Elles réclament par exemple un défraiement pour leurs services pastoraux – ce que de nombreux évêques acceptaient gratuitement – ou encore la liberté d'ouvrir de nouvelles structures dans les différentes paroisses du Burkina. Bien que les religieuses restent intégrées dans la hiérarchie de l'Église catholique burkinabé, elles ont su négocier une certaine autonomie vis-à-vis des religieux et du clergé local durant ces années. Pour les SIC, le passage de leur congrégation sous droit pontifical en 1983 officialise cette autonomie par rapport à l'évêque.

Dans la recherche d'autonomie et de solutions aux problèmes communs, les différentes congrégations se renforcent mutuellement. Progressivement des regroupements de religieuses dépassant le cadre territorial se sont mis en place. Par exemple, les trois congrégations burkinabés se retrouvent, avec les différents instituts catholiques féminins du Burkina Faso et du Niger, au sein de l'*Union des Supérieures majeures du Burkina-Niger* (USMB/N). Celle-ci existe depuis trente

12. Sœur Élisabeth de la Trinité décrit avec une rare liberté l'amertume qu'elle ressent par rapport à cette dépendance des Pères [1983, p. 170].

13. Ceci est une tendance générale et ne vaut pas seulement pour les religieuses africaines. Pour une description des changements après Vatican II pour les congrégations féminines aux États-Unis, voir Koehlinger [2007].

ans et est conçue comme une organisation d'entraide afin de mettre en place des structures inter-instituts<sup>14</sup>. Quelques années plus tard, des associations professionnelles ont commencé à rassembler les religieuses non pas selon leur appartenance institutionnelle ou géographique, mais leur activité professionnelle. Ainsi, les Sœurs burkinabé se retrouvent au sein de l'association des religieuses infirmières, la FREPSAB<sup>15</sup>, tandis que les religieuses enseignantes de toutes congrégations confondues constituent l'association des religieuses enseignantes. Il s'agit, dans ces associations, de réfléchir en commun à des modalités d'action dans un monde en constante évolution. Cette émancipation des religieuses vis-à-vis de leur communauté d'origine peut être lue comme l'expression d'une entrée progressive dans un espace transnational. La réunion des efforts de plusieurs congrégations est en même temps une stratégie pour renforcer la voie des femmes consacrées au sein de l'Église catholique dirigée par des hommes.

### *Les transformations du vœu d'obéissance : vers des rapports égalitaires*

Pour la jeune génération des sœurs, la gestion autonome de leur congrégation va de soi, même si elles remarquent que l'égalité entre les sexes au sein de l'Église catholique est encore loin et estiment qu'elle ne se réalisera certainement pas de leur vivant [Talin, 2005, p. 283]. Pour avoir une idée du chemin restant encore à parcourir dans ce domaine, on peut citer le théologien Semporé qui écrivait dix ans plus tôt dans la revue *Pentecôte d'Afrique* : « Or, il faut bien reconnaître que la religieuse africaine n'a pas, aujourd'hui comme hier, toute sa place dans l'Église. Comme femme elle est parfois soumise au pouvoir masculin des clercs, utilisée et peu valorisée. » [Semporé, 1991, p. 43]. La décision récente de la conférence épiscopale du Burkina-Niger de prendre en charge la gestion financière des écoles que les religieuses ont fondées ou gérées illustre assez bien une certaine divergence entre les congrégations féminines et la hiérarchie catholique locale. En signant une convention avec l'État qui concerne toutes les écoles catholiques et les soumet à la gestion d'un directeur diocésain, la Conférence épiscopale enlève aux religieuses une œuvre qu'elles estimaient lucrative. Selon elles, les écoles représentent l'un des rares moyens pour les congrégations africaines de gagner de l'argent. En accord avec l'État, la Conférence épiscopale gère désormais les écoles et emploie les Sœurs comme enseignantes. La congrégation bénéficie donc des salaires des Sœurs-enseignantes, mais non plus des revenus de l'activité. Nombreuses sont mes interlocutrices qui interprètent cette nouvelle gestion des écoles catholiques au Burkina non pas seulement comme une tentative d'améliorer la collaboration entre l'État et l'Église dans ce domaine, mais aussi comme une atteinte à leur autonomie. Malgré ces difficultés de reconnaissance au sein de l'institution et l'ingérence masculine dans les affaires économiques des congrégations féminines, les religieuses organisent leurs activités

14. Pour ne citer qu'un exemple, en 1988, un centre de formation inter-congrégation est fondé à Bobo-Dioulasso (Mater Christi).

15. La FREPSAB est la Fraternité des religieuses dans les professions de santé. Basée à Ouagadougou, cette association existe depuis 1992.



quotidiennes de manière autonome sans que l'évêque ou les prêtres diocésains puissent les en empêcher.

Si les changements des rapports de sexe au sein de l'Église avancent trop lentement pour de nombreuses religieuses, en revanche, la transformation des relations de pouvoir entre les consœurs évolue plus rapidement. Le vœu d'obéissance est réinterprété par les religieuses et se définit désormais comme un « dialogue obéissant » avec la supérieure. Ainsi, une jeune religieuse explique en 2010 : « Quand tu finis chez nous, la supérieure te demande qu'est-ce que tu aimerais faire ; elle t'exprime aussi les besoins de la congrégation. Elle te demande : "Et si on te demandait de faire ça, est-ce que ça rentre dans tes projets de vie ?". Il y a toujours ce dialogue entre la Sœur et ses supérieures et elles cherchent un terrain d'entente. Ce n'est surtout pas une imposition ».

La manière dont les religieuses vivent le vœu d'obéissance est aussi influencée par le milieu social et la professionnalisation croissante des religieuses. Les religieuses apostoliques forment un des groupes de femmes les plus scolarisées de la société burkinabé. La maison mère les envoie de plus en plus suivre des formations spécialisées et des études supérieures pour faire face aux évolutions de la société. Elles étudient au Burkina Faso, en France, en Italie, au Canada, en Belgique et dans d'autres pays d'Afrique dans des domaines les plus variés (théologie, pédagogie, comptabilité, économie, médecine, archivage, etc.) pour mieux se préparer aux services de la mission. Les sœurs apostoliques, comme les contemplatives, consacrent leur temps aux prières, au travail et à la récréation qu'elles passent en communauté. Mais elles s'adaptent de plus en plus aux exigences de leurs professions qui rendent difficile le respect à la lettre de toutes les prières prévues par les constitutions. Contrairement aux générations précédentes, pour qui le suivi strict et sans exception des règles religieuses faisait partie du vœu d'obéissance, la jeune génération redéfinit ses priorités. Ces différences de perception peuvent amener des conflits générationnels au sein des communautés locales. Ainsi, les sœurs étudiantes, en principe dispensées de certaines obligations religieuses pour suivre les cours, peuvent s'attirer les remarques de leurs supérieures plus âgées qui acceptent mal cet assouplissement des règles. De même, les sœurs infirmières considèrent le service aux malades prioritaires, passant avant leurs obligations de prières. À cet égard, on cite l'histoire d'une religieuse qui, ayant laissé son service à l'hôpital Paul VI de Ouagadougou pour des raisons liées à son emploi de temps religieux, a fait scandale et suscité une relecture du vœu d'obéissance pour les sœurs infirmières.

Le vœu d'obéissance prend des formes diverses. Une sœur qui reçoit un cadeau est obligée, hier comme aujourd'hui, d'en informer sa supérieure et de le mettre à la disposition de la communauté. Qu'il s'agisse d'un téléphone portable, d'une moto ou d'une paire de chaussures, si elle souhaite garder le cadeau, elle devra demander la permission à sa supérieure. Pour certaines sœurs, cette sorte de soumission est de pure forme et correspond à un apprentissage de l'obéissance et une application du vœu de pauvreté. Pour d'autres, surtout les plus jeunes, ce jeu

relève plutôt de l'humiliation. Elles soupçonnent que ces pratiques ne servent qu'à maintenir les plus jeunes dans une dépendance matérielle et relationnelle vis-à-vis des anciennes : « Je suis capable de décider moi-même et de trouver le juste milieu entre mes besoins personnels les plus basiques et les limites du vœu de pauvreté ! Je n'ai pas besoin de la supérieure pour me le dire ! » (Entretien 2011 avec une religieuse de 30 ans qui avait passé 11 ans dans une congrégation locale).

Au niveau de la gestion de la congrégation, le vœu d'obéissance impose qu'une sœur accepte la tâche ou la responsabilité que ses supérieures lui demandent, quand bien elle ne s'estimerait pas capable de prendre en charge ce travail. La confiance que les supérieures et les consœurs placent dans l'élue et le vœu de l'obéissance ne permettent pas de refuser une telle demande, pas plus que les affectations à un nouveau poste de travail. Dans les discussions avec les supérieures, chaque sœur a aujourd'hui la possibilité de dire non si une proposition de la hiérarchie va à l'encontre de ses désirs profonds, mais elle ne le fera jamais à la légère, doit le justifier et proposer des alternatives.

Sur le plan strictement personnel, une sœur burkinabé nous fait part de la manière dont selon elle, la vie religieuse avec toutes les restrictions qu'elle implique, lui ouvre les portes à une vie spirituelle et professionnelle épanouie, autonome par rapport à sa famille et aux hommes (vus comme des maris potentiels) sans provoquer une rupture familiale ou l'isolement social :

« Ce n'est pas facile de porter la robe [l'habit religieux], surtout quand tu es jeune. Évidemment il y a des tentations. Nous sommes toutes des femmes. Mais qu'est-ce qui est facile dans la vie ? Tu crois que j'aurais pu partir de chez moi sans les sœurs et le père qui m'encourageaient ? Jamais ! À l'époque, c'était du jamais vu chez les Gourmanchés, qu'une jeune parte toute seule comme je l'ai fait. Je voulais travailler comme les Sœurs blanches que je voyais dans la paroisse, j'aimais beaucoup la prière et je savais que pour réaliser ces objectifs, il ne fallait pas que je me marie avec un gars d'ici. Mais au moment où je suis partie, je ne le formulais pas comme ça ! Mais je sentais que les sœurs m'apportaient la possibilité de faire ce que j'aimais vraiment. L'obéissance aux supérieures n'est pas facile. Ça, je l'ai expérimenté plusieurs fois ! Mais tu vois, aujourd'hui je travaille et je vis comme je voulais, en plus j'apporte quelque chose à ma famille et à la communauté. » (Entretien 2008 avec une religieuse de 56 ans qui avait passé 36 ans dans une congrégation locale).

Une autre sœur, plus jeune que la précédente, fait explicitement le lien entre son autonomie personnelle ainsi que professionnelle et la vie religieuse :

« Pour vous [les laïques] c'est difficile à comprendre. Mais je te jure, l'obéissance, ça libère ! Ma famille me demande quelque chose : je peux dire non au nom de l'obéissance à la vie communautaire. Je suis souvent sollicitée par des hommes : je peux refuser grâce à l'obéissance à mes vœux. Malgré tes refus, personne ne peut vraiment se fâcher contre toi personnellement. En plus, moi, j'ai la chance que mes supérieures me poussent à faire des études. J'obéis encore et je progresse dans ma formation ! Pour moi, l'obéissance est vraiment un choix. Qui peut m'interdire de quitter [la congrégation] si je le voulais vraiment ? Certainement pas la supérieure ! » (Entretien avec une religieuse de 36 ans, qui a passé 10 ans dans une congrégation locale, 2010).

Pour ces interlocutrices, comme pour beaucoup d'autres, l'obéissance est une possibilité de s'affranchir des normes culturelles que leur statut de femmes leur impose. Ce que Marta Danylewycz écrit concernant des religieuses du Québec vaut aussi pour celles du Burkina Faso : « Protégées par leur vocation, des femmes ont ainsi poursuivi une carrière leur vie durant, exercé des pouvoirs et, à l'occasion, eu accès aux affaires publiques. Tout compte fait, entrer au couvent a pu fort bien signifier : triompher du handicap d'être une femme dans un monde d'hommes » [1988, p. 204].

## Les religieuses dans l'espace public après 1960

Après avoir décrit les transformations des rapports hiérarchiques entre hommes et femmes au sein de l'Église catholique burkinabé et ceux à l'intérieur des congrégations entre femmes, il convient maintenant de regarder de plus près comment les religieuses se positionnent dans la société et de décrire les nouvelles modalités de cet engagement dans le monde.

Dans l'histoire de la vie religieuse, le rapport au territoire occupe une place importante. Chaque religieuse appartient à une communauté locale qui appartient elle-même à une province régionale, nationale et souvent transnationale<sup>16</sup>. Ce modèle géographique est appliqué par chaque institut à sa situation propre. Il y a d'un côté la stabilité géographique pour le centre de décision d'un institut et de l'autre un mouvement permanent pour ses membres. Cette organisation rendait difficile la mise en place de projets inter-instituts. Mais progressivement, des regroupements de religieuses dépassant le strict cadre territorial ont pu être réalisés à partir la fin des années 1960. À partir des années 1990, d'autres regroupements ont vu le jour, dans lesquels les religieuses s'organisaient en fonction de leurs affinités sociales et non plus de leurs appartenances institutionnelle ou professionnelle. Je ne présenterai qu'un exemple qui me semble pertinent pour illustrer comment l'émancipation des religieuses de leurs appartenances territoriales et congrégationnelles leur permet de se positionner face à l'État burkinabé et de se substituer à lui dans des actions où il est défaillant (service de santé, éducation, accès aux crédits, etc.).

### *ASIENA : pour une économie équitable et l'assurance-maladie*

L'Association inter-institut ensemble et avec (ASIENA), qui rassemble une quarantaine d'instituts féminins de vie consacrée présents au Burkina Faso et au Niger, a été fondée en 2002 à Ouagadougou en vue de développer une assurance-maladie pour les religieuses et un volet épargne et crédit ouvert à la fois aux religieuses et aux populations locales. Une analyse de l'état des lieux avait montré

---

16. Dans tous les instituts religieux la constitution des circonscriptions est régulièrement redéfinie en fonction des évolutions de l'institut et de la société. L'organisation en provinces ou régions définit le degré de décentralisation et d'autonomie par rapport à la maison mère. Chez les SMNDA les premières provinces africaines furent créées en 1961. Aujourd'hui la province Afrique comprend quatre régions avec 37 communautés dans 14 pays différents.

aux fondatrices de l'ASIENA l'ampleur des dépenses de santé annuelles par sœur et l'absence d'assurance-maladie pour 53 % des sœurs autochtones. Cette situation les conforta dans leur projet de création d'une assurance-maladie adaptée à la situation particulière de l'Afrique. L'ASIENA est soutenue financièrement et en ressources logistiques par l'Entraide missionnaire internationale (EMI), qui assure depuis 1965 la prise en charge des soins de santé des religieuses et religieux au niveau international. Cependant, les fondatrices de l'ASIENA ont choisi une formule indépendante de l'Entraide missionnaire internationale, laquelle avait proposé la création d'une branche spéciale Burkina au sein de leur institution. Les instituts adhérents privilégient l'autonomie par rapport à une institution implantée au Nord. De fait, dans une plaquette de présentation de l'association, la secrétaire exécutive de l'ASIENA, Sœur Émilie Somda des SAB, écrit : « Or, dans la recherche d'indépendance, elles [les Sœurs] se sont rendues comptes qu'elles ne seraient jamais autosuffisantes et qu'elles auraient toujours besoin du Nord. Il ne s'agissait pas alors de rompre avec le Nord, mais d'établir une relation nouvelle : l'indépendance est devenue interdépendance » [« Faire connaissance avec ASIENA 2002-2005 », plaquette de présentation, juin 2005, p. 11.]. L'ASIENA se prononce clairement sur les difficultés d'instaurer des relations Nord/Sud équilibrées au sein des instituts religieux. Sœur Émilie Somda note que les relations entre instituts « missionnaires » et instituts « autochtones » se vivent parfois comme une dette des religieuses africaines envers leurs consœurs étrangères, avec un sentiment d'infériorité ou de supériorité les unes envers les autres, mais aussi une certaine méfiance concernant les ressources de chaque institut. On observe ainsi une sorte de concurrence autour des bailleurs de fonds. Chacun tente de garder confidentiel l'origine de ses financements et l'identité de ses donateurs. Les congrégations étrangères ne veulent pas apparaître trop riches et les congrégations autochtones ne veulent pas non plus faire figure de parents pauvres [<http://www.asiena.org>, consulté le 15 mai 2009]. L'ASIENA plaide, en revanche, pour une transparence financière et redéfinit même l'économie comme nouveau lieu de mission. L'activité économique ne serait plus seulement qu'un moyen pour obtenir des ressources et faire la mission, mais un lieu même de mission. Ainsi, avec la mutuelle de santé, les religieuses essaient non pas seulement d'améliorer la qualité de vie des religieuses mais aussi d'équilibrer les relations entre sœurs étrangères et sœurs autochtones. Quant aux mutuelles de crédits, les religieuses aspirent à ce que les pratiques économiques intègrent une dimension plus humaine et s'inscrivent dans un véritable partenariat avec la population locale, en particulier les femmes.

Autre point remarquable pour notre sujet est le fait que l'ASIENA est née d'une initiative féminine proposant des services pour des instituts religieux de toute la sous-région, y compris pour les prêtres. Dans le texte d'accueil du site Internet, les responsables de l'ASIENA se définissent d'abord comme femmes, puis comme citoyennes et enfin comme religieuses. Nous sommes, écrivent-elles, « des femmes qui se prennent en charge, dans une société où l'homme détient le pouvoir de décision et de gestion. Des citoyennes qui se découvrent faisant partie

et souffrant des mêmes difficultés économiques, que le reste de la population. Des religieuses qui cherchent à mettre en cohérence, leur manière de vivre et leur mission évangélique » [[http://www.asiena.org/index.php?option=com\\_content&view=frontpage&Itemid=54](http://www.asiena.org/index.php?option=com_content&view=frontpage&Itemid=54), consulté le 15 mai 2009].

L'initiative de travailler en inter-instituts au Burkina Faso et au Niger fut reprise en France par un groupe de responsables de congrégations françaises qui fondèrent ASIENA-France. Contrairement à ce que l'on observe d'habitude, c'est ici le Nord qui aura suivi le Sud. Les activités de l'ASIENA peuvent ainsi servir d'exemple pour montrer comment des femmes religieuses africaines créent, conscientes des enjeux, un espace entre religieuses des différentes congrégations, tout en y impliquant stratégiquement les femmes laïques. Ce faisant, elles sont parvenues à organiser un espace transnational entre l'Afrique et l'Europe en s'appuyant sur des partenaires du Nord. De ce point de vue, l'ASIENA est une initiative illustrant comment ces congrégations religieuses parviennent à établir des réseaux transnationaux, là où les accords intergouvernementaux ne le permettent pas toujours aussi facilement. Mieux encore, car ce groupe de religieuses a utilisé son engagement en faveur d'une économie humaine et équitable, afin d'approfondir une réflexion autour des relations Nord/Sud au sein des instituts religieux. Le gain financier et le profit, souvent réalisés au détriment des valeurs humaines, s'accordent généralement mal avec l'éthique des religieuses. Mais aujourd'hui, certaines de ces sœurs investissent la sphère économique pour des raisons de nécessité en insistant sur le besoin d'autonomie du Sud par rapport au Nord.

Les responsables d'ASIENA maîtrisent les méthodes du lobbying politique, du *fundraising* et du *networking* avec d'autres groupes de la société pour garantir le succès de leurs activités. Ce professionnalisme est indispensable dans la mesure où les activités du réseau touchent en 2011 trente instituts religieux de la cinquantaine installés au Burkina Faso et environ 5 000 bénéficiaires dans le domaine de la micro-finance.

Cet exemple, brièvement présenté, n'a bien sûr qu'une valeur illustrative<sup>17</sup>. Il ne s'agit pas de dire que toutes les religieuses mènent des actions politiques, mais les modalités de leurs engagements indiquent un changement important au sein des instituts religieux. Le lobbying politique constitue l'un des moyens puissants dont disposent les religieuses pour se faire entendre. Bien que l'on trouve déjà durant les années 1940 quelques religieuses qui pratiquent une sorte de lobbying en donnant des conférences et en publiant des articles dans des journaux et revues pour influencer les élites politiques<sup>18</sup>, la mobilisation massive des religieuses dans

---

17. Un autre exemple est le réseau Afrique, Europe, Foi et Justice (AEFJN) qui rassemble presque 50 instituts religieux missionnaires pour défendre les droits des pays du Sud auprès de l'Union Européenne. Ou Solwodi, un réseau de solidarité pour des femmes en détresse implanté en Afrique et en Europe qui a été fondé par une SMNDA.

18. Une sœur célèbre pour son activisme politique dès la fin des années 1930 est sœur Marie André du Sacré-Cœur [Langewiesche, 2010].

des associations inter-congrégationnelles afin d'influencer le monde politique en faveur de leurs objectifs ne commence que quelques années après le concile. Nouvelle est également la rapidité avec laquelle le lobbying s'effectue aujourd'hui et la collaboration avec des groupes laïques. Les religieuses sont connectées, entre elles et avec le reste de la société, par *skype*, Internet et le téléphone. Influencer sur les élites politiques et économiques est une possibilité de palier le déclin du nombre des instituts religieux et de leurs membres sans perdre la visibilité sociale. Les religieuses semblent particulièrement aptes à cette stratégie. Le lobbying fonctionne selon une logique de réseau au niveau de la concertation et de l'action et suppose de la part des acteurs un partage cohérent et discipliné des responsabilités. Or, c'est précisément selon une telle logique que les religieuses sont habituées à vivre. Formées par les vœux d'obéissance et de pauvreté, elles peuvent agir de manière efficace en se montrant d'emblée solidaires d'une décision hiérarchique et en plaçant les objectifs communautaires avant les logiques individuelles. Les religieuses sont amenées à penser quotidiennement en fonction d'une large diversité et à agir collectivement [Talin, 2005, p. 292-294]. Talin souligne à juste titre que les vœux traditionnels de chasteté, pauvreté et d'obéissance servent ici des projets modernes. Les religieuses ont une expérience historique de projets menés en commun par des individus porteurs d'une même conviction. La diffusion de leurs communautés à travers les continents les a amenés à travailler non pas sur une base territoriale mais selon une logique de réseau depuis des siècles. Par ces caractéristiques historiques et sociologiques les religieuses répondent aux exigences du lobbying.

ASIENA constitue un cas particulièrement réussi d'un réseau transnational de religieuses remplissant des fonctions et des services que l'État ne peut pas garantir, notamment l'assurance-maladie et l'accès aux crédits. Cependant, tous les instituts religieux installés au Burkina Faso sont très présents dans la sphère publique par leurs activités dans la santé et l'éducation. Deux domaines où l'État ne peut pas satisfaire les besoins de la population et qui offrent aux religieuses catholiques des champs d'action qualifiés et de grande visibilité. 30 % de l'offre de soin privé du Burkina Faso est prise en charge par des centres sanitaires confessionnels. En dehors des cliniques privés qui appliquent des prix que la grande majorité de la population ne peut pas payer, 10 des 13 hôpitaux (CMA, CHU) de la capitale sont des structures confessionnelles [Ministère de la Santé, 2008]. En milieu rural, les établissements sanitaires catholiques sont souvent mieux équipés et en conséquence plus appréciés par les usagers que les structures publiques. Autant dans les petits dispensaires que dans des grands hôpitaux, les religieuses y occupent des postes de responsabilité.

Dans le domaine de l'enseignement, l'Église catholique renouvelle depuis 1990 ses engagements dans l'enseignement primaire et collabore aujourd'hui étroitement avec l'État autant au niveau de l'enseignement primaire que secondaire [Compaoré, 1993, 2003 ; Ouedraogo, 1985, p. 90-95]. L'État et la société reconnaissent la qualité des établissements scolaires catholiques. À Ouagadougou, on compte en 2007 dix-huit établissements d'enseignement secondaire catholique qui font partie des

écoles les plus recherchées par les parents d'élèves [Conférence épiscopale du Burkina, p. 13 ; MESSRS, 2008].

Autant dans le domaine de la santé que dans l'enseignement, les possibilités de s'engager dans un travail socialement reconnu et qualifié ne manquent donc pas aux religieuses. En outre, toutes les congrégations, locales et internationales, déploient des efforts pour proposer à leurs membres des formations de plus en plus poussées afin que les sœurs soient en mesure de gérer les œuvres confessionnelles. On comprend alors que la vie religieuse peut devenir pour des jeunes femmes qui se sentent attirer par une vie spirituelle dense, en même temps un tremplin pour réaliser leur épanouissement professionnel et personnel tout en se soumettant à une autorité suprême. La vie religieuse devient pour elles un moteur d'émancipation au sein de l'engagement collectif.

## Conclusion

Selon les époques, le vœu d'obéissance fut différemment interprété par les religieuses, en répondant aux changements à la fois de la société et de l'Église. Loin de constituer un obstacle à l'émancipation ou une entrave à la liberté individuelle, le souhait d'obéissance est compris par les sœurs comme une vertu. Une vertu chrétienne, qui se cultive et qu'on apprend au fur et à mesure de la socialisation dans la vie religieuse. Le vœu d'obéissance implique que les sœurs ayant occupé un poste de responsabilité au sein de leur congrégation acceptent, après leur mandat, de quitter un statut élevé et de se soumettre à leur tour aux nouvelles supérieures. Accepter ainsi l'acquisition d'un pouvoir personnel durant un certain temps, puis s'en démettre par la suite, est l'art de la vie religieuse. Tandis que l'autorité et les hiérarchies ont joué un rôle important au sein des communautés jusque dans les années 1970, ces notions se transforment lentement pour tendre désormais vers une obéissance dans le dialogue et une conception égalitaire et partagée de pouvoir. Bien que de plus en plus de congrégations admettent et appliquent petit à petit cette idée d'un « dialogue obéissant », le paradoxe de la vie religieuse qui se situe entre les deux extrêmes – obéissance et émancipation – persiste autant au niveau individuel pour chaque sœur qu'au niveau institutionnel pour chaque congrégation. La position des congrégations religieuses se révèle typique des élites intermédiaires, de ces acteurs sociaux qui se distinguent par un leadership et une identité tout en naviguant entre l'autonomie et la dépendance à l'égard des instances supérieures. Les réseaux dans lesquels les Sœurs catholiques sont intégrées se situent notamment entre hiérarchie et autogestion, deux termes utilisés par Rudolph Hoerber pour définir le cadre conceptuel qui rassemble la diversité des formations religieuses dans l'espace de la société civile transnationale. [Hoerber R., Piscatori J., 1997, p. 13].

Le vœu d'obéissance et le vœu de pauvreté n'empêchent pas que les religieuses puissent vivre dans des situations matérielles sécurisées, qu'elles soient économiquement indépendantes et qu'elles gèrent leurs communautés de manière

autonome. Les conditions de vie matérielle des sœurs dans les congrégations africaines sont plus simples que celles dans les congrégations internationales. Les sœurs burkinabé vivent avec un confort minimal et une nourriture simple (parfois insuffisante). Néanmoins, leur niveau de vie est toujours au-dessus de celui d'une grande partie des autres femmes de la société. Elles sont prises en charge en cas de maladie et après leur retraite de la vie active. La prise en charge des travaux ménagers par d'autres femmes permet aux religieuses de se consacrer aux prières et à leurs professions ou activités sociales. Elles occupent une situation professionnelle plus élevée que la plupart des femmes laïques au Burkina Faso, possèdent un savoir théologique et peuvent, souvent jusqu'à un âge avancé, participer à des formations continues et des « recyclages ». Cependant, leurs voix sont encore peu écoutées au niveau de la hiérarchie catholique, en dépit de l'importance dans la vie publique burkinabé, notamment dans les secteurs de la santé et de l'éducation, et de leurs activités transnationales avec des religieuses internationales et des groupes laïques.

L'hypothèse de la vie religieuse comme vecteur d'émancipation culturelle, sociale et économique pour les femmes africaines est une explication possible qui permettrait de comprendre le relatif maintien des vocations en Afrique, contrairement à l'Europe, au Canada et aux États-Unis où elles sont en chute libre. De nombreux auteurs soutiennent cette idée pour expliquer le « printemps des congrégations féminines » au XIX<sup>e</sup> siècle en Europe [Danylewycz, 1988 ; Meiwes, 2000 ; Hüwelmeier, 2004, p. 33]<sup>19</sup>. La croissance rapide des instituts religieux durant le XIX<sup>e</sup> siècle serait liée à la « féminisation de la religion » [Welter, 1976 ; Langlois, 1984 ; Götz von Olenhusen, 1995 ; Saurer, 1995], aux transformations politiques (développement des États-nations), ainsi qu'aux processus d'industrialisation. Si les changements rapides de la société peuvent expliquer l'augmentation du nombre de religieuses dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle en Europe et à l'époque contemporaine en Afrique, les raisons du développement des congrégations féminines en Afrique sont toutefois multiples et tiennent sans doute aussi à leur utilité sociale. En assurant des tâches éducatives et sanitaires et en comblant des vides laissés par les États, les instituts religieux se sont rendus indispensables. Ce constat est aussi vrai au Canada, aux États-Unis et dans l'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle [Langlois, 1984 ; Mac Namara, 1996] que dans l'Afrique actuelle. La thèse du changement social peut, entre autre, expliquer le maintien des vocations tant chez les religieuses que chez les clercs. Les tâches socio-éducatives qu'elles mènent au profit de la population et la vie en communauté constituent bien une position sociale non négligeable, stable malgré les problèmes financiers et les difficultés de la vie en communauté.

---

19. Claude Langlois (1984) a appelé cette vague de création de congrégations féminines au début du XIX<sup>e</sup> siècle, « la révolution silencieuse ».



## Bibliographie

- ALLMAN J. [1994], "Making Mothers: Missionaries, Medical Officers and Women's Work in Colonial Asante, 1924-1945", *History Workshop Journal*, vol. 38, p. 23-47.
- ATTANE A. [2003], *Cérémonies familiales et mutations des rapports sociaux de sexe, d'âge et de génération*, thèse de doctorat en anthropologie sociale, Marseille, EHESS, 352 p.
- BAUDU P. [1956], *Vieil empire, jeune Église*, Paris, Édition de la Savane, 283 p.
- CLANCY-SMITH J., GOUDA F. [1998], *Domesticating the Empire. Race, Gender and Family Life in French and Dutch Colonialism*, Charlottesville (Va.), University of Virginia Press, 348 p.
- COMPAORE M. [1993], « L'enseignement privé catholique en Haute-Volta (1901-1960) », in ILBOUDO J. (dir.), *Burkina... 2000*, p. 201-221.
- COMPAORÉ M. [2003], « La refondation de l'enseignement catholique au Burkina Faso. », in LANGE M.-F., « Enseignements », *Cahiers d'études africaines*, vol. 2003/1-2, n° 169-17, p. 87-97.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU BURKINA-NIGER [2008], *Bulletin de statistiques scolaires et universitaires 2006-2007*, Ouagadougou, 150 p.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU BURKINA-NIGER [2010], *Annuaire de l'Église catholique au Burkina Faso*, Ouagadougou, 609 p.
- CORTEN A., MARSHALL-FRATANI R. (eds.) [2001], *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington (Ind.), Indiana University Press, 311 p.
- DANYLEWYCZ M. [1988], *Profession : religieuse. Un choix pour les Québécoises (1840-1929)*, Montréal, Boréal, 246 p.
- DE BENOIST J.-R. [1987], *Église et pouvoir colonial au Soudan français*, Paris, Karthala, 539 p.
- DOTI SANOU B. [1994], *L'Émancipation des femmes Madare : impact du projet administratif et missionnaire sur une société africaine, 1900-1960*, Brill, Leiden, 254 p.
- ÉCHANGES ENTRE ÉGLISES [2007], *Lettre aux missionnaires français : religieuses, religieux, Fidei donum, volontaires laïcs*, Conférence des évêques de France, déc. 2007, 4 p.
- FOURCHARD L. [1997], « Documents : Sœur Marie-André du Sacré-Cœur. Les conditions du travail de la femme dans les pays de colonisation, 1935 », *Clio*, vol. 6, p. 195-200.
- FOURCHARD L., MARY A., OTAYEK R. (dir.) [2005], *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, IFRA-Karthala, 537 p.
- GÖTZ VON OLENHUSEN I. [1995], *Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen*, Stuttgart, Kohlhammer, 210 p.
- HOEBER R.S., PISCATORI J. (eds.) [1997], *Transnational Religion and Fading States*, Boulder (Colo.), Westview Press, 280 p.
- HÜWELMEIER G. [2004], *Närrinnen Gottes. Lebenswelten von Ordensfrauen*, Münster, Waxmann Verlag, 241 p.
- KOEHLINGER A.L. [2007], *The New Nuns. Racial Justice and Religious Reform in the 1960s*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 304 p.
- LANGEWIESCHE K. [2003], *Mobilité religieuse. Changements religieux au Burkina Faso*, Hamburg/Berlin/Münster, LIT-Verlan, 438 p.
- LANGEWIESCHE K. [2008], « Entre choix et obligation : la gestion du corps des religieuses. Études de cas au Burkina Faso », *Journal des anthropologues*, vol. 112-113, p. 111-134.

- LANGEWIESCHE K. [2010], « Sœurs africaines et européennes, actrices du quotidien. Congrégations féminines en Haute Volta lors de l'indépendance », contribution orale présentée au colloque du 2 au 4 décembre 2010 « Vivre les indépendances africaines au tournant des années 60 », Paris Diderot, organisé par le SEDET (Université Paris Diderot-Paris 7).
- LANGLOIS C. [1984], *Le Catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à la supérieure générale au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 776 p.
- LEROY-LADURIE M. [1965], *Pâques Africaines. De la communauté clanique à la communauté chrétienne*, Paris, Mouton, 231 p.
- LORIN M.S. [2000], *Après l'histoire des origines de la congrégation, 1910-1974*, polycopie dans les archives des sœurs missionnaires de Notre-Dame d'Afrique, Rome, 148 p.
- MACNAMARA J.A.K. [1996], *Sisters in Arms. Catholic Nuns Through Two Millennia*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 751 p.
- MEIWEIS R. [2000], "Arbeiterinnen des Herrn" Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert, Frankfurt, Campus, 341 p.
- MINISTÈRE DE LA SANTÉ [2008], Direction générale de la tutelle des hôpitaux publics et du sous-secteur sanitaire privé, *Fichier des établissements privés de soins du Burkina Faso*, janvier 2008, 153 p.
- MESSRS [2008], *Annuaire statistique de l'enseignement secondaire 2007-2008*, Ouagadougou, ministère des Enseignements secondaire, supérieur et de la Recherche scientifique, 374 p.
- OUEDRAOGO M. [1985], *Engagement politique, social et économique de l'église catholique voltaïque de 1966 à 1983*, mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou, 196 p.
- PREDELLI L.N. [2000], "Sexual Control and the Remaking of Gender: Attempt of Nineteenth-Century Protestant Norwegian Women to Export Western Domesticity to Madagascar", *Journal of Women's History*, vol. 12, n° 2, p. 81-102.
- REIKAT A. [2003], « Das Kreuz über dem Ahnengrab. Die Entwicklung einer multireligiösen Gesellschaft im Raum Tenkodogo (Burkina Faso) », in KRAMER D., MÜNDEL M., RAABE E., SIBETH A., SUHRBIER M. (hrsg.), *Missio, Message und Museum*, Fankfurt, Verlag Otto Lembeck, p. 149-161.
- SAURER E. (hrsg.) [1995], *Die Religion der Geschlechter. Historische Aspekte religiöser Mentalitäten*, Böhlau, Wien, 279 p.
- SEMPORÉ S. [1991], « La vie religieuse en Afrique, trente ans après les indépendances », *Pentecôte d'Afrique*, n° 5, p. 35-46.
- SKEIE K.H. [2005], "Pioneering Female Autonomy? Johanne Borchgrevink's Girls' School in late 19th century Madagascar", *Social Sciences and Mission*, n° 16, p. 11-42.
- SŒUR É. DE LA TRINITÉ [1983], *Une femme missionnaire en Afrique*, Paris, Éditions France-Empire, 372 p.
- SONDO Sœur R.-M. [1998], *Au service de Dieu et des hommes en Haute Volta (Burkina Faso) : Mgr Joanny Thévenoud*, Ouagadougou, SOGIF, 384 p.
- SPIRITUS REVUE DE THÉOLOGIE MISSIONNAIRE [1987], n° 109, tome XXVIII, Paris.
- TALIN K. [2002], « Quand les sociologues s'intéressent aux religieuses : regards croisés sur les situations nord-américaines et françaises. », *Clio*, vol. 15, p. 159-172.
- TALIN K. [2005], *Survivre à la modernité ? Religieuses et religieux dans le monde occidental*, Montréal, Mediaspaul, 355 p.
- WELTER B. [1976], "The Feminisation of American Religion 1800-1860", in HARTMANN M.S., BANNER L. (eds), *Clio's Consciousness Raised*, New York (N. Y.), p. 137-157.

## **Quand le droit des femmes se dit à la mosquée : ethnographie des voies islamiques d'émancipation au Burkina Faso**

*Maud Saint-Lary\**

Au Burkina Faso, comme dans de nombreux pays d'Afrique de l'Ouest, un double phénomène se produit depuis les années 1990 : la montée en puissance des politiques de développement liées au genre et l'apparition de nouvelles dynamiques de l'islam. En effet, dans le sillage de la conférence de Beijing en 1995, la question de l'égalité des sexes est mise au centre de l'attention des organisations internationales. Dans de nombreux pays africains, les acteurs du développement identifient des domaines privilégiés pour réaliser cet objectif. Excision, fécondité, alphabétisation des femmes, nuptialité, etc. deviennent des préoccupations majeures [Locoh, 2000]. Dans ce sens, les États africains se munissent de dispositifs juridiques et institutionnels supposés asseoir ou favoriser ces transformations à travers leur ministère de la promotion féminine ou leur code des personnes et de la famille. Au Burkina Faso comme dans l'ensemble de la sous-région, les enjeux liés à la condition de la femme sont plus que jamais au cœur des politiques publiques : l'égalité des sexes est désormais l'un des huit objectifs du millénaire pour le développement. Les associations et ONG, féminines ou pas, œuvrant pour cela sont largement sollicitées par les pouvoirs publics et les organisations internationales. Il s'y déploie autant de stratégies de captation de l'aide que de pratiques militantes qui contribuent à réactualiser les positions respectives des hommes et des femmes, des aînés et des cadets.

Parallèlement, alors que le « réveil islamique » retentit depuis la révolution iranienne (1979), les années 1990 voient l'émergence de nouvelles formes de religiosités islamiques qui investissent la scène publique au sud du Sahara [Gomez-Perez, 2005 ; Piga, 2007]. C'est le cas dans les pays à forte majorité musulmane comme le Mali ou le Niger, mais aussi dans des pays traditionnellement considérés comme des bastions catholiques et « animistes », comme la Côte d'Ivoire [Miran, 2006] ou le Burkina Faso. Dans ces pays, l'islam prend désormais sa place. Ainsi, au Burkina Faso, en un demi-siècle, la proportion des musulmans a plus que

---

\* Anthropologue, post-doctorante, IRD (CEAf, Paris/GRIL, Ougadougou).

doublé : ils représentent environ 60 % de la population en 2007<sup>1</sup>, contre 27 % en 1954 [Barbier, 1999]. À cette nouvelle donne démographique s'associent des changements qualitatifs : depuis vingt ans on assiste à l'émergence d'une société civile islamique structurée à partir d'associations et d'ONG de plus en plus nombreuses, avec à leur tête, des figures charismatiques. Ces structures se substituent à l'État dans les domaines de la santé, de l'éducation ou de l'aide d'urgence.

Dans ce double contexte, les mutations majeures qui s'opèrent dans le domaine des politiques du genre<sup>2</sup> ne laissent bien évidemment pas les élites islamiques sans voix. Très attachées à contrôler les mœurs, elles considèrent toutes ces tentatives de transformation des rapports homme/femme, comme des enjeux cruciaux auxquels elles peuvent adhérer ou s'opposer. Si nombre d'associations et de mouvements islamiques s'expriment sur ces questions, tous ne construisent pas nécessairement des partenariats avec les structures étatiques et les organisations internationales pour s'impliquer dans les politiques publiques liées au genre. Sur ce point, force est de constater que les militants islamiques instruits dans les milieux francophones détiennent quasiment le monopole des partenariats avec les organisations internationales. À partir d'une étude de cas singulière, cet article traite de l'implication des élites islamiques francophones dans les politiques du genre. Il aborde plus particulièrement la question des rapports entre époux et de la gestion du foyer familial. Considérant que l'émancipation féminine est loin de n'être qu'une affaire de femmes, notre parti pris est de rendre compte de positions de militants et de militantes islamiques sur ces questions en restituant la pluralité des approches. Quels modèles du couple et des rapports homme/femme les élites islamiques véhiculent-elles ? Ces modèles s'inscrivent-ils systématiquement dans une logique de critique des approches laïques (et occidentales actuelles) du genre ainsi que le laisse souvent supposer le sens commun ? Après avoir exposé le contexte burkinabè d'expansion de l'islam, nous porterons notre attention sur une pièce de théâtre forum intitulée *Tourments de femmes*. Cette entrée par un cas concret permet d'analyser le rôle joué par les intellectuels musulmans<sup>3</sup> dans les politiques publiques liées au genre. Dans un troisième temps, à travers deux portraits de militantes, nous interrogerons les conditions d'émergence de logiques militantes que l'on pourrait qualifier de féminisme islamique.

1. Selon le recensement de 2007, INSD (Institut national de la statistique et de la démographie).

2. Du point de vue des politiques publiques, les termes de « genre » et de « promotion féminine » sont employés de manière indifférenciée. Or, d'un point de vue anthropologique, il est plus juste de parler de rapports de genre pour considérer la dimension relationnelle (entre hommes et femmes, entre époux, entre frères et sœurs, etc.) des statuts. En cherchant à changer les statuts des femmes, ce sont aussi les statuts des hommes sur lesquels les politiques publiques agissent.

3. Par « élites islamiques intellectuelles », nous entendons les militants qui conjuguent leur connaissance de l'islam avec leur cursus dans les universités laïques pour réfléchir aux problématiques de leur société.

Ce travail s'appuie sur des enquêtes menées à Ouagadougou dans le cadre de l'ANR « publislam » (2008-2011)<sup>4</sup> puis de mon post-doctorat intitulé « Élités islamiques et politiques du genre » (IRD, GRIL/CEAf). Au départ centrée sur la question du rôle des élites islamiques face au couple, l'enquête s'est d'abord dirigée vers les leaders islamiques (hommes) et imams investis dans la résolution de conflits conjugaux et faisant régulièrement des discours publics sur la conjugalité et la famille. Une quarantaine d'entretiens formels et informels ont été menés ; des prêches diffusés à la radio ou écrits en français et en *mooré* ont été dépouillés. Rapidement, le terrain a révélé le dynamisme des cellules féminines et des associations de femmes musulmanes dans ce champ. Il s'est alors avéré pertinent de poursuivre des investigations sur le militantisme islamique féminin.

### Mutations de l'islam et émergence des musulmans francophones au Burkina Faso

Si, comme cela a été évoqué plus haut, les années 1990 sont marquées par d'importants changements dans le paysage religieux au Burkina Faso, ces phénomènes ont commencé dès le début des années 1970 dans l'ensemble de la sous-région<sup>5</sup>. Cette période conjugue les effets de la guerre du Kippour, du choc pétrolier et des grandes sécheresses subsahariennes pour renforcer les relations entre l'Afrique subsaharienne et le monde arabo-persan [Triaud, 2007]. De plus, en 1979, la révolution iranienne donne à « l'islam politique une visibilité internationale et suscite une certaine fascination dans les milieux musulmans » [*op. cit.*, p. 10]. En effet, l'ouverture de nombreux pays arabes au sud du Sahara [Loimeier 2005 ; Bunza 2005 ; Miran 2006] entraîne des changements importants. Sur le plan financier, l'aide au développement vient gonfler les budgets des États ouest africains. Sur le plan, matériel, on assiste à une multiplication de mosquées, d'écoles franco-arabes et de dispensaires financés par le monde arabe. Enfin, donnée essentielle, la jeunesse circule davantage, bénéficiant de bourses d'étude dans des écoles supérieures ou des universités islamiques à l'étranger. Des jeunes qui partent étudier en Syrie, au Caire, en Arabie Saoudite, etc. reviennent au pays avec de nouvelles conceptions de l'islam. Ces nouveaux arabisants deviennent les moteurs des associations réformistes qu'ils fondent dans leur pays. Au Burkina Faso, ces phénomènes s'observent dès le mandat du général Lamizana entre 1967 et 1980 – des accords bilatéraux sont conclus notamment avec l'Algérie, la Libye et l'Égypte – et s'accroissent sous les régimes révolutionnaires dans les années 1980 [Cissé, 1994 ; Otayek, 1993]. Dès les années 1990, on assiste à l'apparition d'une élite arabisante aisément repérable parmi la nouvelle génération musulmane [Cissé, 1994].

4. « Espaces publics religieux : États, sociétés civiles et islam en Afrique de l'Ouest », dirigé par Gilles Holder. Rassemblant 25 chercheurs, européens, nord-américains et africains, ce programme étudie les processus d'expansion de la sphère islamique dans les espaces publics de cinq pays d'Afrique de l'Ouest (Sénégal, Mali, Côte-d'Ivoire, Burkina Faso et Niger).

5. La période coloniale et les djihads peuls des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles constituent également d'importantes vagues d'expansion de l'islam, dans la zone voltaïque autant que dans la sous-région.

De fait, les écoles franco-arabes se sont développées dans tout le pays et ont instauré de nouvelles formes d'enseignement qui se distinguent du système mnémotechnique traditionnel [Launay, Ware, 2009] pratiqué en milieu soufi, essentiellement Tijaniyya et Qadiriyya au Burkina Faso. En outre, les établissements intègrent les enseignements généraux dans leurs curricula. Des formules d'enseignement alternatif se développent pour s'adapter au train de vie des croyants : les élèves des écoles laïques s'inscrivent dans les colonies de vacances islamiques, les travailleurs et étudiants s'investissent dans des cours du soir pour apprendre le Coran et s'alphabétiser en arabe [Saint-Lary, 2011]. Si par le biais des bourses d'études et des écoles franco-arabes, les arabisants ont joué un rôle majeur dans toutes ces dynamiques, les musulmans francophones, de leur côté tiennent une place importante. Jean-Louis Triaud [2010] évoque ce phénomène d'émergence de leaders islamiques francophones dans l'ensemble de l'Afrique de l'Ouest. Selon lui, « ces lettrés à la française se font idéologues d'un islam retrouvé et entendent, par leurs écrits et leurs propos, conserver ou acquérir, dans leurs nouveaux habits, un rôle de leader d'opinion » [Triaud, 2010, p. 56].

Aujourd'hui, au Burkina Faso, les élites musulmanes francophones sont largement représentées par deux associations, l'Association des élèves et étudiants musulmans au Burkina (AEEMB) et le Cercle d'étude, de recherche et de formation islamiques (CERFI). Elles collaborent régulièrement sur de nombreuses actions et ont acquis en vingt ans une grande notoriété au sein de la communauté musulmane du pays. Ces associations ont vu le jour dans les années 1980 à une époque où, pour beaucoup de musulmans, l'école laïque en français (héritée de la colonisation) était supposée produire des mécréants. Au milieu des années 1980, les militants de ces associations revendiquent le contraire. Ils sensibilisent la jeunesse au fait que l'appartenance à l'islam se conjugue avec un cursus en français et même avec une carrière dans la fonction publique. L'AEEMB et le CERFI se dotent de structures pyramidales et s'implantent dans toutes les provinces. L'AEEMB y recrute un grand nombre d'élèves du secondaire. L'instruction islamique de cette jeunesse prend place dans les interstices de leur temps d'élèves, après les cours ou pendant les vacances. Quelques années plus tard, lors de son intégration au monde du travail, une grande partie de cette jeunesse acquise au militantisme islamique rejoindra le CERFI.

Les deux associations occupent l'espace public en donnant des prêches sur les radios confessionnelles et commerciales. Ils multiplient également les conférences et les dîners-débats ouverts au tout-venant. S'adressant généralement à un public de musulmans instruits, ils exploitent largement l'écrit et les nouvelles technologies : les deux associations sont dotées de sites internet<sup>6</sup>. Les sermons du vendredi de la mosquée centrale de l'AEEMB sont faits en français, transcrits et publiés dans l'hebdomadaire de l'association, *An Nasr vendredi*. Certains imams publient des ouvrages destinés à apporter aux musulmans des réponses concrètes concernant

---

6. <http://www.cerfi-bf.org/et> <http://www.aeemb.bf/>

leurs droits et devoirs. Ils attachent notamment une grande importance à la question du genre et de la conjugalité, comme l'illustre l'ouvrage de l'imam de l'AEEMB/CERFI Ismaël Tiendrébéogo, *La sexualité du couple. Conseils pratiques pour une vie conjugale plus épanouie* [2008]. En outre, les deux associations ont mis en place une cellule matrimoniale faisant la médiation dans la résolution de conflits conjugaux. Au-delà de ces initiatives qui leur sont propres, l'AEEMB et le CERFI construisent des partenariats avec les organisations internationales et participent de ce fait aux politiques publiques liées au genre. Ils s'impliquent dans des actions internes à la sphère islamique, mais aussi dans les politiques publiques visant à transformer de manière plus générale, les rapports de genre, comme l'illustre le cas qui suit.

## Le théâtre forum au service des femmes et de l'islam

### « *Tourments de femmes* » à la mosquée

Un matin de décembre 2009, au sein de la nouvelle « mosquée cerfi » du secteur 16 de Ouagadougou se joue la pièce de théâtre intitulée *Tourments de femmes*. Sous le regard attentif d'un public presque exclusivement féminin, la pièce, durant une heure et demie, s'articule en une série de petites histoires parallèles. Excision, domination masculine, précarité des femmes victimes du VIH, abus de pouvoir des « vieilles », salariat féminin sont traités dans une mise en scène où la simplicité du décor tranche avec l'éloquence des costumes et le jeu des acteurs. Le public rit et s'offusque devant la succession de séquences qui conjuguent l'humour au drame. La première scène est l'histoire d'un couple issu de la petite bourgeoisie urbaine dont la femme, Diana, exerce un métier qui la conduit à voyager contre le gré de son mari. Ce dernier, nommé Alex, se refuse à l'idée d'avoir une femme « coordinatrice de projet », qui s'absente, consacre une grande partie de sa vie au travail et remet les tâches ménagères à son homme de maison. Le conflit éclate au sein du couple : il lui reproche d'être constamment dehors, elle lui rétorque qu'il est bien content qu'elle paye l'eau et l'électricité. Et rapidement, le couple se trouve dans l'impasse. Mais une amie de Diana est de passage pour une visite de courtoisie, elle va se transformer en médiatrice...

Cette histoire, comme toutes les autres de la pièce, se termine mal, c'est le principe même du théâtre forum dont l'objectif est de faire réagir l'assistance et de les inciter à proposer des solutions pour une fin heureuse. Après les échanges entre le public et l'animatrice, la présidente de la cellule féminine du CERFI, qui a initié cette action de sensibilisation, prend la parole. Elle salue le public : « *Takbir !*<sup>7</sup> » « *Allah akbar !* » répondent les femmes d'une seule voix. Elle remercie l'Atelier de Théâtre Burkinabé (ATB) qui joue la pièce et rappelle que l'on est dans un cadre islamique :

7. Expression de joie qui invite le public à clamer la grandeur de Dieu. « *Takbir !* » appelle la réponse : « *Allah Akbar* », « Dieu est grand ».

« Il faut qu'on donne des éclaircissements par rapport à ce qu'on vient de voir : notre religion nous enseigne que la femme n'est pas obligée de travailler, n'est-ce pas ? Si le mari est d'accord pour que la femme travaille, elle peut le faire ! Il faut bien comprendre que ce n'est pas obligé que, pour les dépenses, le mari et la femme fassent moitié-moitié. La richesse de la femme lui appartient à elle seule, Dieu a vraiment respecté la femme ! Le problème c'est que souvent, on n'a pas assez de connaissance sur la religion pour bien l'appliquer, sinon notre argent nous appartient en totalité ! Ce n'est pas obligé qu'on donne une portion à l'homme ! »

Puis elle donne la parole à l'imam de la mosquée qui abonde dans son sens en ajoutant ceci :

« Le mari aussi a sa richesse, mais lui, il doit s'occuper de son épouse, ce sont les hommes qui doivent s'occuper des femmes ! À propos de la femme qui voyage sans informer son mari, je jure qu'en islam, on a dit qu'une femme ne doit pas voyager ainsi sans l'avis de son mari, il doit lui donner la permission avant qu'elle ne bouge. Que Dieu nous aide tous ! »

Les visions de l'imam et de la présidente de la cellule féminine se rejoignent sur le fait que les ressources de l'épouse lui appartiennent, mais la pièce de théâtre sert d'appui à l'un et l'autre pour véhiculer des messages différents. D'un côté, la présidente de la cellule féminine insiste sur l'importance pour les femmes musulmanes de connaître leurs droits au sein de la religion alors que l'imam met l'accent sur le rôle de chef de foyer de l'époux.

Cette action de sensibilisation nous invite à porter une attention sur les acteurs institutionnels en présence. En premier lieu, la troupe ATB, bien connue au Burkina Faso, et qui se considère comme l'inventeur du théâtre forum. La troupe est née en 1978 d'une volonté de « promouvoir un théâtre au service du développement, un théâtre qui éveille les consciences et contribue à des changements qualitatifs de connaissances et de comportements<sup>8</sup> ». Pour cela, elle collabore avec de nombreux partenaires, associations, ONG, institutions nationales ou internationales, pour soutenir des campagnes de sensibilisation par le théâtre forum. La pièce de théâtre *Tourments de femmes*, qui est une création de l'ATB, a tourné dans le pays dès la saison 2005-2006 [Tourré, 2001]. Son succès auprès des bailleurs de fonds internationaux a offert par la suite à la troupe l'opportunité de programmer sa pièce dans le cadre de programmes de développement destinés à améliorer la condition féminine.

Le second acteur en présence est la cellule féminine du CERFI qui a organisé la mise en place de la pièce *Tourments de femmes*. Nous reviendrons plus loin sur le portrait de sa présidente. Enfin, l'ONG burkinabè, Mwangaza Action, elle-même financée par le Fonds commun genre<sup>9</sup>. Dans le cadre de ses programmes

8. Site Internet de l'ATB : <http://desik.free.fr/ATB/spip.php?rubrique1>.

9. Mécanisme conjoint de financement du genre, mis en place par la Coopération suisse, l'ambassade des Pays-Bas, l'ambassade du Danemark, l'ambassade du Canada, le Fonds des Nations unies pour la population (UNFPA), l'ambassade de Suède, la coopération autrichienne, l'Union économique et monétaire ouest africaine (UEMOA), le Programme des Nations unies pour le développement (PNUD) et le Fonds



de sensibilisation à la lutte contre l'excision, Mwangaza Action souhaite collaborer avec les autorités religieuses pour transmettre son message. C'est ainsi qu'en 2009, les responsables de l'ONG proposent à la présidente de la cellule féminine du CERFI, un partenariat pour mener cette action. Ils lui suggèrent d'abord d'assister à une répétition pour voir si le spectacle « colle » avec les préoccupations de la cellule féminine. Le feu vert de la présidente étant donné, c'est à Mwangaza Action de financer la pièce, la cellule féminine se chargeant d'assurer sa promotion auprès des populations musulmanes et de trouver des lieux de représentation.

### *Des élites islamiques francophones impliquées dans les politiques du genre*

La pièce de théâtre forum illustre le fait que le militantisme de la cellule féminine s'opère en partie sur des partenariats avec des institutions nationales et internationales. Ces dernières recherchent de manière croissante la caution des leaders religieux considérés comme des personnes ressources pour transmettre les messages de sensibilisation. Dans le contexte actuel de forte pression internationale, on assiste donc à un phénomène de plus en plus courant de collaboration entre les élites religieuses et les acteurs du développement dans les politiques publiques [Kaag, Saint-Lary, 2011]. La caution religieuse est perçue comme nécessaire pour la réalisation des objectifs, tant dans le domaine du genre, que de la santé ou de la résolution des conflits. En témoigne en 2004 la publication par la Banque mondiale d'un ouvrage au titre évocateur, *Mind, Heart, and Soul in the Fight Against Poverty* [Marshall, Keough, 2004]. L'accent est mis sur la nécessité d'impliquer les organisations religieuses dans la lutte contre la pauvreté.

Au Burkina Faso, un réseau islamique africain en population et développement s'est mis en place en 2004. Cette initiative, qui compte un grand nombre de pays ouest africains, vise à réunir et mobiliser les leaders islamiques de la sous-région pour participer à « l'amélioration des conditions de vie des populations conformément aux principes de l'Islam ». Ce réseau islamique reçoit le soutien du Fonds des Nations unies pour la population (FNUAP) souhaitant « avoir l'adhésion des organisations religieuses » pour leurs activités en faveur des populations [Agence de presse sénégalaise, 2004]. Parmi les militants islamiques burkinabè qui ont répondu présent à cette demande, on compte un grand nombre d'intellectuels parmi lesquels des membres du CERFI et de l'AEEMB, ainsi que du mouvement Itihad Islami (de Cheikh Doukouré<sup>10</sup>) et de l'Association Islamique Tijania du Burkina Faso (AITB).

Comme l'explique Boubakari Maïga, lorsque Cheikh Maïga, le leader de l'AITB, a reçu l'invitation pour la mise en place du réseau, il lui a demandé d'y prendre part en son nom. Boubakari Maïga, qui est titulaire d'une thèse de doctorat

---

des Nations unies pour l'enfance (Unicef) pour aider à atteindre les Objectifs du millénaire pour le développement et les objectifs de la Politique nationale genre.

10. Cheikh Doukouré est, avec le Cheikh Maïga de Ramatoulaye, un des éminents leaders de la Tijaniyya. Titulaire d'une thèse en théologie islamique. Il occupe actuellement la fonction de Président du conseil exécutif de l'ISESCO.

en sciences politiques effectuée à Alger sur le thème de la planification familiale, s'est dit intéressé à participer. À la fois arabisant et francophone, il est intimement convaincu de l'importance de ce type de réseau, et en est aujourd'hui un membre actif. Il insiste sur l'importance de telles initiatives pour sensibiliser les leaders islamiques du Burkina Faso à la nécessité d'aborder des enjeux sociétaux tels que la planification familiale dans leurs prêches. En 2010, il se réjouit que les prêches n'aient plus pour seul contenu, des principes cultuels :

« On peut dire que c'est un acquis. Aujourd'hui, on peut organiser une conférence publique, parler dans la mosquée sur des questions de populations et développement. Avant ça ne se faisait pas. Maintenant, l'imam fait un sermon du vendredi sur les questions de planification familiale. » (Boubakari Maïga, siège de l'AITB, Ouagadougou, décembre 2009)

Parallèlement à ce réseau, le CERFI et l'AEEMB constituent de véritables viviers fournissant des médiateurs acquis à des causes telles que la lutte contre l'excision ou le contrôle des naissances. En interne, ils mettent en place des espaces de réflexion pour comprendre quelles marges de manœuvre l'islam leur octroie pour contrôler les naissances. Le dîner-débat organisé en décembre 2009 à l'occasion des vingt ans du CERFI, sur le thème de « la planification familiale à la lumière de l'islam » le montre.

De fait, l'AEEMB, le CERFI et le réseau islamique sont les organisations que les acteurs nationaux et internationaux du développement préfèrent solliciter. Idrissa, consultant pour une des ambassades membre du Fonds commun genre, collabore avec le CERFI qui, selon lui, regroupe des « intellectuels qui sont ouverts <sup>11</sup> ». La caution islamique est donc recherchée auprès des militants cumulant savoirs islamiques et formation universitaire laïque. Aux yeux des bailleurs de fonds, ces derniers sont perçus comme plus à même de reconvertir leur idée du développement humain et de l'émancipation féminine dans le champ islamique.

Toutefois, en dépit des collaborations fondées sur des convictions partagées, les divergences de points de vue entre élites islamiques francophones et acteurs de développement existent. L'exemple du théâtre forum montre que le message de sensibilisation peut faire l'objet d'un usage partiellement détourné. La présidente de la cellule féminine du CERFI instrumentalise la pièce de théâtre pour faire passer une autre idée : elle attire l'attention de son auditoire sur le caractère non islamique du partage des charges du ménage entre les membres du couple (« tu paies l'eau, je paie l'électricité »). Ce point de vue contredit, selon Habibou, le principe selon lequel les ressources de l'épouse ne sont pas supposées être destinées au foyer. Dans ce contexte où les normes dictées par les pouvoirs publics sont en conflits avec les normes islamiques, le partenariat est l'occasion de signaler ce qui n'est pas conforme <sup>12</sup>.

11. Entretien non enregistré du 5 mai 2011 avec un consultant du fonds commun genre, pour l'ambassade du Canada.

12. Nous insistons sur le fait que l'usage détourné n'est que partiel. La présidente de la cellule féminine du CERFI adhère par ailleurs aux messages véhiculés par la pièce.

En somme, l'implication des élites islamiques francophones dans les politiques « de promotion féminine » sont multiformes. En dépit des possibles détournements que nous venons de mentionner, il apparaît clairement que le contexte « développementaliste » offre des possibilités de partenariats qui favorisent de nouveaux usages du droit islamique en faveur d'une recomposition des rapports de genre.

Dans son ouvrage *Feminism in Islam* [2009], Margot Badran souligne que depuis les années 1990, la notion de genre a fait sa place en Égypte, et plus généralement dans les pays en développement, en insufflant des millions de dollars dans les caisses des États. Or, les militantes féministes, islamiques ou pas, s'en sont emparées pour penser leurs actions. Le genre est devenu pour des intellectuelles musulmanes un outil d'analyse des textes religieux. La pénétration du concept de genre et la recherche de l'égalité homme/femme dans les textes religieux est un phénomène d'autant plus répandu que depuis quelques années, les partenariats entre élites religieuses et acteurs du développement sont de plus en plus systématisés. Dès lors, la question qui se pose est de savoir si le contexte de collaboration existant au Burkina Faso entre élites islamiques francophones et organisations de développement a conduit à faire naître un militantisme que l'on pourrait qualifier de féminisme islamique.

## **Droit islamique en faveur des femmes ou féminisme islamique ?**

### *Usages du droit et pluralité du militantisme islamique*

Contrairement aux idées reçues, le droit islamique n'est pas un ensemble normatif figé et en décalage avec son temps. Il n'existe pas non plus par essence, malgré ce que l'on pourrait supposer à la lecture des travaux orientalistes comme ceux de Louis Gardet [1995]. Il fait l'objet de « lectures » [Botiveau, 1993 ; Dupret, 2002, 2004] circonscrites en fonction des contextes sociaux et culturels dans lesquels il prend place. Le droit islamique, dont les principales sources sont le Coran et les Hadith (traditions prophétiques), sert d'appui aux élites islamiques pour prendre position sur des questions de société. Il fait l'objet d'usages qui varient largement selon les mouvances de l'islam. Il importe donc de prendre au sérieux son caractère négociable, donnant lieu à des arrangements avec d'autres registres normatifs tels que le droit positif ou la « coutume »<sup>13</sup>. Comme le suggère Corinne Fortier, « la référence à la *Shari'a*, dont le terme même est devenu synonyme de régression et d'obscurantisme en Occident, après l'application stricte et intransigeante qu'en ont faite les Talibans en Afghanistan, n'est pas toujours aussi sclérosée et immuable qu'on a tendance à le croire mais porte en elle une certaine plasticité ainsi qu'une logique pragmatique » [Fortier, 2010]. Cette logique pragmatique est celle de nombreux croyants qui recherchent dans les textes islamiques des solutions pour résoudre leurs problèmes quotidiens. De la même façon, nombre de femmes musulmanes érudites considèrent que les textes islamiques fournissent

---

13. Nous avons montré cela en milieu rural dans le nord du Burkina [Saint-Lary, 2004, 2009].

un corpus juridique qui leur permet de défendre leurs droits. La notion de féminisme islamique va nous servir de repère pour analyser les formes de militantisme féminin au Burkina Faso.

Il y a là un parti pris, car cette notion, loin d'emporter l'adhésion de nombre d'analystes, est souvent perçue comme un oxymore. Cette réticence atteste que penser ensemble politique, genre et islam constitue un « terrain sensible » [Bouillon, Frésia, Talliot, 2005] miné par les médias, autant que par nos propres représentations et systèmes de valeurs. Si les dérives ethnocentriques sont courantes dans ce domaine, elles sont peut-être le reflet de la polémique que cette expression suscite dans les milieux militants. En effet, si l'on en croit Stéphanie Latte Abdallah [2010], le concept de « féminisme islamique fait l'objet de critiques de toutes parts » : du côté des féministes et intellectuels séculiers des États-Unis, d'Europe et du monde arabe, pour « lesquels les religions, et en premier lieu l'islam, ne peuvent que contraindre les itinéraires féminins » [Latte Abdallah, 2010, p. 11]. Du côté de ceux qui se revendiquent de traditions islamiques rigoristes, le terme est lui aussi perçu comme un oxymore. Pour ceux-là le féminisme est une création venue de l'occident et donc étrangère aux cultures islamiques.

Si l'on considère, à la suite de Margot Badran, que le féminisme islamique renferme un « discours nouveau sur l'égalité des genres issu d'une synthèse entre connaissance de la condition féminine en milieu musulman et une relecture érudite des textes religieux » [Badran, 2010, p. 27], cela permet de prendre en considération certaines formes d'activisme féminin en Afrique de l'Ouest. L'auteur signale que généralement, les femmes qui animent ce mouvement ne revendiquent pas le terme de « féminisme islamique ». Elles sont cependant les militantes d'un « nouvel *ijihad*<sup>14</sup> », visant à lutter contre les interprétations patriarcales de l'islam. Ce féminisme, en prise très forte avec les féminismes laïques, est né dans les années 1990, avec un tournant significatif au début des années 2000. Constitué de femmes intellectuelles et militantes, issues de milieux musulmans immigrés en Europe ou aux États-Unis, le mouvement s'est ancré en Égypte et au Moyen-Orient [Ahmed, 1992 ; Badran, 2009]. Il y a donc dans le concept de féminisme islamique trois éléments liés entre eux, qui peuvent servir la réflexion pour l'analyse d'activisme féminin s'y apparentant : il est le fait de femmes intellectuelles ; il vise à relire les textes islamiques pour y montrer la présence de la notion d'égalité entre homme et femme ; et il combat les interprétations patriarcales de l'islam.

À la lumière de ces éléments, nous souhaitons interroger différentes formes d'activisme féminin pour voir s'ils renferment ou non les éléments qui définissent le féminisme islamique. Ce prisme doit permettre de mieux comprendre les logiques qui animent certaines militantes islamiques, qu'elles soient intellectuelles et en phase avec l'idée de changer les rapports de genre au sein de leur société ou

---

14. L'*ijihad* (« l'effort »), est l'effort de réflexion formulé par les oulémas pour formuler un avis juridique, ou une opinion, interpréter des textes fondateurs.

qu'elles voient simplement dans l'islam une ressource pour leur bien-être, sans pour autant vouloir changer les modèles.

*Portrait de Salamata : « la femme est l'égale de l'homme »*

Titulaire d'une maîtrise en communication et relation publique de l'université de Ouagadougou, Salamata est secrétaire générale au sein de la cellule féminine nationale du CERFI. Fille d'une famille de pasteurs de la province du Mouhon, elle grandit dans le village de Bondoukuy où elle est scolarisée dans une école laïque. En 5<sup>e</sup>, elle découvre l'AEEMB et décide d'intégrer l'association pour suivre les formations islamiques du samedi soir. Dès sa 4<sup>e</sup>, elle part à Bobo pour continuer sa scolarité et cherche d'emblée à intégrer la section de l'AEEMB, qu'elle trouve très active. Elle militera au sein de l'association jusqu'à la fin de ses études, tout en se rapprochant du CERFI où elle restera après son insertion dans le monde du travail en 2010. Actuellement, elle est chargée de communication au sein du ministère de l'Agriculture et de l'hydraulique, et elle a entrepris un master de communication. Très pieuse, Salamata se dit « convaincue de l'importance de la religion dans la vie » et c'est pour cette raison que depuis ses premiers pas à l'AEEMB alors qu'elle était en classe de 5<sup>e</sup> à aujourd'hui, elle n'a jamais cessé de militer.

Dotée d'éloquence et de la conviction profonde que sa religion n'est pas seulement un ensemble de rituels à respecter, mais un véritable projet de société, elle considère que l'islam a tracé des voies d'émancipation pour les femmes :

« Avant l'arrivée de l'islam, les femmes n'étaient pas considérées, les femmes étaient brimées, elles étaient traitées comme des esclaves, les femmes n'avaient aucun droit, elles n'avaient pas droit à l'héritage, elles n'avaient pas droit à l'éducation, elles n'avaient pas droit au respect et à la considération, mais l'islam est venu dire non, que les femmes aient les mêmes droits que les hommes. » (Salamata, Ouagadougou, secrétaire générale de la cellule féminine, mai 2011)

Cet argument, qui pose que la condition de la femme a été améliorée avec l'avènement de l'islam, est selon l'historienne et féministe islamique, Leila Ahmed [1992], un discours mobilisé par les mouvements islamistes<sup>15</sup>. Salamata, elle, s'appuie sur cet argument pour montrer que dans son fondement même, l'islam a posé le principe d'égalité des sexes. Elle poursuit son argumentation en citant les dires du Prophète :

« Et le Prophète, *salalaw aleihim wa salam*<sup>16</sup> a même dit aux hommes dans son dernier sermon de bien traiter les femmes parce que les femmes sont les partenaires des hommes. Quelqu'un qui dit que vous êtes les partenaires des hommes, donc ça veut dire en quelque sorte que vous êtes l'égale de l'homme. » (Salamata, Ouagadougou, secrétaire générale de la cellule féminine, mai 2011)

15. Leila Ahmed met en lien les corpus de texte avec les contextes culturels où ils ont été produits et montre qu'en Arabie, la réalité de la condition des femmes après l'avènement de l'islam est plus complexe et qu'elle varie beaucoup en fonction des ethnies arabes en présence à l'époque [Ahmed, 1992, p. 42].

16. De l'arabe, « paix et salut sur lui ». Beaucoup de musulmans considèrent que cette incantation doit être dite dès lors que l'on cite le Prophète.

Aussi, à l'instar des féministes islamiques, Salamata recherche dans les textes islamiques, le principe d'égalité entre les sexes [Badran, 2010]. Elle le décline sur plusieurs plans et en premier lieu, sur la question du salariat des femmes :

« Je pense que le fait de travailler, ça vraiment, c'est pas anti-islamique [...] L'islam demande aux hommes et aux femmes de se battre pour s'en sortir. Et le Prophète de l'islam nous dit, "travaillez pour ce bas monde comme si vous n'allez jamais mourir, et travaillez pour l'au-delà comme si vous allez mourir à l'instant même". Il n'a pas dit seulement aux hommes de travailler. Il l'a dit aux hommes et aux femmes. Tout le monde doit travailler pour ce monde pour gagner licitement son pain. Pour moi, le fait de venir travailler, c'est une adoration. » (Salamata, Ouagadougou, secrétaire générale de la cellule féminine, mai 2011)

Elle reconnaît que tous les hommes sont loin de partager cet avis, mais elle estime que ceux qui interdisent à leur épouse de travailler font une lecture superficielle des textes. Nouvellement mariée lors de notre rencontre, Salamata explique avoir enquêté durant cinq mois sur son prétendant avant d'accepter le mariage, pour s'assurer qu'il respecterait sa liberté et sa volonté de travailler. Selon ses propres termes, dans son choix, elle a beaucoup tenu compte de « l'approche religieuse » de son prétendant, à savoir sa façon d'appliquer la religion dans le quotidien du couple et de la vie familiale. En somme, face au risque que représente le fait d'unir deux personnes qui se connaissent peu<sup>17</sup>, Salamata souscrit aux conseils des imams de l'AEEMB et du CERFI qui conseillent aux futurs époux de bien se mettre d'accord avant leur mariage sur ce que chacun attend de l'autre.

Elle s'est assurée notamment qu'elle serait concertée pour les décisions concernant le foyer. Elle reconnaît que l'islam a octroyé à l'époux le rôle de chef de foyer, mais elle donne à cette fonction un sens purement formel.

« Notre prophète, *salalaw aleihim wa salam*, a dit que lorsque trois musulmans se retrouvent dans un désert, s'ils ne se choisissent pas un chef, c'est *chaytan*, c'est Satan qui sera leur chef. C'est pour dire que dans toute société bien organisée, dans toute famille bien organisée, nous avons besoin d'un chef qui prenne des initiatives avec les autres. Pour moi, un chef c'est quelqu'un qui coordonne tout simplement. » (Salamata, Ouagadougou, secrétaire générale de la cellule féminine, mai 2011)

En définissant le chef comme un simple coordonnateur, elle lui ôte son pouvoir de prendre des décisions de façon unilatérale :

« Je vais dire à mon mari que "Dieu t'a choisi comme chef de famille mais cela ne veut pas dire que tu dois prendre seul les décisions". Nous devons prendre les décisions ensemble pour tout ce qui touche au foyer. » (Salamata, Ouagadougou, secrétaire générale de la cellule féminine, mai 2011)

Tout en admettant le rôle de chef de foyer des hommes, elle insiste sur l'importance de la concertation dans les décisions du couple. Là encore, elle réaffirme le principe d'égalité des sexes, en contestant le monopole des prises de décision du

---

17. Aujourd'hui, en ville comme à la campagne, beaucoup d'unions sont consenties sans que les futurs époux ne se connaissent vraiment. Un intermédiaire les met en contact (un parent, un ami), ils se rencontrent une ou deux fois et le mariage a lieu.

mari. D'une manière générale, Salamata estime que le principe d'égalité des sexes s'ancre dans la complémentarité des hommes et des femmes. Elle fait une lecture totalisante de sa religion, qu'elle considère comme un véritable « projet de société », qui prescrit en ne distinguant pas les affaires publiques des affaires privées. Aussi s'efforce-t-elle de « travailler à relever les défis de la femme burkinabè » comme l'éducation, la santé maternelle, l'indépendance financière des femmes et le mariage précoce. En tant qu'intellectuelle et militante islamique proche de ce que l'on pourrait qualifier de féminisme islamique, Salamata reformule pleinement à la lumière de l'islam, les objectifs du millénaire pour le développement : « promouvoir l'égalité des sexes et l'autonomisation des femmes » ou encore les objectifs de « santé maternelle » et d'« éducation primaire pour tous ». En tant que musulmane, elle estime qu'il est de son devoir de militer pour participer à l'amélioration de sa société et adhère aux combats séculiers. Après la religion, le contexte de pression internationale sur les projets de développement dirigés vers les femmes apparaît donc comme une donnée importante pour comprendre le discours de Salamata.

*Portrait de Habibou : « ce que les hommes font des écritures saintes »*

La présidente de la cellule féminine du CERFI, Habibou Ouédraogo Ouattara, est conservatrice de documentation à l'école des douanes. Fille d'un grand commerçant dioula très pieux, aînée d'une famille de 18 enfants, elle passe toute sa jeunesse en Côte-d'Ivoire et milite d'abord à l'Association des élèves et étudiants musulmans de Côte-d'Ivoire (AEEMCI). Lorsqu'en terminale, elle arrive au Burkina Faso, elle rejoint l'AEEMB, puis le CERFI, où elle apporte son expérience de militante acquise en Côte-d'Ivoire. Habibou est élue comme présidente de la cellule féminine pour un deuxième mandat de trois ans valable jusqu'en 2013. À travers sa fonction, elle espère montrer aux femmes musulmanes que leur religion leur a donné des droits qu'elles doivent connaître. Elle estime que les voies d'émancipation des femmes se situent dans les textes islamiques qui, selon elle, sont méconnus par les femmes et détournés par les hommes.

« Au niveau de l'islam, Dieu a anobli la femme, mais ce sont les traditions que les hommes font des écritures saintes, que les femmes ne connaissent pas, qui font que dans la pratique, ils briment les femmes. [...] Alors que dans la pratique Dieu n'a pas voulu que l'homme brime la femme. » (Habibou Ouattara, Ouagadougou, décembre 2009)

En tant que militante pour le droit des femmes, elle reconnaît la nécessité de promouvoir l'éducation des filles, mais elle insiste aussi sur l'importance pour elles de recevoir une instruction islamique. Ce savoir leur permettra de puiser dans les textes les éléments de leur émancipation. Sa vision, pour une large part, s'est construite en réaction à la condition de la femme en milieu rural.

« Moi quand je reviens du village, je suis malade. Quand je vois cette injustice, au nom de quel islam en plus ? Les gens n'ont pas compris l'islam. C'est déjà un grand chantier qu'il faut abattre, la souffrance des femmes. Entre la ville et la campagne, c'est deux mondes différents ! Parce que même pour la musulmane qui

est en ville, si elle remarque qu'il y a des femmes, comme elle, qui apprennent l'islam, elle peut les rejoindre. Mais au village, elles n'ont même pas cette liberté-là. Je t'assure. Je suis allée au village tard la nuit, j'ai dit à mon cousin, qu'il ne faut pas réveiller la femme. Il sait que je suis (elle marque une hésitation qui sous-entend « féministe »). Il me dit que "non mais tu es venue là avec tes idées encore, mais qui va chauffer l'eau pour toi ?" Je lui ai dit "non mais elle est sur pied depuis le matin, il faut la laisser se reposer, moi-même je vais chauffer l'eau". Mais il trouve pas ça normal ! Mais qu'une femme va se reposer pourquoi, mais c'est son travail ! Tu vois ça ? ! Ça me rend malade. C'est vraiment le visage de la pauvreté. En ville, on n'a pas de quoi faire le malin, la vraie réalité se trouve au village. » (Habibou Ouattarra, Ouagadougou, décembre 2009)

Le savoir islamique est un outil devant permettre aux femmes rurales de s'élever contre leur condition. Plus que le travail salarié, c'est selon elle, ce temps passé à apprendre qui est véritablement source de bien-être et qui donne sens à la vie. Aussi, est-ce en partie en réaction à ce vécu des femmes rurales qu'elle considère qu'en ville, les femmes qui sont prises en charge par leur mari et peuvent dégager du temps à se former aux savoirs islamiques sont les mieux loties :

« Les hommes sont plus avides, à la recherche de l'argent. Ils ont d'autres activités, alors que nous, nous avons cette chance de rester entre nous et puis de chercher le savoir. » (Habibou Ouattarra, Ouagadougou, décembre 2009)

Selon elle, la clé de l'émancipation des femmes se trouve précisément dans cette quête de savoirs qui les instruira, certes, sur leurs devoirs, de femme, de mère, d'épouse, mais aussi sur leurs droits :

« Les sermons sur les femmes dans les sous-sections des arabisants, c'est sur les devoirs de la femme, mais jamais, rarement, sur les droits de la femme. Tout ça pour ne pas nous montrer que nous avons des droits, alors qu'on a des droits ! Dieu dans sa miséricorde, vraiment nous a donné tous les droits possibles, mais l'on méconnaît ces droits. » (Habibou Ouattara, Ouagadougou, décembre 2009)

Habibou ne voit pas dans le salariat des épouses la clé de leur émancipation, mais elle considère toutefois que tout bon musulman bien instruit doit autoriser son épouse à travailler si elle le souhaite. Le salariat constitue une protection pour les femmes, et elle rejoint en ce sens le point de vue de ses collègues de la gent masculine, comme en témoignent les propos de l'imam Tientoré qui parle au nom des imams du CERFI :

« Nous, on dit à nos sœurs, allez loin dans vos études, travaillez. Seulement cherche un environnement où ta foi est préservée. Demain, on ne sait pas ce que l'avenir te réserve, si ton mari décède plus tôt, plus jeune et tu es là avec des enfants sur les bras. Le temps d'avoir un autre mari, mais tu peux au moins leur donner à manger. » (Imam Tiéogo Tientoré, AEEMB/CERFI, Ouagadougou, décembre 2009)

Les propos de l'imam Tientoré de L'AEEMB/CERFI témoignent de cette perception pragmatique du salariat féminin qui assure la protection des femmes. Il impose toutefois des conditions : respecter les exigences de l'habillement, être



dans un cadre qui respecte sa pratique religieuse. Enfin, le travail ne doit pas être un frein à l'intérêt de la famille et à la bonne éducation des enfants<sup>18</sup>.

Face au constat que nombre de femmes musulmanes n'ont que peu d'instruction islamique, Habibou estime que le premier combat est de leur enseigner leur religion, afin qu'elles prennent conscience des droits que les textes islamiques leur donnent. La gestion du budget conjugal est un point crucial du droit islamique précisément détourné par les hommes. Elle reconnaît que les conditions économiques dans lesquelles nombre de ménages sont plongés conduisent les femmes, « si elles le veulent, à aider leur mari ». Mais elle rappelle avec fermeté que le mari « a le devoir de nourrir la famille », soulignant avec humour que « la pauvreté et la richesse de la femme lui appartiennent ». Elle garantit simultanément, le rôle de chef de foyer de l'époux et la pleine propriété que les épouses ont de leur argent. Elle fait de ce combat une nécessité parce que beaucoup de femmes en situation de grande pauvreté sont injustement contraintes d'assumer les charges du foyer. Pour argumenter son propos, Habibou adopte une approche littéraliste qui conduit à lire les textes à la lettre en n'admettant aucune interprétation.

Sur ce point, son regard diffère de celui des imams du CERFI (et de sa collègue Salamata) qui adoptent une lecture plus pragmatique, portée sur ce qu'ils appellent « l'esprit des textes » :

« Le budget familial, c'est quelque chose qui, pour nous, est important. On en parle en cours et même lors de nos sermons. [...] Et dans le cas où madame travaille, on lui dit "il faut participer". Ce n'est pas obligatoire, l'islam n'oblige pas à prendre en charge le foyer. Mais par sagesse quand même, tu ne peux pas être là, tu as un salaire et tu ne participes pas aux dépenses du ménage. [...] On dit dans les textes islamiques que de toutes les sommes que les gens dépensent, la somme que Dieu aime le plus est celle qui est dépensée à l'intérieur de la famille. Il dit ça aux gens pour que l'investissement à l'intérieur de la famille soit plus conséquent. » (Imam Tiéogo Tiémoré, siège de l'AEEMB, Ouagadougou, décembre 2009)

Cet imam, régulièrement consulté dans la résolution de conflits conjugaux reconnaît que le droit islamique affirme très clairement la responsabilité économique du mari, supposé assumer pleinement la charge de ses femmes et de ses enfants. Les leaders musulmans, toutes tendances confondues, s'accordent d'ailleurs sur ce point. Toutefois, en dépit de cet apparent consensus, on voit bien qu'une position plus pragmatique peut s'imposer dans la pratique. L'imam Tiémoré estime que nombre de conflits conjugaux sont liés à la situation de crise qui met les époux dans les difficultés pour satisfaire les besoins matériels de leurs épouses. Aussi, afin de renverser le point de vue littéraliste, il insiste sur le principe qui suppose que tout individu doit privilégier son foyer plutôt que ce qui en est extérieur. En ville, l'accès des femmes au salariat pose avec beaucoup plus d'acuité la question des reconfigurations des contributions des époux dans le foyer. Un salaire régulier supplémentaire en temps de crise, mérite de repenser, et peut-être de systématiser, les contributions de chacun.

18. « La femme : le foyer ou le service ? », prêche transcrit, AN NASR Vendredi [2007, p. 63].

S'agissant de la gestion du budget des époux, Habibou Ouattara défend donc un point de vue relativement marginal au sein du CERFI. En outre, elle n'est pas une féministe islamique, et ne se reconnaît pas dans cette expression, mais comme de nombreuses féministes islamiques, elle milite contre les interprétations patriarcales de l'islam, estimant que les hommes détournent le droit islamique à leur avantage. Elle partage l'idée, comme un grand nombre de femmes de la cellule féminine, que « l'islam est genre » parce que de nombreux versets du Coran établissent les principes d'égalité et de complémentarité entre hommes et femmes. Elle se rapproche plus des militantes que Rosa de Jorio [2009] qualifie d'« activistes du droit des femmes » (*women's rights activists*)<sup>19</sup>, qui préfèrent parler du principe de complémentarité plutôt que de l'égalité entre les sexes.

Rosa de Jorio montre, à l'instar d'autres travaux récents [Augis, 2005 ; LeBlanc, 2009], que le militantisme islamique féminin est loin de tracer systématiquement un modèle de type féministe visant à changer les rapports de genre. En somme, il convient d'insister sur le fait que le militantisme islamique féminin, tous niveaux scolaires confondus, n'est pas nécessairement tourné vers une volonté de défendre des droits. Dans son travail sur les jeunes arabisantes en Côte-d'Ivoire, Marie-Nathalie LeBlanc [2009] montre que les jeunes femmes célibataires intègrent les associations islamiques pour développer des stratégies matrimoniales. Dans un contexte de grande vivacité du mariage arrangé ou même forcé, les associations islamiques fournissent des lieux de sociabilité permettant de résister à ces pratiques. En outre, s'agissant des femmes âgées<sup>20</sup>, leur implication associative apparaît comme un moyen de recevoir une instruction islamique de base permettant de bien réciter les prières, mais aussi d'organiser des activités génératrices de revenus. Le cas d'Aminata, une femme âgée d'une soixantaine d'années, jamais scolarisée et présidente de la cellule féminine de l'association Ittihad Islami, en est révélateur. Elle explique ce que son implication dans l'association a changé dans son quotidien :

« Lire et prier là même ! Ce que je faisais (avant) ça ne concordait pas. Ma façon de faire n'était pas correcte. Mais en s'approchant d'eux (les enseignants islamiques), petit à petit tu apprends, c'est bénéfique (pour ton Salut). » (Aminata, Présidente de la cellule féminine de l'association Ittihad Islami, Ouagadougou, mai 2011)

Aminata voit dans cet apprentissage une source d'amélioration de son sort dans l'au-delà, mais aussi un moyen de reconvertir sa longue expérience dans la coordination d'activités génératrices de revenus au profit de la cellule féminine. Aussi, à côté du militantisme destiné à revendiquer des droits, généralement le fait de femmes instruites, d'autres femmes sont motivées par la recherche de savoir, l'envie de créer du lien social et des revenus. Il correspond à une stratégie individuelle d'émancipation et d'amélioration de son bien-être.

19. Le terme d'« activiste » me semble cependant mal approprié du fait de sa connotation péjorative.

20. Marie-Nathalie LeBlanc [2009] dresse une typologie des différentes formes d'activisme islamique féminin. Elle distingue l'activisme des jeunes célibataires de celui des femmes mariées et actives, et de celui des mères et femmes âgées.

## Conclusion

Le contexte mondial d'effervescence islamique et les discours qu'il suscite replacent régulièrement la question des rapports homme/femme au cœur des débats. Assez souvent, ceux-ci laissent peu de place à la compréhension de la complexité et adoptent l'unique lecture d'un islam incapable de penser le bien-être des femmes musulmanes supposées éternellement soumises et dominées. Cet article montre, que le militantisme des femmes musulmanes existe bel et bien et qu'il se donne pour objectif de proposer des voies islamiques d'émancipation.

L'émergence au Burkina Faso de discours apparentés au féminisme islamique transparaît largement au sein des militantes instruites dans les cursus laïques. Ces femmes s'impliquent dans les politiques publiques destinées à améliorer la condition féminine (l'autonomisation des femmes, la lutte contre l'excision, la santé maternelle). Tout comme leurs homologues masculins, elles mesurent l'importance de telles actions et construisent volontiers des partenariats avec les acteurs du développement pour fournir leur caution et lutter pour des causes qu'elles estiment justes.

Mais à l'intérieur de la sphère islamique, les militantes se sont également donné pour tâche de promouvoir l'instruction islamique de leurs coreligionnaires. En effet, ce dernier point constitue le fil conducteur sur lequel les militantes se rejoignent toutes : les femmes musulmanes doivent connaître leur religion et se former toute leur vie pour accroître leurs savoirs. Si elles s'accordent sur cette importance donnée à l'instruction islamique, elles se distinguent sensiblement sur l'utilité qu'elles donnent à cette quête de savoir. Pour les unes, la connaissance permet d'intégrer les réseaux de sociabilité islamique, pour d'autres, de mieux effectuer le rituel quotidien de la prière. Les militantes intellectuelles, quant à elles, estiment que l'instruction islamique doit permettre à plus long terme aux femmes de connaître leurs droits pour lutter contre les interprétations patriarcales des textes, et même pour y lire les principes d'égalité entre homme et femme.

## Bibliographie

- AEEMB [2007], *L'an III d'An-nasr vendredi*, Ouagadougou, Imprimeries NIDAP, s.p.
- AGENCE DE PRESSE SÉNÉGALAISE [2004], « Vers la création d'un réseau Islamique africain en population et développement », 2 septembre 2004 : <http://www.aps.sn/aps.php/img-fr/spip.php?article1896> (page consultée le 30 janvier 2012).
- AHMED L. [1992], *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven (Conn.) et Londres, Yale University Press, 296 p.
- AUGIS E. [2005], "Dakar's Sunnite Women: The Politics of Person", in GOMEZ-PEREZ M. (dir.), *L'Islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, p. 309-326.
- BADRAN M. [2010], « Où en est le féminisme islamique ? », *Critique internationale*, n° 46, p. 24-44.

- BADRAN M. [2009]. *Feminism in Islam. Secular and Religious Convergences*, Oxford, Oneworld publication, 400 p.
- BARBIER J.-C. [1999], « Citadins et religions au Burkina Faso », in OTAYEK R. (dir.), *Dieu dans la cité*, Talence, CEAN, p. 159-172.
- BOUILLON F., FRESIA M., TALLIOT V. (dir.) [2006], *Terrains sensibles. Expériences actuelles de l'anthropologie*, Paris, EHESS, 208 p.
- BOTIVEAU B. [1993], *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*, Paris, Karthala-IREMAM, 379 p.
- BUNZA M.U. [2005], "The Iranian Model of Political Islamic Movement in Nigeria (1979-2002)", in GOMEZ-PEREZ M. (dir.), *L'Islam politique au Sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, p. 227-241.
- CISSÉ I. [1994], *Islam et État au Burkina Faso : de 1960 à 1990*, thèse, Université d'Aix, 420 p.
- DE JORIO R. [2009], "Between Dialogue and Contestation: Gender, Islam, and the Challenges of a Malian Public Sphere", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 15, supplement 1, p. S95-S111.
- DUPRET B. [2004], « L'autorité de la référence : usage de la shari'a islamique dans le contexte judiciaire égyptien », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 125, p. 189-209.
- DUPRET B. [2002], « Normalité, responsabilité, moralité. Virginité et viol dans un contexte juridique égyptien », in KERROU M. (dir.), *Public et privé en islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, p. 178-189.
- FORTIER C. [2010], « Le droit musulman en pratique : genre, filiation et bioéthique ». in FORTIER C. (dir.), « Actualités du droit musulman : genre, filiation et bioéthique », *Droit et Cultures*, n° 59, p. 11-38 : <http://droitcultures.revues.org/1923> (page consultée le 30 janvier 2012).
- GARDET L. [2002], *L'Islam. Religion et communauté*, Paris, Desclée de Brouwer, 496 p. [6<sup>e</sup> éd. (1<sup>re</sup> éd., 1967)].
- GOMEZ-PEREZ M. [2005], *L'Islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 643 p.
- KAAG M., SAINT-LARY M., [2011], « Nouvelles visibilités de la religion dans l'arène du développement. Implications des élites chrétiennes et musulmanes dans les politiques publiques en Afrique », *Bulletin de l'APAD*, n° 33, p. 7-21.
- LATTE ABDALLAH S. [2010], « Le féminisme islamique, vingt ans après : économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche », *Critique internationale*, n° 46, p. 9-23.
- LAUNAY R., WARE R.T. [2009], « Comment (ne pas) lire le Coran ? Logiques de l'enseignement religieux au Sénégal et en Côte d'Ivoire », in HOLDER G. (dir.), *L'Islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, p. 127-145.
- LEBLANC M.-N. [2009], « Nouveaux regards sur la vie des jeunes musulmanes en Côte d'Ivoire : dynamiques de sociabilité chez les jeunes arabisantes autour du XXI<sup>e</sup> siècle », in FOURCHARD L., GOERG O., GOMEZ-PEREZ M. (dir.), *Lieux de sociabilités*, Paris, L'Harmattan, p. 435-459.
- LOCOH T. [2000], *Genre et sociétés en Afrique*, Paris, Karthala, 432 p.
- LOIMEIER R. [2005], « De la dynamique locale des réformismes musulmans. Études biographiques (Sénégal, Nigeria, Afrique de l'Est) », in GOMEZ-PEREZ M. (dir.) *L'Islam politique au Sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, p. 29-47.

- MARSHALL K., KEOUGH L. [2004], *Mind, Heart, and Soul in the Fight Against Poverty*, Washington (D. C.), World bank, 304 p.
- MIRAN M. [2006], *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala, 548 p.
- OTAYEK R. [1993], « Une relecture islamique du projet révolutionnaire de Thomas Sankara », in BAYART J.-F. (dir.), *Religion et modernité en Afrique Noire*, p. 101-127.
- PIGA A. [2008], « Un parcours guidé dans le Sénégal islamique », in TRIAUD J.-L. (dir.), « Nouveaux espaces », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, vol. 1, Paris, p. 13-42.
- TIENDREBEOGO I. [2008], *La sexualité du couple. Conseils pratiques pour une vie conjugale plus épanouie*, Ouagadougou, La bonne exhortation.
- TRIAUD J.-L. [2010], « Les nouveaux intellectuels islamiques francophones. Autour de deux colloques », in TRIAUD J.-L. (dir.), « Diversité et habits singuliers », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, vol. 2, Paris, p. 56-76.
- TRIAUD J.-L. [2007], « L'islam au sud du Sahara : pistes de réflexion », in SOULEY H., MOYET X., SECK A., ZAKARI M., *Islam sociétés et politique en Afrique Subsaharienne. Les exemples du Sénégal, du Niger et du Nigéria*, Paris, p. 143-145.
- SAINT-LARY M. [2011], « Le Coran en cours du soir. La formation comme outil de réislamisation des musulmans francophones », *Ethnographiques.org*, n° 22, « Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara » [en ligne] : <http://www.ethnographiques.org/2011/Saint-Lary> (consulté le 30.01.2012).
- SAINT-LARY M. [2009], « Autonomie politique et diffusion de valeurs morales dans l'espace public religieux burkinabè. L'exemple d'une juridiction musulmane de proximité », in G. HOLDER (dir.), *L'Islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, p. 197-222.
- SAINT-LARY M. [2004], « Des juges dans l'ancre du logis. Pouvoirs judiciaire et religieux dans une chefferie *tooroobe* du Yatenga (Burkina Faso) », *Études rurales*, n° 169-170, « Transmissions », p. 179-196.
- TOURRÉ J. [2011], « Rentrée théâtrale ATB 2006. La communion autour du théâtre communautaire », *L'indépendant* (Ouagadougou), n° 946, 8 novembre 2011 : [http://www.independant.bf/article.php?id\\_article=245? & sq = archive Ouagadougou](http://www.independant.bf/article.php?id_article=245?&sq=archive%20Ouagadougou) (page consultée le 30 janvier 2012).



## **Pourquoi pas nous ? Statut social et « adultéité politique » des femmes gando au Bénin**

*Eric Komlavi Hahonou\**

Cet article explore la question de l'émancipation politique des femmes gando au Nord du Bénin<sup>1</sup>. En m'appuyant sur la définition de Kabeer [2001, p. 19], je proposerai ici de désigner par cette notion « le processus par lequel des individus ou des groupes acquièrent une représentation politique et partant, la capacité de participer à la décision publique, capacité qui leur était auparavant déniée. » Cette acception se référant à une situation passée, je commencerai par décrire les incidences du statut social de certains groupes vis-à-vis des espaces publics dans les traditions politiques ou cultures politiques africaines en général. Quels sont les groupes politiquement marginalisés ? Quelles idéologies fondent les inégalités observables ? Comment cette marginalisation se manifeste-t-elle ? Je m'attacherai par la suite à décrire les changements observés et à en analyser les déterminants.

À l'intersection des notions d'âge et de citoyenneté politique, la notion « d'adultéité politique » [Olivier de Sardan, 1994] se réfère à l'âge social des individus. À quel âge peut-on exercer une citoyenneté politique ? Autrement dit, à quel moment devient-on un adulte capable de participer à la prise de décision dans les espaces publics ou d'exercer des fonctions de représentation politique d'un groupe ? Cette interrogation fait écho à la notion plus large de « gouvernementalité » chez Foucault : « Comment être gouverné, par qui, dans quelles limites, dans quel but, et par quelles méthodes ? » [1994, p. 636]. Les réponses varient d'une société à une autre, en fonction d'un ensemble de normes, d'idéaux et de valeurs propres à un groupe culturel ou en fonction des cultures politiques. Dans les différentes cultures politiques africaines précoloniales, l'accession aux positions de pouvoir était généralement déterminée par le sexe (les hommes plutôt que les femmes), l'âge relatif (les aînés plutôt que les cadets) et le statut social

---

\* Ph.D., anthropologue, LASDEL (Niger-Bénin) et Université de Roskilde (Danemark).

1. Les données sur lesquelles s'appuie cet article ont été produites dans le cadre d'une recherche sur les effets sociaux de la décentralisation en Afrique de l'Ouest (Bénin, Mali, Niger) sur un financement du Fonds Danois pour la recherche (FSE) entre 2007 et 2009. Les femmes gando interviewées sont conseillères de Kalalé, une commune d'environ 120 000 habitants.

(les hommes libres plutôt que les esclaves). De ces principes d'organisation politique, il résultait une mise à la marge des femmes et des esclaves (ou de leurs descendants) ainsi que des jeunes. Ces trois catégories d'acteurs sociaux restaient des subordonnés qui ne pouvaient en principe pas régner (il va de soi que des exceptions africaines à cette règle générale existent). Ils étaient considérés comme des mineurs politiques, c'est-à-dire des personnes n'ayant pas la capacité de se commander elles-mêmes [Olivier de Sardan, 1994, p. 129]. Si, à force de patience, l'adultéité politique était accessible aux jeunes hommes de statut libre, les femmes et les esclaves étaient en quelque sorte considérés comme des « mineurs permanents » [Olivier de Sardan, 1994, p. 130]. Les cultures politiques étaient empreintes à la fois de misogynie et d'idéologie aristocratique et patriarcale. Le processus colonial n'a pas modifié fondamentalement ces caractéristiques. En dépit de l'abolition de l'esclavage (1905), puis de la généralisation progressive du droit de vote à tous les individus de plus de 18 ans à partir de la fin des années quarante<sup>2</sup> (c'est-à-dire un rapprochement formel vers le modèle d'adultéité politique occidentale), les pouvoirs coloniaux s'accommodaient des structures hiérarchiques en place en fonction de leurs intérêts du moment [Miers, Klein, 1999]. Une chose est de définir des droits, une autre est d'y accéder. Les inégalités de statut sont restées remarquablement présentes durant les régimes coloniaux. Les processus de décolonisation, les politiques des gouvernements postcoloniaux, les réformes de démocratisation et de décentralisation, etc. ont considérablement diversifié et complexifié les règles du jeu politique en Afrique, mais les considérations relatives à l'adultéité politique sont restées des éléments très stables et très prégnants, qui continuent de conditionner l'émergence des cadets sociaux africains tant dans la politique locale que nationale.

Cette introduction sur la place des cadets sociaux dans les cultures politiques africaines n'a pas pour but de donner une explication culturaliste à la place marginale occupée par les femmes, les jeunes et les esclaves dans les structures politiques africaines d'aujourd'hui. Au contraire, elle vise à mettre en exergue les contextes culturels dans lesquels des phénomènes d'émancipation politique de catégories sociales marginalisées prennent place aujourd'hui. La configuration des espaces partisans au Bénin est un autre élément important de ce contexte. Le paysage politique béninois est caractérisé par une pléthore de partis (plus de 120 partis dans un pays qui compte 9 millions d'habitants). Chaque nouvelle élection est l'occasion de créer de nouveaux partis dont le fonctionnement interne est très peu démocratique [Bierschenk, 2006]. L'échiquier politique parlementaire est dominé par un petit nombre de partis politiques dont aucun n'est en mesure de dominer seul. Il en résulte un jeu permanent de composition et recomposition d'alliances, au sein duquel les plus petits partis ayant des ancrages locaux très circonscrits peuvent prendre part. Il n'y a pas de clivage idéologique marqué entre

---

2. Les femmes acquièrent le droit de vote en 1944 en France, en 1945 au Togo, en 1946 au Cameroun, en 1948 au Niger, en 1956 au Bénin et au Mali. Pour les autres pays, voir <http://www.ipu.org/wmn-f/suffrage.htm>



les partis, qui restent le plus souvent l'apanage de leur fondateur (ou fondatrice<sup>3</sup>). Avec les élections municipales, ces modes de fonctionnement se sont renforcés. Ainsi, pour les candidats aux élections municipales de 2002-2003 il s'agissait soit de créer un nouveau parti soit de devenir le représentant local d'un parti existant. Le recrutement des participants à une liste électorale s'est fait sur la base de la capacité du candidat à mobiliser l'électorat. Pourtant, malgré leur poids électoral, les femmes occupaient généralement des positions symboliques dans les listes des partis et aucune femme ne fut élue en 2003 au sein du conseil communal de Kalalé. En 2008, trois jeunes femmes gando ont été élues dans cette commune. Cet article analyse les ressorts de ce changement.

La première partie de cet article examine la place des esclaves (les Gando) dans la culture politique du Borgou et celle des jeunes femmes gando dans les espaces politiques. Dans une seconde partie est retracée l'évolution générale de la participation politique féminine au Bénin à partir de données statistiques et décrite la façon dont des jeunes femmes gando ont émergé politiquement à la faveur des élections municipales et locales de 2008. La dernière partie, met en lumière les conditions particulières de cette émergence en insistant sur l'opportunité de ces jeunes politiciennes qui ont su profiter de leurs identités multiples et du cadre favorable créé par les projets de développement pour assurer leur promotion dans les instances décisionnelles locales.

## L'identité Gando

« Le Gando, c'est l'esclave, c'est la basse classe » (X, cadre d'une ONG béninoise, Gando<sup>4</sup>, Parakou, 2009).

Le Borgou précolonial (actuel Nord-est du Bénin) était dominé par les Boo et Baatombu (ou *Bariba*). Le système politique et le système de production de ces cultivateurs et guerriers reposaient notamment sur un régime de guerres et de razzias qui fournissait des ressources et des esclaves. Les éleveurs fulbé (ou peuls) du Nord Bénin ne faisaient pas partie des groupes dominants du Borgou mais ils possédaient des esclaves qu'ils avaient acquis soit par l'achat soit par la pratique du confiage interethnique<sup>5</sup>. Le système de l'esclavage permettait un approvisionnement en main-d'œuvre agricole, en domestiques et en bergers. Au sein du groupe

3. C'est par exemple le cas remarquable de Rosine Soglo, présidente de la Renaissance du Bénin depuis 1992 et épouse de l'ancien président de la République Nicéphore Soglo (1991-1996). D'une manière générale on peut dire que la participation des femmes dans les partis politiques au Sud du Bénin est plus forte que dans le Nord. Pour d'autres exemples féminins de réussite en politique, voir Prag [2010a].

4. Les identités ethniques mentionnées en marge de l'identité anonymisée des interviewé(e)s correspondent aux identités revendiquées par ces personnes dans la situation d'entretien et non à une identité attribuée aux enquêté(e)s par l'auteur de l'article.

5. Un aspect très spécifique du mode de production d'esclaves au Nord Bénin résidait dans la pratique du confiage interethnique (pratique qui existe encore de nos jours de manière résiduelle [Hahonou, Strand-sbjerg, 2011]. Les Fulbé se voyaient confier des enfants des Boo et Baatombu que ces derniers rejetaient parce que les enfants présentant des anomalies à la naissance ou étaient, lors de leur très jeune âge, considérés comme des « enfants-sorciers » dont il fallait se débarrasser pour éviter des malheurs. Les enfants étaient alors guéris de leur sorcellerie et élevés par les Fulbé qui les gardaient ensuite à leur service.

des esclaves, différents statuts étaient distingués<sup>6</sup>, établissant une stratification sociale. L'ensemble de ces esclaves est aujourd'hui communément désigné sous le terme *gando*<sup>7</sup>. Ce nom provient du nom du campement situé à proximité des villages des guerriers Boo et Baatonu, où les esclaves capturés résidaient soit temporairement avant d'être vendus, soit de façon prolongée pour servir leurs maîtres [Baldus, 1977, p. 438]. Le nom du lieu de résidence des esclaves s'est par la suite étendu à la désignation des divers groupes d'origine servile ou non, vivant dans des campements environnants des villages Boo et Baatonu<sup>8</sup> ou encore à proximité des campements des Fulbé.

Cette structure spatiale à la marge des groupes dominants traduit remarquablement les principes d'organisation sociale de ces groupes [Bierschenk, 1999, p. 196-197]. Placés à l'écart, vers la brousse, les Gando étaient aussi situés au ban des groupes dominants. Les esclaves cultivaient pour le compte de leurs maîtres et assuraient le gardiennage du bétail, ainsi que les travaux domestiques les plus pénibles (corvées de bois et d'eau, construction des maisons...). Ils étaient considérés eux-mêmes comme des propriétés, des individus qui ne se possédaient pas et ne possédaient pas les fruits de leur travail. À ce titre, ils ne pouvaient pas participer au pouvoir. Seuls les hommes libres avaient le droit de participer au système politique [Lombard, 1965, p. 57]. Bien que l'esclavage ait été officiellement aboli au début du siècle dernier, il était dans la pratique toléré par les autorités coloniales (et postcoloniales) et continuait d'être pratiqué sous des formes atténuées. Pour éviter des abus, les esclaves étaient parfois déplacés par les autorités coloniales dans des villages ou campements situés à bonne distance de leurs maîtres. La disponibilité en terres cultivables et en pâturages permit aux Gando de cultiver et de développer leurs propres troupeaux. Cette situation rendit possible une émancipation économique tout en maintenant des formes de subordination, notamment à travers des relations d'échanges et de clientélisme avec les anciens maîtres [Hardung, 2002]. Comme en témoigne l'extrait d'entretien suivant, cette situation s'est perpétuée jusqu'à nos jours :

« Jusqu'en 1990, les princes qui sont ici n'allaient pas au champ... Ils se nourrissaient des *Gando*. À l'heure où nous parlons, il n'y a pas des Bariba qui sarclent bien. Quand toi, Bariba, tu n'as pas à manger, tu vas chez un Gando, tu demandes, il te donne, il te nourrit. Ce n'est pas qu'ils sont forcés, ils ont la volonté de faire parce que c'est leur caractère et ils savent que c'est à ceux-là qu'on doit donner. Ils donnent facilement. Ils savent que s'ils donnent, Dieu leur rendra au double. Cela ne va pas les gêner. Entre eux, lorsqu'ils discutent ils se disent : "Combien tu as de Bariba qui te mangent ?". » (W., Griot, Boo, Kalalé, 2009)

L'esclavage s'est, au fil du temps, transformé considérablement. Les situations d'asservissement d'individus privés de leur liberté, contraints par la force

6. Sur ce point et les différents statuts d'esclaves au Nord Bénin, voir Baldus [1969, 1977] et Hardung [1997].

7. En langue fulfulde, les Gando sont dénommés GannunkeeBe.

8. Baatonu est l'adjectif associé au nom *Baatonu* (sing.), terme qui désigne le groupe. La forme plurielle du nom est Baatombu [Bierschenk, 1997, p. 19].

de travailler pour un maître, n'ayant de prise ni sur les produits de leur travail ni sur le devenir de leur propre progéniture, sont devenues exceptionnelles. Par contre, l'héritage de l'esclavage ancien est encore largement perceptible aujourd'hui. Les échanges de biens évoqués ci-dessus participent à entretenir les liens entre anciens maîtres et anciens esclaves. Dans le même temps les significations attribuées à ces échanges ont évolué. Comme le suggère ci-après l'une des conseillères municipales, l'idéologie de l'esclavage continue d'imprégner la culture politique locale :

« Chez nous, si c'est en termes de nombre, c'est les Gando qui dépassent les autres groupes. Maintenant si c'est en termes de groupes socialement reconnus et valorisés, ce sont les Bariba, et les Boo, et les Peuls ! » (Y., conseillère municipale, Gando, Kalalé 2009)

Jusqu'à une période très récente, les Gando ont été socialement stigmatisés et politiquement marginalisés<sup>9</sup>. Les stigmates attachés au statut servile des Gando ne diffèrent guère de ceux observés dans d'autres sociétés stratifiées où l'héritage de l'esclavage se fait toujours sentir [Sy, 2000 pour le Sénégal ; Vereecke, 1994, au Nigeria ; Messaoud, 2000, en Mauritanie]. Suivant l'idéologie de l'esclavage, l'esclave est décrit comme un être grossier, sans parenté, sans histoire, qui ignore la honte, menteur et sans vergogne... Il ne peut pas se comporter comme un homme libre. Le statut servile est porté comme une tare sociale, un stigmate profond qui est véhiculé au travers d'interactions quotidiennes :

« Tous les jours, le Gando est méprisé, il est chosifié. Si on veut parler d'un Gando, on ne dit pas "lui". On dira par exemple "ce Gando-là !" Il est chosifié, complètement, on lui enlève la personnalité. [...] Chez les Bariba, on raconte même que c'est source de malheur<sup>10</sup>, source de misère. Quand tu prends une Gando, tu ne peux pas prospérer. Si tu t'es marié avec une Gando et que ton destin était d'être prospère, alors c'est fini pour toi. Soit tu te sépares d'elle, soit tu meurs dans la misère. C'est comme ça que c'est vu ! Jusqu'à demain ! » (X., cadre d'une ONG, Gando, Parakou 2009<sup>11</sup>)

Ces stéréotypes fondent et justifient l'endogamie des différents groupes. Au Nord Bénin, le caractère péjoratif qu'a gardé le statut de descendant d'esclave a conduit toute une génération d'intellectuels qui avaient fait carrière au sein de l'appareil d'État et dans la politique à cacher ses origines sociales<sup>12</sup>. Cette attitude prend racine dans le « complexe identitaire » gando décrit par Hardung [1997, p. 117, 128]. L'infériorité des descendants d'esclaves vis-à-vis des autres groupes

9. C'est à l'occasion des élections municipales de 2002-2003 que pour la première fois, les Gando ont élu « l'un des leurs » comme dirigeant de la communauté locale [Hahonou, 2008].

10. Cet élément du discours est à mettre en relation avec le système de confiage des enfants-sorciers, enfants censés porter malheur (voir note 2).

11. Parakou est un chef lieu de département et la capitale du Nord Bénin (3<sup>e</sup> ville du Bénin après Cotonou et Porto-Novo).

12. Paradoxe de l'histoire, les Gando ont fait partie des premières élites intellectuelles du Nord Bénin. Les chefs indigènes auxquels les autorités coloniales adressaient leurs requêtes pour fournir des contingents de soldats (dans les armées) et d'élèves (dans les écoles) avaient envoyé les enfants de leurs esclaves. Ainsi le Dahomey (ancien nom de l'actuel Bénin) s'est trouvé gouverné par des hauts responsables d'origine gando (Président de la République, ministres, etc.).

est restée longtemps admise par l'ensemble des acteurs concernés. Jusqu'à la fin des années 1990, période de l'émergence des premiers mouvements sociaux de descendants d'esclaves au Nord Bénin, ni les descendants de nobles, ni les descendants d'esclaves ne remettaient en question cet élément central de la culture politique locale. En politique, ces aspects restent le plus souvent passés sous silence, tout en faisant partie des règles tacites du jeu social et politique. L'ensemble de ces « non-dits » participe à la production et la reproduction d'une « discrimination idéologique » [Olivier de Sardan, 1984, p. 201] suivant laquelle l'esclave ne peut pas régner. Cet ensemble de représentations latentes fonde un « racisme social » [Botte, Schmitz, 1994, p. 118] qui réaffirme que l'esclave est et doit rester hors du politique.

Dans la section qui précède, j'ai décrit le statut de Gando tel qu'il était assigné par les autres groupes. L'identité gando telle qu'elle est élaborée par ceux qui, aujourd'hui, se réclament de ce groupe est plus complexe que la description donnée ici, qui se focalise sur le rapport prescrit du Gando à la politique. Comme la construction sociale des autres groupes ethniques, l'identité gando se réfère à une histoire commune, une langue particulière, un mode de vie et une culture spécifique [Hahonou, 2011]. Il est difficile de situer quand un processus de construction identitaire est amorcé. On peut toutefois repérer trois moments clés dans l'histoire des *Gando* du Bénin. Le premier se situe vers la fin des années révolutionnaires du régime marxiste-léniniste de Kérékou (1974-1989), lorsque celui-ci organisait en mouvements culturels les différents groupes ethniques composant la République populaire du Bénin. En 1987, les Gando se joignaient aux Fulbé au sein du séminaire linguistique Laawol Fulfulde mais revendiquaient alors l'identité Fulbé dont ils constituaient un sous-groupe. Toutefois, les leaders gando remarquant que leur insertion dans le groupe Fulbé restait une inclusion de façade décidèrent de mettre en place leurs propres organisations à partir de 1999-2000. Ainsi naquit une poignée de mouvements gando dans diverses localités du Borgou [Hahonou, 2008]. Ces mouvements identitaires permirent aux leaders de convertir aisément les membres de ces mouvements en supporters lors des élections municipales de 2002-2003 qu'ils remportèrent dans diverses localités (Nikki<sup>13</sup>, Kalalé...). Dès lors la revendication de l'identité gando et de son caractère ethnique (par contraste avec un sous-groupe) s'est affirmée plus nettement. Symboliquement, elle situe les Gando sur un pied d'égalité vis-à-vis des autres groupes ethniques.

## Être une jeune femme gando

Contrairement à Prag [2011], qui accorde assez peu d'importance aux statuts sociaux et aux représentations de la femme, il me semble que le statut de la femme joue un rôle explicatif essentiel vis-à-vis de la position occupée par celle-ci dans

---

13. La victoire d'un Gando à Nikki fut particulièrement significative car cette petite ville est le centre historique du royaume du Borgou.

les espaces publics et au sein des institutions partisans. Je m'attacherai ci-après à spécifier le statut de la jeune femme gando.

En préalable trois points me semblent importants à souligner : 1) suivant l'approche de Cooper [1995], le statut de la femme doit être énoncé au pluriel plutôt qu'au singulier ; 2) les statuts associés à des acteurs féminins conditionnent les représentations que s'en font les femmes elles-mêmes et les autres groupes sociaux, et notamment la place qui leur revient dans les espaces publics ; 3) il convient de s'affranchir d'une vision qui réduit les statuts sociaux à des contraintes ou des « pesanteurs culturelles » (vocabulaire typique des opérateurs de développement mais aussi des féministes et autres activistes politiques au Bénin). Les femmes interprètent, négocient et transforment les normes dominantes qui dénie leur participation au politique.

Tandis que l'identité gando se construit par contraste avec les autres groupes ethniques de statut libre, la position sociale des femmes se construit d'une part dans l'opposition à celle des hommes<sup>14</sup> en relation avec la division du travail et d'autre part en fonction de l'âge et d'autres critères déterminants du statut de la femme (différenciations internes).

La différenciation entre hommes et femmes gando s'inscrit dans une division du travail qui codifie et institutionnalise les inégalités sociales de genre. Comme dans nombre de sociétés humaines où l'homme est en charge du « domaine public » [Rosaldo, 1974], l'homme gando est, classiquement, responsable des activités en rapport avec la sphère extérieure au ménage. Les hommes gando sont responsables de la production économique, du bien-être et de la protection des membres de la famille. *A contrario* la femme gando est culturellement associée à la sphère domestique, dont elle est responsable. Elle s'occupe typiquement des activités de nettoyage, des corvées de bois et d'eau, de la transformation des vivres en repas, de la maternité et de l'éducation des enfants. Les femmes *gando* sont également employées à certains travaux champêtres (cueillette du coton, battage des épis de mil, sorgho...). Le nombre des enfants étant extrêmement important pour la viabilité économique du ménage (du fait que les activités de production<sup>15</sup> des Gando requièrent une importante main-d'œuvre), la femme doit de préférence être prolifique. Elle peut être répudiée par l'homme si elle ne produit pas ou peu d'enfants. Notons qu'une femme *gando* peut également quitter son mari si celui-ci n'est pas en mesure de garantir la sécurité alimentaire du ménage.

14. Pour la clarté du propos ici, on se contentera de ce premier niveau de catégorisation construit sur l'opposition simple hommes – femmes. On verra par la suite que les femmes, comme les Gando, sont des catégories relatives et contextuelles qui sont occasionnellement subdivisées en d'autres sous-groupes.

15. Les Gando pratiquent aussi bien la culture non mécanisée (cultures vivrières et cultures de rente) que l'élevage (bovin, ovin et caprin). Sur ce point, les Gando se définissent parfois comme une « machette à double tranchant ». L'un des côtés représente la culture, l'autre l'élevage. C'est ainsi qu'est expliqué un succès économique unanimement reconnu par les autres groupes, qui pour leur part sont beaucoup plus spécialisés (soit cultivateurs, soit éleveurs).

Comme chez les Fulbé et les Baatombu [Alber, 2003, p. 491], les mariages gando sont relativement instables. Les ménages sont souvent polygames. Les coépouses vivent dans la même concession. Il n'est pas rare qu'un ménage comprenne vingt à quarante individus regroupés dans une unité d'habitation placée sous la direction du patriarce. Les fils adultes et leurs épouses vivent souvent dans la concession du père. Les mariages sont généralement organisés par les « parents » au sens large. En l'occurrence, le pouvoir est traditionnellement détenu par les tantes et oncles (plutôt que les parents eux-mêmes). Les tantes paternelles jouent un rôle essentiel dans le choix des époux. Les tantes du côté du jeune homme démarchent la famille (au sens large) de la jeune fille. Les tantes de cette dernière sont notamment consultées sur la question de la dot, qui est ensuite constituée sur plusieurs années dès le jeune âge. Dans ce schéma traditionnel, ni la jeune fille ni le futur époux n'ont la possibilité d'exprimer leurs préférences. Hommes et femmes gagnent en statut et en autonomie avec l'âge et le nombre d'enfants.

Cependant, des changements importants sont survenus avec le nombre croissant de jeunes filles dotées qui n'acceptent plus les maris à qui elles ont été promises par leur famille à un âge (12 à 15 ans) où elles n'étaient pas en mesure de choisir. De plus en plus souvent, les jeunes filles se trouvent elles-mêmes un mari. Cette situation entraîne bien évidemment des conflits entre la jeune fille et ses parents, ainsi que des disputes entre les jeunes prétendants, mais surtout entre les familles des prétendants car bien souvent, la dot a déjà été consommée par les parents de la jeune promise. Ceux-ci rechignant à rembourser, beaucoup de cas sont finalement référés à la brigade de gendarmerie. « En plus de la dot qu'il apporte le nouveau prétendant doit rembourser les frais de dot de l'ancien prétendant. Et, c'est des problèmes ! » confie la gendarmerie de Kalalé. Ces conflits ont découragé les familles de doter les jeunes filles dès leur très jeune âge. De nos jours, les dots sont plus souvent payées par celui que la jeune fille s'est choisi au cours de son adolescence. Cette évolution traduit une plus grande autonomie de décision des jeunes femmes dans les choix qui affectent leur vie<sup>16</sup>, mais aussi des jeunes hommes. Dans ce sens, c'est plutôt une émancipation générationnelle des jeunes vis-à-vis de leurs aînés qu'une émancipation strictement féminine. Ce phénomène n'est pas spécifique au milieu gando, puisque des tendances similaires sont observées parmi d'autres groupes ethniques du Nord Bénin [Alber, Häbelein, 2011]. Si je précise ici ces évolutions c'est pour bien situer l'émancipation politique des jeunes femmes gando dans un contexte de changement social plus large.

Quand bien même l'émancipation politique des femmes pourra paraître provoquée par des acteurs extérieurs (cf. *infra*) on ne peut isoler ce phénomène des

---

16. Le père reste souvent décideur en ce qui concerne la scolarisation de ses enfants, garçons et filles. Considérant que ces dernières risquent d'être corrompues par l'école (et ses idées subversives : « l'école gâte l'esprit de nos enfants »), les enseignants ou les élèves mâles (« qui peuvent les enceinter ! »), les pères préfèrent éviter leur scolarisation. Le taux de scolarisation des jeunes filles dans le Borgou est extrêmement faible. Avec les efforts de sensibilisation, la situation de la scolarisation des filles a connu une évolution favorable notamment dans le primaire, mais les parents retirent souvent leurs filles à l'entrée du secondaire.

dynamiques de relations de genre, de l'évolution des rapports de séniorité et des autres mutations internes que connaît le milieu gando. La jeune fille gando est tout d'abord soumise à son père, et plus généralement à ses parents et ses aînés. Une fois mariée, elle suit son époux. Les droits du père sur la jeune fille sont en quelque sorte transférés vers le mari. De par son statut de mineur politique, la femme n'est pas portée à afficher publiquement une opinion divergente de celle de l'homme auquel elle doit obéissance et respect. On retrouve typiquement ces caractéristiques d'un système patriarcal classique dans l'organisation des relations de genre au sein des groupes Fulbé [Vereecke, 1987], dont leurs esclaves se sont inspirés. Vereecke [1987] met par ailleurs en lumière l'influence de l'Islam dans les relations de genre et son instrumentalisation pour justifier la domination masculine chez les Fulbé du Nord Nigeria. Cet auteur s'appuie sur une comparaison entre deux groupes Fulbé, l'un islamisé et l'autre animiste. Il serait intéressant de mener une analyse comparative similaire au Nord Bénin, où l'Islam est concurrencé par d'autres religions, notamment l'évangélisme chrétien. Mes données ne me permettent pas de conclure sur ce point, mais il semble important de souligner l'importance de la religion dans les représentations populaires de la femme.

Les éléments évoqués dans cette section m'invitent à formuler deux remarques conclusives. La première est que dans la culture gando, la femme se trouve généralement sous la tutelle d'un homme aussi bien dans l'espace privé que dans les espaces publics, mais ce point n'est pas spécifique au milieu gando. La seconde est qu'en dépit de l'impression que peut laisser une telle description, il importe de rappeler que les cultures politiques sont changeantes. Les normes sociales dominantes sont constamment soumises à des négociations et des transformations à l'occasion des interactions quotidiennes entre protagonistes.

### Les espaces partisans au Bénin

Les représentations populaires de la politique partisane introduite au Bénin depuis le début des années 1990 sont importantes pour la compréhension des attitudes des hommes et femmes vis-à-vis de ces sphères publiques singulières. À l'instar de la perception populaire des espaces partisans en Sierra Leone [Murphy, 1990] ou au Sénégal<sup>17</sup> [Schaffer, 1998], au Bénin, le terme « politique » (*politik*), qui évoque la politique telle qu'elle est pratiquée par lors des campagnes électorales, est souvent associé aux mensonges et fausses promesses, à l'achat des votes, à la tricherie et la corruption. Le terme se trouve assez systématiquement rattaché aux divers maux qui, depuis l'avènement de la démocratie pluraliste du début des années 1990, ont affecté la société béninoise, depuis la scène politique nationale jusqu'aux arènes domestiques ou villageoises [Banégas, 1998]. Les ordres anciens ont été bousculés, les hiérarchies ne sont plus respectées, la confiance mutuelle a disparu, la délinquance augmente, les jeunes défient ou insultent les anciens, les

17. Schaffer fournit de nombreux autres exemples des connotations négatives associées à la politique au Congo, au Cameroun, au Mali, en Sierra-Leone, au Rwanda... [1998, p. 79].

femmes trompent leurs maris... Tout ce qui ne va pas est plus ou moins perçu comme une conséquence de la démocratie (quand bien même de nombreux aspects positifs lui sont par ailleurs reconnus). En somme, les intéressés entretiennent souvent des rapports ambigus avec ce modèle d'organisation politique. La « marchandisation du vote » [Banégas, 1998] qui n'est que l'une des multiples facettes des appropriations locales de la démocratie montre que les électeurs et électrices jouent un rôle actif dans les relations patron-clients établies avec les politiciens et politiciennes. Toujours est-il que l'espace des partis politiques apparaît dans les discours et les imaginaires populaires comme un espace d'avidité et de discord, de corruption du corps social, de la jeunesse, de la famille et de la femme. Assez logiquement, cette caractérisation des espaces partisans s'impose en toile de fond de la réticence de différents acteurs sociaux à ce que les femmes s'y engagent. La plupart des femmes elles-mêmes, s'appropriant l'idéologie dominante, estiment généralement qu'elles ne peuvent pas prétendre à quelque chose devant un homme, ou qu'elles ont intérêt à éviter des espaces où leur réputation serait mise en péril. Comme le souligne Cooper [1995], s'engager en politique quand on est une femme (au Niger), c'est exposer sa respectabilité, et partant celle de son mari ou de sa famille. Comme le soulignent les deux citations qui suivent, dans les arènes locales au Nord Bénin, pour une femme mariée, se mêler aux jeunes filles qui battent campagne pour les partis, qui gesticulent, chantent, dansent et font éventuellement partie du « comité d'accueil spécial » des personnalités politiques, c'est s'exposer au « qu'en-dira-t-on » :

« Vous savez au Bénin, la politique n'est pas bien vue. Ici on dit souvent "politique du ventre" et "politique du bas-ventre". » (V., militant d'un parti politique, Parakou, 2009)

« Il faut reconnaître que très peu de femmes ont la force de se battre aujourd'hui dans un environnement politique malsain, marqué par des coups de toutes natures. » (Reine Azifan, *La Nation*, n° 3202 du mardi 25 mars 2003)

Ces représentations sont assez largement partagées. En milieu Baatonu comme en milieu Fulbé ou gando, les femmes sont généralement tenues à l'écart des affaires politiques, et en particulier de la politique partisane. Mais cette distance vis-à-vis du politique n'est pas le seul fait des hommes : les femmes elles-mêmes tendent à se mettre à l'écart de la politique. On peut parler en ce sens d'auto-marginalisation des femmes.

« Moi-même au départ, je n'étais pas partante pour être conseillère municipale. [...] J'ai été identifiée parmi les femmes leaders, disons que mon nom a été avancé... » (G., conseillère municipale, Gando, Kalalé, 2009)

## La représentation politique des femmes au Bénin

Les femmes constituent théoriquement un peu plus de 50 % de l'électorat. Le fait que les femmes soient sous-représentées dans les instances politiques béninoises ne surprendra guère. Le phénomène est universel. Au Bénin, depuis le début des années 1990 (i. e. l'ère de la « Transition démocratique »), aucune amélioration significative n'a pu être enregistrée en la matière. Jusqu'en 2002, les



femmes n'ont représenté qu'entre 6 et 12 % des députés à l'Assemblée Nationale, le principal espace de représentation politique<sup>18</sup>. Depuis fin 2002, l'organisation des premières élections municipales au Bénin a ouvert le jeu politique en offrant de nouveaux espaces de représentation au niveau local. Toutefois, comme on le verra ci-après, la représentation politique des femmes est restée minime.

Entre 1991 et 2008, la représentation des femmes dans l'Assemblée Nationale a connu de faibles variations :

1991-1995 : 4 femmes pour 60 hommes députés soit 6,25 % des sièges.

1995-1999 : 10 femmes pour 72 hommes soit 12,19 %

1999-2003 : 6 femmes pour 77 hommes soit 7,22 %

2003-2007 : 6 femmes pour 77 hommes soit 7,22 %

2007-2011 : 7 femmes pour 76 hommes soit 8,4 %.

Houinsa explique cette faible représentation des femmes au sein du Parlement (et au sein des Commissions techniques parlementaires) par le fait que les femmes sont généralement très mal positionnées dans les listes électorales établies par les dirigeants des partis [Houinsa, 2008, p. 77]. Leur présence dans la liste permet d'attirer l'électorat féminin, mais leur positionnement en fin de liste rend leur élection peu probable. Un autre observateur de la politique au Bénin, l'ancien ministre Gbignonvi, ajoute que la sous-représentation féminine est liée à leur dépendance vis-à-vis des sources de financement des campagnes électorales : « Pour avoir le pouvoir, il faut être physiquement fort et avoir la puissance économique, c'est-à-dire l'argent, car les élections s'achètent et il en sera ainsi pendant longtemps encore » (interview pour IPS, Cotonou, 2007)<sup>19</sup>.

Les campagnes électorales coûtent cher au Bénin, dans la mesure où la distribution d'argent est la pratique la plus répandue pour acquérir des électeurs à sa cause [Banégas, 1998]. Les fonds de campagne sont généralement contrôlés par les hommes du fait que ces derniers dominent les secteurs économiques les plus rentables. Par conséquent, les femmes politiciennes se retrouvent généralement dans des positions de clientes. Elles dépendent le plus souvent des hommes pour être positionnées sur les listes électorales des partis. Au Sud, on peut signaler toutefois au titre des exceptions le cas du député femme Justine Chodaton, élue trois fois consécutives au Parlement béninois. Celle-ci est à la tête d'un puissant syndicat de commerçantes du marché de Dantokpa [Prag, 2010b].

La situation des femmes dans les conseils communaux béninois est encore moins favorable que celle qui prévaut à l'échelle nationale. La représentation

---

18. On notera toutefois qu'en 2001 Marie-Élise Gbèdo, avocate, était la première femme candidate à une élection présidentielle au Bénin. Pour une analyse des postes ministériels occupés par les femmes voir Houinsa [2008, p. 61-99].

19. IPS : Inter Press Service News Agency. [http://ipsinternational.org/fr/\\_note.asp?idnews=3640](http://ipsinternational.org/fr/_note.asp?idnews=3640).

féminine dans les conseils communaux se situe autour de 3,75 % en 2003 et 4,5 % en 2008. L'évolution générale de la position des femmes dans les conseils communaux entre 2003 et 2008 ne révèle pas de changements très importants. Le nombre total de femmes élues dans les 77 conseils communaux du Bénin est passé de 45 à 65 entre 2003 et 2008 [Le Municipal, 2008b, p. 5] tandis que le nombre de sièges à pourvoir a également augmenté (passant de 1 200 à 1 435 sièges). Alors que la première mandature des municipalités béninoises comptait quatre femmes maires et cinq adjointes au maire, une seule femme a pu se faire élire maire en mai 2008 [Le Municipal, 2008a, p. 2]. Sur le papier, la tenue conjointe des élections municipales et locales (conseils de quartier) permettait d'accroître les possibilités de représentation pour les femmes au niveau des instances publiques de prise de décision. Pourtant, de rares femmes ont été élues conseillères locales et déléguées (chef de quartier). Les 1 154 femmes élues sur un nombre total de 26 000 postes à pourvoir ne représentent que 4,4 % du total des sièges à pourvoir dans les conseils de village et de quartier.

Cette situation générale cache des disparités régionales. Houinsa [2008, p. 93-94] constate que la représentation des femmes conseillères élues a varié d'un département à l'autre. Sur les douze départements que compte le Bénin, trois se distinguent par un accroissement sensible de l'effectif des élues en 2008 par rapport à 2002-2003 : Le Littoral, l'Ouémé et le Borgou. Dans le Borgou, le taux est passé de 3,96 % à 9,43 %, soit une appréciation de plus de 5 points. À Kalalé, commune du Borgou, le nombre de femmes élues est passé de 0 à 3 entre 2002-2003 et 2008. Comme l'explique ci-après une conseillère municipale de Kalalé, l'intervention d'acteurs extérieurs s'est avérée être un facteur déterminant de l'évolution de la représentation des femmes dans le conseil :

« À l'aide des institutions qui œuvrent pour l'implication des femmes dans les instances de prise de décision, notamment la Coopération Suisse à travers des programmes de promotion féminine en collaboration avec des structures locales (GPIFED), nous, les trois femmes du conseil municipal, avons été identifiées et sensibilisées. Les politiciens, dont mon frère le député X qui, au départ ne voulait pas que je sois candidate sur sa liste, ont été sensibilisés et des plaidoyers ont été lancés en leur direction pour que les femmes soient impliquées. Surtout ici dans notre commune où il n'y avait aucune femme dans le premier conseil municipal. Si on prend l'exemple de la famille Soglo dont les deux époux poursuivent leur carrière politique dans le même parti – ainsi que les enfants. Donc pourquoi pas au Nord ? » (Z., Kalalé, 2009)

## **Les projets de développement, la promotion féminine et la décentralisation**

Pour les organismes d'aide au développement, la démocratie et la participation des femmes sont considérées à la fois comme une fin et comme une condition du développement. L'idéologie du genre s'est imposée massivement dans le monde du développement depuis la fin des années quatre-vingt. La « dimension genre » (ce qui dans le langage du développement, est le plus souvent synonyme de prise

en compte des femmes) fait désormais partie de la plupart des projets de développement au Sud, et des programmes spécifiques visant les femmes sont mis en place pour assurer la promotion féminine et réduire les diverses formes de discriminations liées au sexe (accès au crédit et aux activités économiques, accès à l'éducation, accès à la santé, gestion des affaires publiques...). En l'absence de véritables politiques publiques visant à réduire les inégalités entre hommes et femmes dans la représentation politique, et compte tenu de l'absence de système de quotas<sup>20</sup> au Bénin, le soutien extérieur à la promotion féminine s'oriente essentiellement vers le secteur associatif (groupements féminins, ONG, associations, syndicats...). Le Bénin compte de très nombreuses associations et ONG œuvrant dans ce domaine. Quelques réseaux regroupant des associations visant à accroître la représentation des femmes en politique se sont également constitués. Pour ces derniers, la mise en œuvre de la décentralisation inaugurée par les élections municipales de 2002-2003 représentait une source d'espoir. Toutefois, les faits sont tenaces. La représentation des femmes dans les institutions publiques et les arènes politiques n'a pas progressé, au contraire. La décentralisation n'est pas une condition suffisante à l'émancipation politique des femmes et autres groupes marginalisés<sup>21</sup> et les mesures prises jusque-là pour accompagner les groupes défavorisés dans ce processus ne se sont pas avérées efficaces.

Face à ce constat, le Groupe des ONG, personnalités et institutions pour une forte implication des femmes dans les prises de décision (GPIFed) et le Réseau pour l'intégration des femmes des organisations non gouvernementales et associations africaines (RIFONGA)<sup>22</sup>, deux réseaux d'ONG féministes, ont engagé des actions de sensibilisation envers les hommes et les femmes et adressé des plaidoyers à l'endroit des leaders politiques pour assurer la promotion des femmes dans les institutions politiques béninoises. Les activités de promotion menées par ces organisations proposent des approches alternatives à la perspective « genre et développement » adoptée depuis quelques années par la plupart des organisations d'aide au développement. Ces approches tendent en effet à dépolitiser la problématique de la participation féminine au développement et à faire du genre une question de planification et de suivi du développement tout en voilant les relations de pouvoir [Arnfred, 2001, p. 75-76].

20. C'est d'ailleurs un point sur lequel les parlementaires féminines ne parviennent pas à s'entendre.

21. Mon argument, fondé sur des évidences empiriques, s'inscrit dans les débats qui ont animé le monde du développement et les milieux académiques quant aux effets de la décentralisation. La faiblesse des résultats en termes de participation des groupes marginalisés (ou « paradoxe de la participation ») est généralement expliquée par le fait que les « pauvres » et démunis sont incapables d'utiliser les opportunités offertes par les réformes et notamment de sécuriser un accès équitable à une représentation au sein des institutions décentralisées [Echeverri-Gent, 1992].

22. Le RIFONGA est un réseau présent dans six pays ouest-africains (Burkina Faso, Ghana, Mali, Niger, Togo et Bénin). Créé en 1997, le RIFONGA mène des activités visant à améliorer la représentativité des femmes dans la sphère politique. Le GPIFed regroupe des activistes et militant(e)s œuvrant pour la promotion féminine dans la politique, et intervient, plus particulièrement dans la commune de Kalalé. Le programme du GPIFed « Femmes et élections communales dans trois départements » est soutenu financièrement par la Coopération suisse et Helvétas. Le groupe d'ONG est intervenu dans trois départements du nord du Bénin où 24 femmes au total ont été élues conseillères communales [*Le Municipal*, 2008b, p. 5].

L'élection de trois femmes dans le conseil communal de Kalalé (évoquée dans la citation plus haut) est en grande partie le résultat du travail de plaidoyer et de sensibilisation effectué par le GPIFed d'avril à mai 2008. Les jeunes femmes intellectuelles<sup>23</sup> gando, qui ne rêvaient même pas du pouvoir, se sont dit « Pourquoi pas nous ? ». Dans un contexte juridique où les candidatures indépendantes n'étaient pas permises (contrairement aux élections municipales de 2002-2003), la stratégie du GPIFed était pragmatique : les hommes contrôlant les structures partisans, seuls des compromis ont permis d'imposer des femmes dans les listes des partis en lice. Derrière les termes « plaidoyer » et « sensibilisation », les postes de conseillers communaux obtenus par les femmes sont en fait le résultat d'une véritable lutte, comme en témoigne cette conseillère municipale de Kalalé :

« Les institutions de coopération ont dit : "C'est les femmes ou rien. Elles doivent être bien positionnées !" C'est ainsi que l'actuelle première adjointe au maire était tête de liste dans son arrondissement. C'est une lutte sans merci. Les hommes qui se voyaient déclassés en veulent toujours à mon frère, car ils ne conçoivent pas que des femmes qui ne s'intéressent pas à la chose politique, "elles qui viennent d'arriver, alors que nous sommes là depuis le temps des temps, ce sont elles qui sont bien positionnées !". Si je n'ai pas accédé au poste de maire, c'est parce qu'on conçoit mal qu'une femme dirige la commune : "Jamais ! Et qui plus est, elle est de la même famille que le député ! Ah, non !". Et finalement, nos adversaires avaient la chance d'être sur la liste du Président de la République, donc appuyés par le haut ! » (Z., 2009)

Outre le fait qu'il a fallu identifier de potentielles candidates, les encourager à s'engager et convaincre leurs maris de les laisser « compétir »<sup>24</sup>, la tâche la plus ardue a sans doute été de convaincre les leaders d'opinion de leur accorder des positions où elles étaient susceptibles d'emporter un siège. Le positionnement dans les listes des partis politiques est toujours un sujet contentieux. L'arrivée des femmes dans la compétition a logiquement rencontré des résistances de la part des hommes, aux premiers rangs desquels les leaders de partis politiques forcés de sacrifier des alliés politiques de longue date pour permettre l'insertion des femmes. Mais l'intégration de femmes est aussi un bon argument de campagne pour les politiciens, car les femmes constituent un électorat important. Les femmes candidates sont certes instrumentalisées, mais cette instrumentalisation n'est pas à sens unique. Elle est à la fois acceptée et revendiquée. L'émergence politique des femmes gando doit en effet beaucoup au combat mené par leurs aînés masculins quelques années plus tôt. La victoire des Gando aux élections communales de 2002-2003 a en effet imposé les Gando comme force dominante de l'arène politique locale. Dès lors, être Gando est devenu un atout politique, économique et social que les apprenties politiciennes de Kalalé ont su mettre à profit.

23. Au Bénin, on entend généralement par « intellectuel » les personnes ayant poursuivi des études et exerçant un métier où l'on manie le papier et le stylo. Le fait que les trois femmes élues soient des « intellectuelles » ou « femmes de bic » était très certainement un argument fort de la négociation dans un contexte national où le niveau d'éducation est de plus en plus valorisé et un contexte local où la majorité des hommes candidats ont un niveau scolaire très limité.

24. « Compétir » est un néologisme béninois qui signifie « prendre part à une compétition ». On retrouve cette expression également au Togo et au Sénégal.

## Conclusion

Le statut social servile associé aux Gando a longtemps été un handicap pour ce groupe auquel la capacité de participer au pouvoir était déniée. Cet élément central de la culture politique au Nord Bénin est largement répandu dans les sociétés stratifiées d'Afrique de l'Ouest. Il est toutefois soumis à des transformations profondes. Les réformes globales de démocratisation et de décentralisation qui ont touché les structures du pouvoir en Afrique ont modifié les règles du jeu politique et notamment les considérations relatives à l'adultéité politique. Il a été démontré que la décentralisation n'est pas une condition suffisante à l'émergence politique des cadets sociaux, mais qu'elle constitue une conjoncture favorable de tels changements [Hahonou, 2008]. Dans l'espace béninois, la construction d'une identité collective gando, en amont de la mise en œuvre de la réforme de décentralisation, a sans aucun doute été un atout pour l'émergence politique du groupe *Gando* en 2002-2003. Si aucune femme n'avait été élue à l'époque, c'est que celles-ci n'avaient pas pu, su, ni même voulu saisir cette occasion de s'engager dans les arènes politiques communales. Les espaces partisans étaient perçus comme des espaces d'enrichissement rapide dont les femmes étaient exclues par les hommes. L'internalisation par les femmes des normes culturelles dominantes conduisait par ailleurs les femmes à s'exclure elles-mêmes de ces espaces. Toutefois, sous l'influence extérieure des projets de développement et de l'idéologie du genre, l'idée de revendiquer sa place dans les conseils communaux a fait son chemin au sein des jeunes femmes intellectuelles gando. L'étude montre que si le statut des femmes dans les cultures politiques africaines et les représentations des espaces partisans les positionnaient jusque-là de manière plutôt défavorable dans les compétitions politiques, celles-ci ne sont pas prisonnières des normes sociales. Elles peuvent s'en émanciper et saisir les chances qui se présentent pour améliorer leur accès à la citoyenneté. Ce faisant, elles contribuent à réduire l'écart entre les normes formelles égalitaires et des normes pratiques qui excluent un certain nombre de citoyens de l'exercice légitime de l'autorité politique. La participation des femmes *de facto* dans les structures politiques contribue elle-même à redéfinir les cultures politiques locales. Autrement dit, les nouvelles réalités politiques redéfinissent les imaginaires politiques. D'une part, l'accession des Gando au pouvoir politique local confirme une tendance ancienne que la décentralisation a accentuée et accélérée. L'amélioration du statut social du groupe Gando au sein de la société conforte une remise en cause de l'idéologie aristocratique (qui avait germé au sein des mouvements sociaux fulbé puis gando). D'autre part, la conquête plus récente de l'appareil communal par les femmes gando participe à un remodelage des rapports hommes-femmes au sein du groupe Gando et probablement au-delà, au sein des divers groupes ethniques des communes du Nord Bénin. À travers cette évolution, ce sont les principes de séniorité, des fondements de l'idéologie patriarcale et de la misogynie qui se voient remis en question.

## Bibliographie

- ALBER E. [2003] "Denying Biological Parenthood: Fosterage in Northern Benin", *Ethnos*, vol. 68, n° 4, p. 487-506.
- ALBER E., HÄBELEIN T. [2011], "Attachment and Care in West African Webs of Kinship", in BERTRAM H., EHLERT N. (eds), *Family, Ties and Care*, Opladen, Verlag Barbara Budrich, p. 481-502.
- ARNFRED S. [2001], "Questions of Power: Women's Movements, Feminist Theory and Development Aid", in EVEFJORD B., OLSSON B., KABEER N., MCFADDEN P., ARNFRED S., DOMINGUEZ E., SAADALLAH S. *Discussing Women's Empowerment. Theory and Practice. Policy Implications of Women's Empowerment*, Stockholm, *Sida Studies*, vol. 3, p. 73-87.
- BALDUS B. [1969], *Soziale Struktur und Ideologie*, thèse de doctorat, Kiel, Université de Kiel, 265 p.
- BALDUS B. [1977], "Responses to Dependency in a Servile Group: the Machube of Northern Benin", in MIERS S., KOPYTOFF I. (eds), *Slavery in Africa. Historical and Anthropological Perspectives*, Madison (Wis.), University of Wisconsin Press, p. 435-458.
- BANEGAS R. [1998], « Marchandisation du vote, citoyenneté et consolidation démocratique au Bénin », *Politique africaine*, n° 69, p. 75-87.
- BIERSCHENK T. [1997] « Introduction », in BIERSCHEK T, LE MEUR P.-Y. (dir.), *Trajectoires peules au Bénin. Six études anthropologiques*, Paris, Karthala, p. 5-19.
- BIERSCHENK T. [1999], « Structures spatiales et pratiques sociales chez les Peuls du nord du Bénin », in BOTTE R., BOUTRAIS J., SCHMITZ J. (dir.), *Figures Peules*, Paris, Karthala, p. 195-209.
- BIERSCHENK T. [2006], "The Local Appropriation of Democracy: an Analysis of the Municipal Elections in Parakou, Republic of Benin. 2002-03", *Journal of Modern African Studies*, n° 44, p. 543-571.
- COOPER B. M. [1995], "The Politics of Difference and Women's Associations in Niger: Of Prostitutes, the Public, and Politics", *Signs*, vol. 20, n° 4, p. 851-882.
- ECHEVERRI-GENT J. [1992], "Public Participation and Poverty Alleviation; the Experience of Reform Communists in West Bengal", *World Development*, vol. 20, n° 10, p. 1401-1422.
- FOUCAULT M. [1994], *Michel Foucault. Dits et écrits*, Tome III, Paris, Gallimard, 834 p.
- HAHONOU E. [2008] « Cultures politiques, esclavage et décentralisation. La revanche politique des descendants d'esclaves au Bénin et au Niger », *Politique Africaine*, n° 111, p. 169-186.
- HAHONOU E. [2011], "Past and Present Citizenships of Slave Descent: Lessons from Benin", *Citizenship Studies*, février 2011, vol. 15, n° 1, p. 75-92.
- HAHONOU E., STRANDBJERG C. [2011], *Les Esclaves d'hier. Démocratie et ethnicité au Bénin*, Film documentaire, Copenhagen, Spor Media – LASDEL.
- HARDUNG C. [1997], « "Ni vraiment Peul, ni vraiment Baatombu". Le conflit identitaire des Gando », in BIERSCHEK T., LE MEUR P.-Y., *Trajectoires peules au Bénin. Six études anthropologiques*, Paris, Karthala, p. 109-138.
- HOUINSA D. G. [2008], *Femmes du Bénin au cœur de la dynamique du changement social*, Cotonou, Friedrich Ebert Stiftung, 304 p.
- KABEER [2001], "Resources, Agency, Achievements: Reflections on the Measurement of Women's Empowerment", in SEVEFJORD B., OLSSON B., KABEER N., MCFADDEN P., ARNFRED S., DOMINGUEZ E., SAADALLAH S., *Discussing Women's Empowerment. Theory*

- and Practice. Policy implications of women's empowerment*, Stockholm, *Sida Studies*, vol. 3, p. 17-57.
- LE MUNICIPAL [2008a], n° 299 du 9 au 15 juin.
- LE MUNICIPAL [2008b], n° 301 du 23 au 29 juin.
- LOMBARD J. [1965] *Structures de type féodal en Afrique noire. Étude des dynamiques internes et des relations sociales chez les Bariba du Dahomey*, Paris, La Haye, Mouton, 544 p.
- MESSAOUD B. [2000], « L'esclavage en Mauritanie : de l'idéologie du silence à la mise en question », *Journal des africanistes*, vol. 70, n° 1-2, p. 291-337.
- MIERS S., KLEIN M. (eds) [1999], *Slavery and the Colonial Rule in Africa*, Londres, Franck Cass., 296 p.
- MURPHY W. P. [1990], "Creating the Appearance of Consensus in Mende Political Discourse", *American anthropologist*, vol. 92, n° 1, p. 24-41.
- NDI [2010], "Democracy and the Challenge of Change: A Guide to Increasing Women's Political Participation", Washington (D. C.), National Democratic Institute, 138 p.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P. [1984] *Les Sociétés songhay-zarma (Niger-Mali) Chefs, guerriers, esclaves, paysans*, Paris, Karthala, 299 p.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P. [1994], « Séniorité et citoyenneté en Afrique précoloniale », *Communications*, n° 59, p. 119-136.
- PRAG E. [2010a], "Entrepôt Politics. Political Struggles over the Dantokpa Marketplace in Cotonou, Benin". *DIIS Working Paper*, Danish Institute for International Studies, 28 p.
- PRAG E. [2010b], "Women Leaders and the Sense of Power: Clientelism and Citizenship at the Dantokpa Market in Cotonou, Benin", in LINDELL I. (ed.), *Africa's Informal Workers: Collective Agency, Alliances and Transnational Organizing*, Londres, New York (N. Y.), The Nordic African Institute and ZED Books Ltd, p. 71-90.
- PRAG E. [2011], *Women Making Politics in Rural Senegal. Women's associations, female politicians and development brokers*, Saarbrücken, Lambert Academic Publishing, 287 p.
- SCHAFFER F. C. [1998], *Democracy in Translation. Understanding Politics in an Unfamiliar Culture*, Ithaca (N. Y.) et Londres, Cornell University Press, 168 p.
- SY Y. [2000], « L'esclavage chez les Soninkés : du village à Paris », *Journal des africanistes*, vol. 70, n° 1-2, p. 43-69.
- VERECKE C. [1989], "From Pasture to Purdah: The transformation of Women's roles and Identity among the Adamawa Fulbé", *Ethnology*, vol. 28, n° 1, p. 53-73.





## **Raccommodages de la pauvreté ou engagements féministes dans les quartiers populaires de San Cayetano et Gamboa en Amérique latine**

*Christine Verschuur\**

### **Une recherche de longue durée dans des quartiers populaires**

Cet article se penche sur les engagements des femmes dans des organisations de quartiers populaires, qui ont souvent fait l'objet de débats parmi les divers mouvements féministes latino-américains. Faut-il considérer les femmes d'organisations de quartiers populaires comme étant aliénées, sont-elles « instrumentalisées » pour répondre à la crise de reproduction sociale ? Doit-on les qualifier de conservatrices ou de clientélistes ? Ou bien, au contraire, ces femmes peuvent-elles se constituer en sujets des transformations sociales ? J'analyserai dans quelle mesure les expériences de ces femmes des quartiers populaires, d'appartenance de classe et de race défavorisée peuvent inspirer la recherche féministe et comment elles s'inscrivent dans les pratiques de transformation sociale féministe.

L'article s'appuie sur une recherche qui a été menée sur huit terrains en Amérique latine (Argentine, Brésil, République dominicaine et Cuba), en Afrique de l'Ouest (Sénégal et Burkina Faso) et en Europe de l'Est (Roumanie et Bulgarie). La recherche s'est déroulée dans le cadre du programme MOST de l'Unesco, et a été menée avec un réseau de chercheur(e)s des pays concernés pendant sept ans, de 1997 à 2005. Les résultats discutés ici concernent l'Argentine et le Brésil. Lorsque cette recherche a débuté, le contexte des pays concernés était marqué par des crises économiques et sociales, conséquences de la mise en œuvre du modèle néolibéral dominant. Parallèlement, les questions d'urbanisation et les questions de genre, d'égalité entre hommes et femmes, faisaient l'objet d'une attention croissante et étaient abordées lors de grandes conférences internationales (Conférence de Beijing sur les Femmes en 1995, conférence d'Istanbul sur l'Habitat en 1996). Dans ce contexte, la recherche s'est penchée, suivant la méthodologie de la recherche-action, sur les engagements des femmes dans des organisations de

---

\* Institut de hautes études internationales et du développement, Genève. Senior Lecturer, Programme « Genre, globalisation et changements », responsable du pôle genre et développement.

quartiers face à la détérioration des conditions de vie et aux inégalités économiques et sociales croissantes engendrées par les processus d'urbanisation et les réformes économiques. Selon les terrains, ces organisations s'engageaient autour de questions telles que l'obtention de revenus propres, la mise en place un système de collecte des déchets, l'accès à l'eau ou à l'électricité à des tarifs abordables, la revendication d'un environnement immédiat non nuisible et d'espaces verts, l'obtention d'un droit de propriété sur son logement, mais aussi l'opposition aux violences domestiques, le droit à la parole et la participation aux choix économiques et sociaux dans la ville. La recherche a accompagné les réponses locales collectives de rejet de situations inacceptables et les luttes pour des conditions de vie plus dignes et l'obtention de droits en analysant les transformations des rapports de genre durant ce processus.

Peut-on considérer les engagements des femmes des organisations populaires comme une autre manière de penser et faire le politique, comme des formes de résistances au modèle économique et social excluant ? Les pratiques et engagements des collectifs de femmes des quartiers populaires sont-ils une contribution aux pratiques politiques féministes globales, ou s'agit-il seulement de « accommodages » de la pauvreté ? S'agit-il d'une « mobilisation sans émancipation » [Molyneux, 1985] contre la pauvreté dans les quartiers, ou l'histoire de ces femmes et de leurs collectifs fait-elle partie de l'histoire des féminismes et des transformations sociales ? Les recherches sur les organisations populaires urbaines mériteraient d'être développées pour répondre à ces diverses questions.

Dans cet article, j'aborderai la question de l'engagement des femmes dans des organisations de base, et situerais cette discussion dans le contexte des divers courants et mouvements féministes en Amérique latine. Je présenterai deux expériences concrètes dans la favela Gamboa de Santo André, État de São Paulo, au Brésil, et le quartier San Cayetano, ville de Campana, dans la province de Buenos Aires en Argentine, du point de vue des femmes de ces organisations. Je chercherai ensuite à déterminer si ces expériences contribuent à une prise de conscience des inégalités de genre et s'inscrivent dans des pratiques féministes de résistance et de transformations sociales, ou si l'on observe une instrumentalisation des femmes et un renforcement des inégalités dans les rapports de genre.

## **Les femmes dans les organisations populaires de quartiers**

L'accroissement des inégalités sociales et économiques dans le contexte de la mondialisation augmente les difficultés d'accès à des infrastructures et services sociaux de qualité, à un travail et des revenus dignes, à un habitat décent. Face à la crise de la reproduction sociale, les populations des quartiers populaires résistent, s'organisent, prennent des initiatives, s'inscrivent dans des dispositifs d'assistance. Si l'on analyse comment ces populations s'organisent, force est de constater la présence majoritaire de femmes, bénévoles, actives dans les organisations de quartiers, particulièrement soucieuses d'assurer le bien-être de la famille, dont

elles se considèrent responsables. La forte présence des femmes dans les organisations de quartier est pourtant peu reconnue, et les multiples tâches qu'elles y réalisent sont souvent considérées insignifiantes. Pourtant, les femmes prennent en charge des services qui autrement n'existeraient pas ou peu, entreprennent des activités économiques, maintiennent des liens sociaux. Elles développent une multiplicité d'activités, à la fois dans la sphère reproductive et dans la sphère productive, imbriquées, en tension dans et entre ces sphères. La division sexuelle des tâches, qui repose sur une attribution prioritaire des tâches reproductives aux femmes, « au nom de l'amour maternel » [Kergoat, 2001], s'étend du niveau domestique au niveau du quartier, dans les mouvements de base. Ces activités ont une connotation en partie féminine, et sont à ce titre considérées, tant par des hommes que par des femmes, comme des activités réservées majoritairement aux femmes. Pour ces différentes raisons, il semble plus difficile pour les hommes de s'y investir, et lorsqu'ils le font, leur engagement tend à se restreindre aux tâches de représentation. Les hommes ont tendance à s'engager plutôt dans les réseaux liés au travail formel ou à la politique, domaines associés à la sphère publique, qui ont une connotation masculine. Les identités de genre s'inscrivent ainsi dans les organisations de quartier. De la même manière que les activités reproductives des femmes au niveau domestique ont longtemps été invisibles, la participation importante des femmes dans les activités des organisations de quartier n'est pas reconnue comme une contribution face à la crise de la reproduction sociale.

Faire le récit de l'histoire des femmes des organisations de quartiers populaires signifie défier les récits dominants qui occultent les voix, les préoccupations et les engagements de personnes qui font partie de la communauté nationale. Ces personnes, exclues par les normes, les institutions et la culture qui structurent leur vie privée et sociale, exclues des bénéfices des changements économiques et sociaux, ne sont cependant pas prisonnières des structures. Elles ne subissent pas les conséquences du modèle sans réagir mais affirment avoir des capacités d'agir. Devenir sujet de sa propre histoire signifie prendre conscience de la cause de ses problèmes, développer la volonté de changer et construire les capacités pour changer [Rauber, 2003]. La conscience féministe ne signifie pas seulement prendre conscience des dynamiques de genre dans sa famille, dans sa culture, en avoir une conscience critique, mais comprendre que ses problèmes personnels sont déterminés par un système, une culture, des conditions concrètes, économiques et sociales, et le contester de manière publique, politique. Devenir féministe exige de développer des liens politiques avec d'autres femmes, avec leurs expériences, d'analyser politiquement ses problèmes et d'en chercher les solutions politiques [Narayan, 2010].

Faire de la politique autrement fait partie de l'histoire des mouvements féministes, quels que soient les courants, bien que cela caractérise plus les courants autonomes que les féminismes institutionnels [Lamoureux, 2004]. Peu de mouvements sociaux sont allés aussi loin dans la remise en question du pouvoir entre ses membres. Les féministes remettent en cause une approche théorique du pouvoir pensé uniquement en termes abstraits, affirmant, dans le prolongement du

slogan des années soixante-dix « le privé est politique », que la politique est ancrée dans la vie quotidienne. Les activités développées par les femmes des organisations populaires urbaines en sont une illustration. Pour analyser si dans ce processus, elles se sont constituées en sujets féministes, il faut revenir sur l'histoire des mouvements féministes en Amérique latine.

### *Les féminismes décoloniaux en Amérique latine*

En Amérique latine et dans les Caraïbes, les femmes ont une histoire déjà longue mais peu connue, de lutte et d'organisation pour la défense de leurs intérêts et de ceux des secteurs sociaux défavorisés. Elles sont intervenues dans l'espace public de multiples manières. L'histoire des luttes des ouvrières, des travailleuses domestiques, des indigènes et afro-descendantes, des paysannes ou des secteurs urbains marginalisés montre la grande diversité des féminismes [Verschuur, 2010].

Dès le XIX<sup>e</sup> siècle, des mouvements de femmes anarchistes, de féministes libérales ou socialistes en Amérique latine témoignent d'une effervescence politique et d'une prise de conscience féministe autour d'enjeux divers, la citoyenneté, la famille, le travail. Elles revendiquent non seulement le droit de vote, ou le droit de divorcer, d'avoir des crèches, mais luttent aussi pour les droits des travailleuses. L'existence de nombreuses grèves d'ouvrières, de luttes des travailleuses domestiques, l'apparition d'une multitude de revues, comme la *Voz de la Mujer* en Argentine en 1896, qui avait comme mot d'ordre *Ni Dios, ni Patrón, ni Marido* témoignent de cette riche histoire des féminismes. Le premier congrès féministe en Amérique latine s'est tenu il y a plus de cent ans, en 1910, en Argentine. Il avait déjà une dimension internationale, puisque des femmes de divers pays latino-américains, ainsi que quelques féministes migrantes européennes y participaient. L'une des recommandations en conclusion du Congrès était : « à travail égal, salaire égal ». Cette première vague féministe, qui concernait des femmes de différentes classes et races, traversée par de multiples tensions, questionnait les rapports tant dans la sphère publique que dans la sphère privée. Les mouvements féministes réfléchissaient à la position subalterne des femmes, par rapport aux hommes, à l'État, à d'autres femmes, et à la culture. À partir de la fin des années 1930, des revendications apparaissent portant sur l'égalité avec les hommes, et toujours sur le droit de vote, qui commence à être entériné dans les constitutions à partir des années quarante. Le thème de l'avortement apparaît également dès cette période.

Avec la première Conférence mondiale sur les femmes des Nations unies en 1975, qui s'est tenue à Mexico et où ont participé près de 6 000 femmes dont une majorité en provenance d'Amérique latine, apparaissent de nouvelles tensions entre les divers féminismes en Amérique latine, dont certaines dénoncent l'absence de prise en compte de la diversité des situations des femmes, comme Domitila Barrios de Chungara, bolivienne et indigène, à la tête d'une organisation de femmes de mineurs, très remarquée lors de cette conférence. Si la domination d'un certain féminisme hégémonique occidental marque les orientations de

nombreux programmes de coopération pour le développement, les enjeux avancés par les mouvements de libération des femmes en Occident ne sont pas repris tels quels par les mouvements féministes latino-américains. Ceux-ci s'appuient sur leurs propres processus et pratiques, sur leur histoire, tout en s'appropriant et re-signifiant certains enjeux présents dans l'agenda international.

En Amérique latine, plusieurs courants, se développent ainsi à cette époque. Il s'agit d'une part des féminismes institutionnels, qui luttent pour s'intégrer dans les instances et programmes gouvernementaux, et qui reprennent certains thèmes dominants de l'agenda international, comme les politiques démographiques et familiales. Des thèmes comme la lutte contre la violence envers les femmes ou la lutte contre la pénalisation de l'avortement s'inscrivent dans l'agenda de ce courant. Il s'agit par ailleurs des féminismes engagés contre les dictatures, qui prévalaient en Amérique latine durant les années 1970-1980. Les femmes de ces mouvements se situent dans les mouvements de gauche et sont souvent marginalisées par les Partis, qui considèrent ces luttes comme divisant le mouvement révolutionnaire. Le poids des mouvements de femmes conservatrices et catholiques influence la perception des mouvements de femmes par la gauche. Il s'agit encore des féminismes autonomes, qui défendent les actions à partir du bas, avec les acteurs et mouvements populaires, avec d'importantes différences selon les pays. Les idées de ce courant sont influencées par les révoltes des années 1968, la contre-culture, la libération sexuelle, « l'homme nouveau » de la révolution cubaine. Ces groupes affirment que changer la vie signifie changer ce que l'on entend par politique et revendiquent l'idée de faire de la politique autrement. Il s'agit enfin des féminismes émergents ou dissidents, liés aux mouvements de femmes indigènes ou afro-descendantes, de travailleuses ouvrières ou domestiques, qui gagnent progressivement en visibilité avec la remise en question des féminismes hégémoniques, les théories postcoloniales féministes [Mohanty, 2000 ; Hernandez, 2002 ; Curiel, 2005 ; Verschuur, 2010].

Qu'en est-il des femmes des organisations populaires urbaines ? Depuis le début de ces mouvements, les féminismes latino-américains se sont demandés si « les femmes des organisations qui se réunissaient à la marge (ou sur les rives) du mouvement populaire urbain, des syndicats, des organisations paysannes, sont [...] féministes » [Gargallo, 2002, p. 105]. Au Chili par exemple, les « institutionnelles » (ou « fémocrates »), considèrent les femmes des quartiers populaires comme ayant de moindres capacités citoyennes, comme des bénéficiaires ou des clientes de programmes sociaux [Forstenzer, 2010]. Les politiques de genre mises en œuvre par l'État chilien, de manière technicisée et dépolitisée, inscrites dans une symbolique marianiste et empreintes de familialisme, ont renforcé les stéréotypes de genre et la division sexuelle du travail.

Les différents mouvements féministes en Amérique latine avaient souvent été éloignés les uns des autres, sinon divisés, selon des appartenances de classe et de race, sans partager leurs expériences et savoirs. Les Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe, dont le premier a eu lieu en Colombie en 1981,

marquent le début du rassemblement des différentes formes de lutte et des mouvements de femmes et féministes. Durant ces années apparaissent par ailleurs de nouveaux champs théoriques. En effet, les « voix dissidentes ont émergé de différents groupes marginalisés » [Curiel, 2005], et la prise en compte de l'intersectionnalité des différentes catégories d'oppression enrichit l'analyse des rapports sociaux.

Les années quatre-vingt dix voient se généraliser, d'une part, les programmes académiques en études de genre ou études des femmes, et d'autre part, l'ONGisation des mouvements féministes [Alvarez, 2001], qui proposent de mettre en œuvre les politiques de genre promues par les organisations de la coopération internationale. Cela contribue à complexifier davantage le tableau des féminismes. Les mouvements féministes co-construisent les théories féministes ; les organismes gouvernementaux ou de coopération cooptent ces organisations, qui deviennent aussi les promoteurs des agendas politiques. La question se pose alors de savoir d'où viennent et comment se construisent les idées, pratiques et engagements féministes.

La visibilité croissante des mouvements de femmes indigènes et afro-descendantes en Amérique latine a mis en avant la question des identités, l'hétérogénéité des groupes de femmes selon les appartenances de classe, de race, les agendas différents et féministes des femmes subalternisées. Les débats pour caractériser les féminismes, et les tensions autour de l'idée que seule une conception hégémonique du féminisme serait légitime et constitutive de son histoire restent d'actualité.

Le processus de décolonisation de la pensée féministe permet de repenser aussi le politique et les transformations sociales. Il permet d'analyser comment les femmes, de différentes appartenances de classe et de race, se constituent comme sujets des transformations sociales. Le féminisme décolonial aborde les thèmes d'égalité de genre et de droits des femmes dans le contexte des luttes sociales pour les droits économiques et sociaux collectifs. Ces engagements autour des enjeux de la vie quotidienne sont ceux que mènent les organisations de femmes des quartiers populaires dont je présenterai ici deux expériences concrètes.

### **L'association des femmes de quartier *manzaneras*, San Cayetano, en Argentine et les associations de femmes de la favela Gamboa, au Brésil**

Les deux quartiers où a été réalisée cette étude sont, au moment de la recherche, dans des contextes de crise économique et sociale. Le quartier de San Cayetano est situé dans la petite ville industrielle de Campana, à 150 km de la capitale Buenos Aires en Argentine. La favela Gamboa est située à Santo André, ville moyenne industrielle de l'État de São Paulo au Brésil.

### *La crise économique argentine*

L'Argentine est frappée par une grande crise économique et sociale entre 1998 et 2002. Cette année-là, le taux de pauvreté a atteint 57 % de la population et le taux de chômage 23 % [Indec, 2011]. Pourtant, en 1945, l'Argentine était la cinquième puissance économique mondiale. De 1946 à 1955, le général Perón a favorisé les nationalisations d'entreprises, la subvention des transports publics, l'aide à l'accès à la propriété et la protection sociale. Les trente années suivantes ont été marquées par des crises politiques, entre péronisme, dictatures militaires et gouvernements civils sous étroite surveillance de l'armée. De 1976 à 1983, une dictature militaire s'impose et met en place un programme économique néolibéral. Le retour de la démocratie en 1983 est une période marquée par de forts désordres économiques. À la fin des années quatre-vingt, l'hyperinflation fait rage et le pays applique les recettes du Fonds monétaire international (FMI) formalisées dans le « consensus de Washington ». De nombreux secteurs économiques sont privatisés, dont les entreprises de fourniture en eau et en électricité. En 1992, le nouveau peso est aligné sur le dollar américain pour mettre fin à l'inflation. Des entreprises étrangères investissent dans le pays, les grands propriétaires terriens et les entreprises d'exportation rapatrient leurs fonds dans le pays. On parle de « miracle argentin ». Mais le contexte international provoque une crise économique et le pays entre dans une phase de déflation. Entre 1998 et 2002, la situation économique empire de jour en jour. En 1995, la part de la population urbaine vivant dans les habitats précaires est de 32 % [UN-Habitat, 2010]. Les tensions sociales s'accroissent fortement. Le gouvernement fait appel au FMI qui exige des réductions drastiques de dépenses publiques. En corollaire à la crise, le chômage augmente, ce qui provoque de plus en plus de manifestations de chômeurs et la multiplication des organisations de chômeurs, les *Piqueteros*<sup>1</sup>. La pénurie de dollars et donc de pesos s'aggrave, des monnaies parallèles sont créées, les cercles de troc se multiplient. En décembre 2001 est lancée la mesure dite du *corralito*, qui limite les retraits bancaires à 250 pesos par semaine et interdit tout envoi de fonds à l'extérieur. Le *corralito* provoque la colère de la classe moyenne. Après une grève générale et une série de manifestations massives, le président est chassé du pouvoir. En un an, cinq présidents se succèdent à la tête du pays. Le président péroniste Duhalde dévalue le peso et lance un certain nombre de programmes sociaux. Fin 2002, l'économie du pays se rétablit mais le taux de pauvreté (23,4 %) et le taux de chômage (8,7 %) restent toujours élevés en 2007 [Indec, 2011]. Le pays, classé 55<sup>e</sup> selon l'Indice de développement humain, fortement urbanisé (92 %) a des inégalités urbaines très grandes<sup>2</sup>.

---

1. Mouvement social de chômeurs dont les actions consistaient à établir des barrages et des campements dans les rues, des « *piquetes* », pour faire entendre leurs revendications.

2. L'Agence des Nations unies pour l'habitat a calculé dans son rapport de 2010 les coefficients de Gini en milieu urbain. En Argentine, il était en 2006 de 0,52, il était en 2007 de 0,58 au Brésil, ce qui en fait des pays extrêmement inégalitaires [UN-Habitat, 2010].

### *La crise économique au Brésil*

Le Brésil a poursuivi un processus de substitution aux importations de 1930 à la fin des années quatre-vingt. Les années 1961-1967 ont été caractérisées par le début de la période d'inflation et la stagnation économique. Pendant le régime de dictature militaire, de 1967 à 1985, le pays connaît une forte croissance de 1967 à 1973, la poursuite du « miracle brésilien » de 1974 à 1980, et enfin entre 1980 et 1984, l'ajustement externe du pays. Cette période de la dictature militaire se caractérise par l'exacerbation des conflits autour de la redistribution des revenus et l'accélération de l'inflation. La période 1985-1989 est marquée par le combat contre l'inflation. À partir de 1994, avec l'adoption du Plan Real, monnaie actuelle du Brésil, est introduite une politique de stabilité économique adoptant les règles du consensus de Washington. La décennie quatre-vingt dix voit l'extension du processus de globalisation et des pressions internationales pour l'adoption de mesures libérales. Les gouvernements successifs privilégient la stabilité monétaire et la discipline financière, l'emploi passant au second plan des préoccupations. Le taux de chômage était de 22 % selon le Recensement de 2000 [Hasenclever, Fauré, 2002]. Le nombre de pauvres (percevant des revenus mensuels jusqu'à 100 BRL) dans la population est de 32 % en 2000, soit 54 millions de brésiliens [op. cit.]. Le Brésil se place au 73<sup>e</sup> rang du point de vue de l'Indice de développement humain [UNDP 2009]. En 2002, lors de l'élection présidentielle, les brésiliens élisent Lula, ancien dirigeant syndicaliste à Santo André et dirigeant du Parti des travailleurs.

### *L'organisation des manzaneras à San Cayetano*

Les femmes *manzaneras* font partie d'un vaste programme social de type paternaliste mis en place en 1994 par le pouvoir central lors de la présidence péroniste de Duhalde, le Plan Vida, qui recrute des femmes du quartier, bénévoles, pour distribuer des aliments aux femmes enceintes et aux familles ayant des enfants de moins de cinq ans, par petits groupes, dans le pâté de maisons (la *manzana*) du quartier où elles résident. Le programme est coordonné par l'épouse du président, au niveau national, et par les épouses des gouverneurs, au niveau des Provinces.

Le terrain de la recherche concernait le quartier de San Cayetano, dans la petite ville industrielle de Campana. La crise argentine a fortement frappé ce quartier, très mal loti, approvisionné en eau potable par camion-citerne une fois par semaine, sans système d'assainissement, et sans transports publics, avec des problèmes d'accès à l'électricité, et des services de santé et d'éducation très faiblement développés. « C'est comme un quartier isolé, suspendu dans le temps, c'est comme si le quartier allait disparaître » explique une femme du quartier. Celui-ci est situé dans une zone inondable et éloignée du centre-ville où travaillent les femmes, beaucoup d'entre elles comme travailleuses domestiques. Le sentiment d'être stigmatisé en tant que résident de ce quartier est prégnant. « Si tu dis que tu es de San Cayetano quand tu cherches du travail, ils ne te prennent pas » disait une



*manzanera*. Au moment de la recherche, les hommes étaient touchés par un fort taux de chômage.

Face à la crise, des femmes de ce quartier ont été sollicitées pour faire partie du programme Plan Vida en tant que *manzaneras*. La recherche a suivi les activités des femmes liées à ce programme social dans le quartier de 1997 à 2005. Les activités dont sont chargées les *manzaneras* sont fortement stéréotypées (avec la figure centrale des mères nourricières et abnégées), tout comme l'est la structure du programme (rattaché aux épouses des responsables politiques). Au-delà de la seule tâche de distribution d'aliments, la participation à ce programme social a surtout permis aux *manzaneras* de se réunir au niveau du quartier et d'être en contact avec des structures publiques. Le fait d'être regroupées a encouragé les discussions autour de sujets d'intérêt communs, touchant à des problèmes du quartier comme les inondations, les épidémies sanitaires, le manque d'eau potable, les factures élevées d'électricité. Les femmes ont pu discuter de ces problèmes ensemble, ce qui a suscité de leur part la mise en œuvre d'initiatives concrètes. Elles ont ainsi organisé la mobilisation de tous dans le quartier pour empêcher une inondation, en réclamant des bulldozers et autres moyens auprès de la municipalité et en mobilisant les habitants du quartier pour construire des digues. Elles ont aussi protesté collectivement contre le prix excessif de l'électricité récemment privatisée, et revendiqué un système d'approvisionnement en eau potable auprès de la municipalité. « Ici nous n'avons aucun espoir. Mais heureusement depuis quatre ans le quartier n'est plus inondé » dit une *manzanera*. Ces femmes ont accompli des tâches considérées importantes pour le quartier par ses habitants, suivi des cours de formation, participé à des réunions, parfois même en dehors de la ville, et elles ont aussi pu s'amuser entre elles, tout simplement. Elles ont rencontré des responsables politiques ou d'autres femmes actives dans le programme originaires d'autres provinces. Elles savent où s'adresser pour réclamer. Cela leur a insufflé un sentiment de fierté, d'estime de soi, a permis de construire des capacités pour réagir et intervenir. « Évidemment, nous avons beaucoup appris dans ce processus. Imaginons que le plan *manzaneras* se termine, mais nous avons tant appris que même avec un autre maire, s'il y a un problème dans le quartier, maintenant nous savons avec qui aller traiter des problèmes du quartier » dira l'une des *manzaneras*.

À travers leur participation à ce programme, elles ont également pu créer des espaces de rencontre où échanger sur leurs problèmes quotidiens considérés comme personnels, comme les questions liées à la violence domestique, dont elles n'avaient jamais eu auparavant le courage de parler ouvertement entre elles. Elles défendent ensemble celles qui en sont victimes, devant la police ou les tribunaux. « Avant, on se disait, ne t'en mêle pas, aujourd'hui au contraire on discute avec les gens s'il se passe quelque chose, on parle entre nous les femmes, et nous savons ce qu'il faut faire s'il arrive quelque chose à quelqu'un, avant non, on rentrait chez soi et on ne savait pas à qui aller parler. Par exemple, j'ai une sœur qui a été battue toute sa vie, maintenant nous savons que faire, à qui faire appel, avant cela, la pauvre venait chez moi couverte de bleus et je ne savais où aller » analyse une *manzanera*.

Leur participation à ce mouvement a compté pour qu'elles prennent conscience du droit à participer aux débats sur l'amélioration de leur environnement immédiat, pour mieux connaître certains de leurs droits et les réclamer. « Devenir *manzanera* est ce qui m'est arrivé de plus important dans ma vie », dira l'une d'elles.

L'exemple argentin illustre la manière dont les changements globaux affectent l'image de soi au niveau local, pour les hommes aussi. Alors que les femmes du quartier de San Cayetano trouvent des emplois de travailleuses domestiques en ville, les hommes de ce quartier n'ont, pour beaucoup d'entre eux, plus de travail et ne peuvent plus faire valoir leur masculinité dans leurs activités extérieures. Ils doivent compter sur leurs épouses pour survivre et constatent qu'elles occupent une place croissante dans les décisions familiales et comme dans celles du quartier. Les hommes vivent une crise de leur identité. Certains, qui se montraient intéressés à participer aux activités dans le quartier, ont été raillés par d'autres hommes ou par des femmes, qui jugeaient qu'ils effectuaient des tâches considérées féminines. Des espaces de parole ont été ouverts avec les hommes, pour se rencontrer, comme le font les femmes dans le mouvement des *manzaneras*. Ces espaces ont créé des opportunités pour que soient abordés les problèmes liés à la crise de l'identité masculine, notamment la violence domestique ou les souffrances liées au chômage masculin et à la dépendance économique de leurs compagnes. De leur côté, les femmes prennent conscience de leur place dans l'apport de revenus de la famille et des changements de pouvoir que cela implique dans leurs rapports avec les hommes.

Les réponses des *manzaneras* vont bien au-delà des tâches qui leur avaient été confiées. L'engagement des femmes dans un programme d'assistance à la distribution alimentaire s'est élargi, de par leur initiative, à des actions de lutte contre les inondations dans le quartier, d'amélioration de l'accès à l'eau potable et à l'électricité à des tarifs abordables, à des interventions collectives pour protéger les femmes ayant subi des violences domestiques, réclamer des moyens de transport pour aller travailler en centre ville, affronter le chômage des maris, etc. Elles développent leurs capacités de négociation avec les autorités municipales, mais aussi avec leurs maris. Leurs initiatives entremêlent les domaines d'action dans une démarche holistique. Elles résolvent des questions de reproduction sociale, mais discutent aussi de questions liées au travail productif ou aux droits des femmes.

### **L'association des femmes résidentes de la favela Gamboa et le mouvement de défense des droits des favelados**

La ville industrielle de Santo André compte en 1999 environ 140 favelas où vit 18 % de sa population [Calio, da Silva, 2001]. Le manque de logements accessibles provoque une croissance urbaine désordonnée, des problèmes liés à l'assainissement, la collecte des déchets, le drainage des eaux pluviales et une pollution importante. La favela Gamboa est apparue en 1977 sur un terrain au cœur de la

ville, appartenant à la compagnie d'électricité, où ont été installés quelques années après des pylônes de haute tension. Au début de la recherche, la favela compte 530 familles (2 000 personnes), un taux de chômage de 20 % et seulement 20 % de personnes avec un emploi déclaré [*op. cit.*]. Les femmes, dont une grande partie sont noires, migrantes du Nordeste, souvent au chômage, et quand elles travaillent sont employées comme travailleuses domestiques ou dans le secteur informel, toujours non déclarées, réalisant de petits boulots de subsistance. De nombreux ménages sont dirigés par des femmes.

La représentation du *favelado* est stigmatisante et contribue à l'exclusion. « Les gens qui ne sont pas d'ici ont des préjugés contre nous. L'autre jour, je suis allée dans un magasin acheter à crédit et quand j'ai dit où j'habitais, ils ne m'ont pas laissé acheter. Je me suis sentie gênée, j'ai eu terriblement honte et je suis partie en pleurant » (Marinalva, 35 ans, 2 enfants, mariée). « Nous sommes venus habiter temporairement dans la favela jusqu'à ce qu'on trouve quelque chose de mieux. Mais on est toujours là et j'ai l'impression qu'on n'en sortira plus. Jamais on se libérera de cette marque de *favelados* » (Luci, 37 ans, 3 enfants, chef de famille).

La ville de Santo André a été gouvernée durant quelques années par une équipe municipale sensible aux problèmes d'exclusion sociale, le Parti des travailleurs. Cette équipe a encouragé un processus de participation des habitants des favelas aux choix dans la planification des actions dans le quartier avec la mise en place des « budgets participatifs », avec une présence massive des femmes. Un mouvement de défense des droits des *favelados* (MDDF) s'est créé dans la ville de Santo André en 1977 pour lutter contre les expulsions, dont les membres sont des ouvriers politisés, et dans lequel des femmes dirigeantes ont eu un rôle moteur. Constitué en association juridiquement reconnue en 1989, le mouvement lutte pour le droit au logement, l'amélioration des conditions de vie dans les quartiers (assainissement, déchets, santé...), mais réalise aussi un travail éducatif et politique. Une association des femmes résidentes de la Gamboa s'est également constituée pour s'organiser collectivement et réclamer auprès de la municipalité des améliorations matérielles concrètes, concernant par exemple la collecte des ordures (« Pour nos maris, les ordures, ça n'existe pas » disait Cosma, une femme de l'association), les problèmes de santé, d'environnement et d'alimentation. Parmi les principales revendications de cette association figurait celle du droit au logement, et plus précisément, la demande d'attribution des titres de propriété en première place au nom de la femme, plutôt que seulement au nom de l'homme, revendication également portée par le MDDF. L'une des femmes dirigeantes, qui habite la favela de Gamboa, déclarait :

« Notre lutte doit être permanente et très unie. Nous devons défendre des politiques de logement pour les femmes. Par exemple, la violence domestique est très forte, et elle ne sera combattue que lorsque la femme aura acquis l'autonomie, quand elle aura le titre de sa maison à son nom, quand elle aura accès au financement. Ce n'est qu'ainsi qu'elle pourra revendiquer ses droits et participer à la lutte. » (Jussara, militante du MDDF, 32 ans)

Ces revendications pour les titres de propriété des logements ont une importance particulière pour les femmes. « Je m'occupais des enfants, je laissais le repas prêt et je partais pour participer [aux luttes] », dit Helena, dirigeante du MDDF... Le logement a une valeur différente pour la femme et pour l'homme, dans la mesure où c'est la femme qui est considérée comme responsable du bien-être de ses enfants et de sa famille. Le logement est le lieu autour duquel sont tissés des réseaux d'entraide dans le quartier, qui sont essentiels pour assurer la survie quotidienne. Pour l'homme, le logement a moins une valeur de lien social qu'une valeur matérielle, et il peut être vendu n'importe quand en cas de besoin d'argent liquide. Une ancienne habitante de la favela Gamboa raconte :

« Nous avons eu cet appartement grâce à un programme social du gouvernement... Comme je n'ai pas de revenu, le logement est au nom de mon compagnon. Maintenant, il pense vendre l'appartement pour faire des affaires. Je lui ai dit qu'on devait penser au futur de notre fils... Il n'a pas voulu discuter... en criant qu'il ferait ce qu'il voulait car tout était à son nom... il a fini par me battre en m'expulsant de la maison. Maintenant, je suis avec mon fils chez ma mère, je suis très déçue et j'ai peur... Je ne sais pas quoi faire, je ne connais rien, je n'ai jamais travaillé car il m'en a toujours empêchée. » [Calio, da Silva, 2001, p. 179]

En dehors du fait de protéger quelque peu les femmes du risque d'expulsion du logement et de garantir la permanence des réseaux d'entraide entre femmes dans le quartier, le titre de propriété peut permettre d'accéder à d'autres droits : il peut servir de garantie pour l'obtention d'un crédit, faciliter l'établissement d'un contrat de travail, de papiers d'identité, etc. En mettant notamment en avant leur identité de mère (responsable du bien-être des enfants) pour obtenir ce titre de propriété, les femmes se protègent et obtiennent un point d'appui à partir duquel elles peuvent négocier des changements des rapports de genre au niveau domestique. Cette revendication pose néanmoins des problèmes d'application, notamment juridiques. Elle pose également problème du fait qu'elle ne remet pas en question la division sexuelle du travail et maintient l'image de la femme gardienne stable du foyer. La mesure reste néanmoins symboliquement très forte.

Le fait que ce droit au titre de propriété soit revendiqué par une association et non comme une revendication individuelle ou personnelle est crucial. Il traduit la capacité de ces femmes à élaborer des jugements critiques et à revendiquer le droit d'avoir des droits, et ainsi de se constituer en citoyennes [Marques Pereira, 2003]. En lien avec cette revendication, les femmes de l'association ont abordé des thèmes comme la division sexuelle inégale du travail, les rapports de pouvoir au sein de la famille, ou des thèmes sensibles comme la violence domestique et les droits reproductifs. La discussion collective autour de divers enjeux de la vie quotidienne, la collecte des déchets, le prix de l'eau, ou le droit au logement, parmi d'autres, a poussé les femmes de l'association de quartier à faire une analyse plus globale des causes socio-économiques de leurs problèmes et à réclamer des réunions avec les responsables locaux pour aborder ces questions et pour les résoudre.

Helena, originaire du Nordeste, six enfants et vivant depuis trente ans dans une favela à Santo André, dirigeante et l'une des fondatrices du MDDF, précise sa trajectoire de lutte :

« À l'époque de Brandão <sup>3</sup>, nous avons un sérieux problème d'eau et nous avons mobilisé tout le monde du coin – 10 favelas étaient là. On se réunissait dans l'église, on définissait les directives et on allait réclamer à la municipalité. Je m'occupais des enfants, je laissais le repas prêt et je partais pour participer. [...] J'ai appris tout cela ici, avant je ne savais même pas ce qu'était une fabrique, je n'avais jamais été à l'école, je n'ai pas appris à lire et écrire, mais j'ai appris à dessiner mon nom, j'ai appris toute cette histoire de la vie et comment participer ici à Santo André. [...] Dans la communauté, les petites maisons populaires, tout ce qui a été fait, tout a été une conquête, tout ce que vous voyez est un petit résultat de la lutte du MDDF et des dirigeants de chaque communauté. [...] Nous ne pouvons pas avoir peur, le peuple disait qu'il avait peur de la police, mais nous ne pouvons avoir peur, parce que nous devons lutter pour notre droit au logement, pour notre eau, notre lumière, pour la citoyenneté. [...] Nous avons des communautés mais nous n'avons pas la possession de la terre, le document qui dit que c'est à moi, que j'ai payé pour ça et conquis ce droit et que j'ai le document, l'écriture. Voilà la raison pour laquelle je n'abandonne pas cette lutte, ce mouvement. Notre lutte doit continuer. »

Une loi a été proposée en février 2004 par l'ex-maire de la ville de São Paulo, Marta Suplicy, selon laquelle les programmes de logement sociaux de la municipalité devaient donner la priorité aux femmes. Cette loi spécifie qu'en cas de transfert, le titre de propriété délivré au nom de la femme.

La participation à des mouvements organisés à la recherche de conditions meilleures a déclenché des ruptures dans les comportements aliénants en favorisant une pensée réflexive, une lecture critique de leurs conditions conduisant à des actions transformatrices. Politiser ces prises de conscience a été favorisé, non seulement par le fait d'aborder les problèmes matériels quotidiens dans la favela au sein d'un collectif, par l'existence du mouvement de défense des droits des favelados, mais aussi par la présence d'une municipalité progressiste ayant des programmes de lutte contre l'exclusion sociale.

### *Raccommodages, résistances ou engagements féministes*

Ces deux exemples à San Cayetano et à Gamboa illustrent la manière dont les luttes autour des conditions matérielles, concrètes, de la vie quotidienne dans le quartier, lorsqu'elles sont organisées de manière collective, permettent d'ouvrir des espaces de négociation et de discussion où sont menés des débats sur les inégalités, les rapports de pouvoir entre hommes et femmes, les dynamiques de genre dans la famille, la culture, et ainsi de contribuer à forger une conscience féministe.

L'engagement des femmes dans ces mouvements populaires urbains exprime une manière de faire de la politique autrement, où l'objectif n'est pas en premier lieu d'accéder à des postes à responsabilité dans les équipes municipales. Les

3. Maire de Santo André durant trois mandats jusqu'en 1996.

femmes s'engagent dans des domaines fortement imbriqués, entre la sphère reproductive et la sphère productive, qui se heurtent au pouvoir. Elles revendiquent auprès des autorités le droit à avoir des droits, tant les droits des femmes que les droits économiques, sociaux, qui concernent la vie quotidienne dans les quartiers, de manière holistique. Il s'agit bien de questionner le pouvoir, les politiques publiques, et d'ouvrir des espaces de proximité où l'ensemble des problèmes peuvent être discutés, négociés, ici et maintenant.

Dans les politiques sociales et économiques, dans les recherches sur les mouvements sociaux ou sur les organisations de base, la présence majoritaire des femmes et la division inégale des tâches en leur sein est rarement reconnue. Les femmes affrontent de multiples obstacles et reçoivent peu de soutien pour la résistance et les capacités de proposition et d'action dont elles font preuve dans les quartiers. Les différences dans le soutien dont elles ont bénéficié ou les obstacles qu'elles ont affrontés, sur les terrains mentionnés, tiennent probablement en partie aux contextes politiques à l'époque de la recherche : à San Cayetano, des politiques sociales de type paternaliste et clientéliste ; à Gamboa, Santo André, des politiques progressistes et d'inclusion sociale.

L'objectif des femmes qui sont actives dans les mouvements de base que nous avons étudiés n'est ni de renverser un ordre patriarcal, ni de renverser le système capitaliste, ni de considérer « la prise de pouvoir comme l'objectif central de leur mouvement » [Aubenas, Benassayag, 2002, p. 10]. Il s'agit plutôt d'un engagement qui s'articule autour de la prise de conscience de droits : le droit à l'eau et à l'électricité à un tarif abordable, à un environnement non nuisible à la santé, à un travail dignement rémunéré. Mais il s'agit aussi du droit à ne pas être battue, à ne pas être expulsée de sa maison, à sortir librement de chez soi, à participer à la vie politique au niveau local. Cette capacité réflexive traduit une prise de conscience féministe.

Nous avons observé, dans les espaces où se meuvent les femmes, dans leurs activités qui pourraient sembler insignifiantes ou marginales, à travers leur engagement au niveau des quartiers, comment les femmes relient les problèmes économiques et sociaux globaux qui se manifestent au niveau des quartiers avec leurs problèmes personnels. Dans leurs organisations, elles prennent conscience du fait que leurs problèmes – qu'auparavant elles supposaient personnels (la violence domestique par exemple) – sont partagés et liés à la situation globale, et elles s'efforcent de les régler collectivement et non seulement au niveau personnel, en intervenant aussi au niveau du système (juridique, politique). L'engagement dans l'espace public local (le quartier), dans le cadre d'un groupe, a permis aux femmes de réfléchir aux identités féminines et masculines, aux dynamiques de genre au sein de la famille et du quartier. Les femmes de ces quartiers, en développant des liens avec d'autres femmes, en analysant ensemble leurs problèmes, en explorant des solutions avec leur organisation, auprès de leurs maris ou compagnons et auprès des responsables politiques locaux, cherchent une solution politique locale à leurs problèmes. Dans ce processus, il semble que se forge une conscience que l'on peut qualifier de féministe.

Dans la mesure où les sujets sociaux prennent conscience de la manière dont la constitution de la féminité et de la masculinité structure la réalité, et en particulier le droit à avoir des droits, nous observons sur les terrains étudiés une démarche transformatrice des rapports inégaux de genre. Ce sont des brèches qui s'ouvrent dans les rapports de pouvoir entre hommes et femmes, au niveau domestique, dans les organisations, au niveau des territoires de vie. Ces processus constituent des formes de résistance, subtiles, d'autres formes de contestations féministes populaires, des formes nouvelles de penser et de faire le politique au niveau des quartiers. Ces pratiques sont une source d'inspiration pour la recherche féministe et constituent des pratiques locales de transformation sociale. Dans ces espaces de proximité les complexes articulations entre la sphère productive et la sphère reproductive se renégocient, heurtent le pouvoir.

L'État cherche parfois le soutien des femmes en satisfaisant des demandes pratiques immédiates, sans pour autant transformer le système pour répondre aux intérêts stratégiques objectifs [Molyneux, 1985]. Les mouvements féministes, s'ils sont absents des débats publics, divisés, fragmentés, s'ils ne représentent pas les revendications telles qu'elles sont exprimées par les femmes les plus exclues, ne peuvent demander à l'État de rendre des comptes. Il est important de reconnaître et de s'inspirer des engagements des femmes dans les organisations populaires urbaines et de la manière dont elles réclament, au niveau local, que l'État rende des comptes.

### Bibliographie

- ÁLVAREZ S. [2001], « Los feminismos latinoamericanos "se globalizan" : tendencias de los 90 y retos para el nuevo milenio », in ESCOBAR A., ALVAREZ S., DAGNINO E. (dir.), *Política cultural & Cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Bogotá Taurus, ICANH, 492 p.
- AUBENAS F., BENASAYAG M. [2002], *Résister, c'est créer*, Paris, La Découverte, 122 p.
- CALIO ALVES S., DA SILVA M., [2001], « Les femmes de la Gamboa, prise de conscience et limites », in HAINARD F., VERSCHUUR C. (dir.), *Femmes dans les crises urbaines*, Paris, Karthala, p. 73-109.
- CURIEL O., FALQUET J., MASSON S. [2005], « Féminismes dissidents en Amérique latine et aux Caraïbes », *Nouvelles questions féministes*, vol. 24, n° 2, p. 4-14.
- FORSTENZER N., [2011], *Politiques de genre et féminisme dans le Chili de la post-dictature, 1990-2010*, thèse de doctorat, IEDES, Paris I-Panthéon Sorbonne, 478 p.
- GARGALLO F. [2002], « El feminismo múltiple : practicas e ideas feministas en América latina » in FEMENIAS M.-L. (dir.), *Perfiles del feminismo iberomaricano*, Buenos Aires, Ed. Catalogos, p. 103-131.
- INDEC [2012], *Instituto Nacional de Estadística y Censos*, <http://www.indec.gov.ar> (pages consultées le 12 décembre 2011).
- HAINARD F., VERSCHUUR C. [2005], *Mouvements de quartier et environnements urbains : la prise de pouvoir des femmes dans les pays du Sud et de l'Est*, Paris, Karthala – ENDA Diapol, 370 p.
- HASENCLEVER L., FAURE Y.-A. [2002], « Les défis du développement économique et social du Brésil contemporain », *Document de travail*, Groupe d'économie du développement de

l'Université Montesquieu Bordeaux IV, n° 78, 30 p., <http://ged.u-bordeaux4.fr/ceddt78.pdf> (page consultée le 10 novembre 2011).

- HERNÁNDEZ CASTILLO SALGADO A. [2010], « Distintas maneras de ser mujer : ¿ Ante la construcción de un nuevo feminismo indígena ? », Red Informativa de Mujeres de Argentina, 2002, in VERSCHUUR C. (dir.), « Genre, postcolonialisme et diversité des mouvements de femmes », *Cahiers genre et développement*, n° 7, p. 313-321.
- INDA N. [2005], « La perspective de genre dans la recherche en sciences sociales : une étude de cas à San Cayetano, Argentine », in HAINARD F., VERSCHUUR C. (dir.), *Mouvements de quartier et environnements urbains : la prise de pouvoir des femmes dans les pays du Sud et de l'Est*, Paris, Karthala – ENDA Diapol, p. 301-325.
- KERGOAT D. [2001], « Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe », in HIRATA H., LABORIE F., LE DOARE A., SENOTIER D. (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, PUF, p. 35-44.
- LAMOUREUX D. [2004], « Le féminisme et l'altermondialisation », *Recherches féministes*, vol. 17, n° 2, p. 171-194.
- MARQUES-PERREIRA B. [2003], « Citoyenneté » in VERSCHUUR C., REYSOO F. (dir.), « Genre, pouvoirs et justice sociale », *Cahiers genre et développement*, n° 4, p. 23-29.
- MOHANTY C. [1988 (2010)]. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", in *Feminist Review*, n° 30, p. 61-88, traduit et publié dans VERSCHUUR C. [2010]. « Genre, postcolonialisme et diversité des mouvements de femmes », *Cahiers genre et développement*, n° 7, p. 171-203.
- MOLYNEUX M. [2007], « Organisations populaires et réseaux de solidarité de femmes : la redécouverte d'une ressource pour les politiques » in VERSCHUUR C. (dir.), « Genre, mouvements populaires urbains et environnement », *Cahiers genre et développement*, n° 6, p. 385-403.
- NARAYAN U. [2010], « Les cultures mises en question. "Occidentalisation" », respect des cultures et féministes du tiers-monde », extraits traduits de NARAYAN U., *Dislocating Cultures: Identities, Traditions and Third-World feminisms*, New York (N.Y.) et Londres, Routledge, 1997, in VERSCHUUR C. (dir.), « Genre, postcolonialisme et diversité des mouvements de femmes », *Cahiers genre et développement*, n° 7, p. 469-500.
- RAUBER I. [2003], *América Latina, Movimientos sociales y representación política*, La Habana-Mexico, Ed. Ciencias sociales, 117 p.
- SAN SEBASTIAN A., [2005], « Les associations féminines de quartier : un espace politique en gestation ? », in HAINARD F., VERSCHUUR C. (dir.), *Mouvements de quartier et environnements urbains : la prise de pouvoir des femmes dans les pays du Sud et de l'Est*, Paris, Karthala – ENDA Diapol, p. 147-169.
- SAN SEBASTIAN A., INDA N. [2005] *Ciudad, medio ambiente y relaciones de género*, Buenos Aires, MOST-Unesco, 118 p.
- UN-HABITAT [2010], *State of the World's Cities 2010/2011. Cities for All: Bridging the Urban Divide*, Londres, UN-Habitat, 224 p.
- UNDP [2009], *Overcoming Barriers: Human Mobility and Development*, Human Development Report, New York (N.Y.), United Nations, 217 p. : <http://hdr.undp.org/en/reports/global/hdr2009/> (page consultée le 10 novembre 2011).
- VERSCHUUR C. [2009] « Quel genre ? Résistances et mésententes autour du mot genre dans le développement », in *Revue Tiers Monde*, n° 200, p. 785-803.
- VERSCHUUR C. (dir.) [2010]. « Genre, postcolonialisme et diversité des mouvements de femmes », *Cahiers genre et développement*, n° 7, 500 p.



## Notes de lecture

---

***Femmes, économie et développement.  
De la résistance à la justice sociale***  
Isabelle GUÉRIN, Madeleine HERSENT,  
Laurent FRAISSE (dir.), 2011  
IRD-Érès, 384 p.

---

Les chercheurs s'accordent sur le fait que les inégalités entre les femmes et les hommes restent fortes et presque immuables, notamment dans la sphère économique. Dans ce contexte, Isabelle Guérin, Madeleine Hersent et Laurent Fraisse coordonnent un ouvrage qui présente des initiatives de femmes dynamiques, innovantes, qui se mobilisent et s'organisent pour un accès plus juste à leurs droits économiques, sociaux et politiques. Les expériences féminines racontées, analysées au fil des chapitres sont multiples : organismes de microfinance, cantines populaires, coopératives de transformation de produits agricoles, association de protection sociale, pour la prise en charge des questions d'assainissement ou de déchets... Elles concernent une grande diversité de pays et donc de contextes économiques et culturels : la France, la Bolivie, le Burkina Faso, le Maroc, l'Inde, etc. L'ouvrage mélange habilement des chapitres théoriques et d'autres plus descriptifs. Le lien entre ces différents chapitres est fait par l'introduction et la conclusion, qui donnent clairement le fil rouge de l'ouvrage.

L'ouvrage se présente en trois parties. La première propose un cadrage théorique sur les questions de genre et de développement et plus précisément sur la double inégalité que subissent les femmes : un accès restreint à la sphère productive et la féminisation de la sphère reproductive. B. Prévost s'intéresse à la place des institutions internationales, en

particulier la Banque mondiale, dans ce débat. L'action de la Banque mondiale repose sur le postulat que l'intégration des femmes au marché va permettre de résorber les inégalités entre les genres. B. Prévost montre les limites de cette approche et formule plusieurs critiques, au nombre desquelles figure l'instrumentalisation de l'autonomie financière et économique des femmes, qui n'est jamais un objectif en soi mais un moyen de réaliser des objectifs de lutte de la pauvreté, de réduire la natalité, etc. Le second chapitre, écrit par F. Degrave analyse la pensée féministe et propose une toute autre alternative pour résorber les inégalités de genre : il s'agit de reconsidérer les activités de reproduction et de s'y intéresser comme une « ressource du développement » et comme un support d'émancipation des femmes.

La deuxième partie propose au lecteur des exemples d'initiatives solidaires de femmes : coopératives de production d'huile d'argan au Maroc (A. Damamme), transformation du beurre de karité au Burkina Faso (M. Saussey), *self-help group* en Inde (I. Guérin, S. Kumar), organisations du commerce équitable en Bolivie (S. Charlier), organisations populaires féminines dans sept pays du Sud et d'Europe de l'Est (C. Verschuur). Du fait de la grande diversité des études et des contextes, il est impossible de faire une synthèse en quelques mots ; tous les chapitres mériteraient qu'on y arrête longuement. Nous ne présenterons ici quelques idées transversales. Tout d'abord, plusieurs auteurs rappellent l'invisibilité du travail des femmes : l'essentiel de leur travail reste en dehors de la sphère de production capitaliste. La force de leurs initiatives, le fait de se regrouper en associations, coopératives, etc. leur permettent de donner plus de visibilité à

leurs activités. Les revenus tirés de ces activités améliorent le quotidien de nombreuses femmes, même s'ils sont rarement suffisants. Le travail des femmes reste de manière générale sous payé et peu valorisé. Ensuite, les femmes peuvent difficilement s'affranchir de leurs obligations domestiques et familiales. Leur implication dans des activités économiques et/ou solidaires repose souvent sur une fragile articulation entre sphère économique et sphère reproductive. Les lieux de production ne sont pas toujours séparés de la sphère familiale et certaines femmes, du fait de leur charge de travail domestique ou de la domination masculine, ne peuvent s'éloigner de leur domicile pour se rendre sur un lieu de travail. Enfin, la lecture des cinq chapitres montre l'absolue nécessité de tenir compte des contextes culturels, des liens conjugaux, familiaux, sociaux dans lesquels les femmes sont impliquées. L'entourage de la femme peut être un avantage ou un inconvénient pour son insertion économique et plus généralement à son émancipation. Le processus d'émancipation des femmes se révèle difficile et fragile. L'esprit d'innovation, d'entraide et de créativité dont elles font preuve est rarement suffisant pour modifier durablement leur situation.

La dernière partie de l'ouvrage aborde la question de l'institutionnalisation des initiatives et des mobilisations féminines. Comment ces initiatives résistent-elles au temps ? Sont-elles réellement le moteur de changements sociaux vers plus d'autonomie des femmes et plus d'égalité entre les sexes ? Pour répondre à ces questions, plusieurs exemples d'organisations féminines sont analysés : des initiatives des femmes dans l'économie sociale et solidaire en France (M. Hersent, P. Rita-Soumbou) et en Amérique Latine (M. Nobre, T. Viudes de Freitas), des cantines populaires au Pérou (N. Angulo), des nouvelles formes de syndicalisme (N. Kabeer), ainsi que des groupements de femmes dans l'économie sociale québécoise (D. Côté). Une des caractéristiques de ces initiatives féminines, fort diverses, c'est qu'elles sont souvent fragiles. Elles peuvent parfois revaloriser la position des femmes dans le marché du travail, mais elles se heurtent toujours à de nombreuses difficultés pour sortir des secteurs d'activités peu

capitalistiques et à très faible rentabilité. Si progrès vers plus d'autonomie des femmes il y a, il se fait « à petits pas ».

La conclusion (M. Hersent, I. Guérin, L. Fraisse) propose une synthèse des chapitres précédents, insistant sur la diversité des initiatives féminines présentées dans l'ouvrage mais aussi sur leurs points de convergence. L'ouvrage est une contribution forte, utile à la visibilité des nombreuses actions locales menées de par le monde par les femmes et plus généralement du travail féminin sous ses différentes formes. C'est aussi un plaidoyer pour « une autre conception de la richesse » qui tiendrait compte des initiatives féminines et qui valoriserait tout ce qui relève de la reproduction pour plus de justice sociale et plus de bien-être.

Bénédictine Gastineau

---

### *Migrer au féminin*

Laurence ROULLEAU-BERGER

Paris, PUF, 2010, 183 p.

---

Cet ouvrage a le mérite de produire un approfondissement des connaissances sur les migrations internationales et les dynamiques économiques qui, participant de la recomposition des économies, révèlent de nouvelles hiérarchies et relations de domination entre les pays et les aires géographiques. La segmentation des marchés du travail portée par des formes de spécialisation spatiale est propice au développement d'un travail individualisé qui touche particulièrement les femmes migrantes. Interrogeant les ressorts individuels et collectifs qui rendent compte de ces parcours de mobilité, l'auteure souligne ainsi les effets des transformations profondes des structures économiques sur le devenir de ces femmes.

La double enquête à partir de laquelle est proposée cette radiographie des femmes en migration repose sur un parti-pris, celui de varier les points de vue (acteurs de l'insertion professionnelle, employeurs, responsables d'agence de travail temporaire, migrantes), et de privilégier la diversité des parcours (les entretiens ont été menés auprès de 187 femmes installées en

France, originaires d'Europe centrale et orientale, de Chine, d'Afrique subsaharienne et du Maghreb). La spécificité de la migration au féminin est ainsi bien mise en évidence : la grande majorité de ces femmes subissent l'épreuve de la disqualification par l'invisibilisation de leurs expériences et de leurs compétences ; une minorité d'entre elles développeront des parcours de mobilité sociale. Mais ce parti-pris pose aussi la question de l'unité de la population étudiée au regard de la diversité des formes d'engagement dans des espaces économiques inégalement légitimés et des épreuves rencontrées.

Considérant les migrations internationales comme un poste d'observation des transformations politiques, sociales et économiques, l'auteure cherche à saisir les formes d'implication mutuelle qui les relient. La réciprocité des perspectives – chère à Gurvitch – qui sous-tend les analyses est ainsi justifiée dès lors qu'il s'agit de considérer que « les migrations internationales permettent de comprendre comment les mondialisations informent les institutions politiques et économiques, les États-nations, mais aussi les pratiques sociales collectives et individuelles des migrants et réciproquement, enfin comment elles sont redéfinies dans des cadres globaux » (p. 12). Mobilisant le vocabulaire et les outils de la sociologie mais aussi de la géographie et de la philosophie, quatre chapitres présentent les différentes déclinaisons de ce nouvel ordre politique et économique pensé dans ses interrelations locales et globales.

Un premier chapitre propose de rendre compte de la complexification des routes migratoires à partir de la production de nouvelles « inégalités internationales » (p. 32), inégalités ethniques, sociales, économiques et politiques qui obligent à repenser les cadres cognitifs de la migration. On relèvera à ce sujet, l'intérêt du vocabulaire descriptif que propose Laurence Roulleau-Berger pour souligner la pluralité des formes migratoires et leur entremêlement dans les parcours biographiques. Les perspectives ainsi ouvertes permettent de

s'interroger sur le développement de ces inégalités comme déclencheurs de la migration et de se demander, à la suite de Hirschman<sup>1</sup>, si la possibilité de faire défection par la migration défavorise la prise de parole ou signale, au contraire, l'absence de prise de parole dans les pays émetteurs de flux migratoires.

Partant de la différence entre inégalité socio-économique et injustice de type culturel ou symbolique, le deuxième chapitre s'intéresse aux situations de travail dans le contexte de la pluralité et de la flexibilité d'emplois transitoires que connaissent les femmes migrantes en France. L'expérience migratoire contient-elle une « dette », comme semble le suggérer l'auteure (p. 85), dette qui varierait selon les origines géographiques des migrantes ? Il reste que la déqualification salariale et statutaire et les épreuves (discrimination, chômage, racisme...) endurées par ces femmes éclairent sous un jour nouveau les conditions de constitution d'un marché du sous-emploi et permettent de s'interroger sur les raisons qui conduisent à cette déqualification.

Dans le troisième chapitre, la perspective se décale pour mettre au jour la division sociale, ethnique et sexuelle du travail dans les dispositifs économiques, niches et enclaves ethniques qui forment un véritable entre-deux sur les routes migratoires. Les assignations discrètes à des places socialement dévalorisées reproduisent les contextes des sociétés de départ et varient donc selon les capitaux sociaux et spatiaux dont disposent les femmes dans la migration. À la jonction entre des mondes différents, cet entre-deux se révèle dans le « travail de conversion de conventions sociétales » (p. 132) qu'opèrent ces migrantes pour produire de nouveaux ajustements d'un contexte à un autre.

Abordant la question de la pluralisation et de la hiérarchisation des espaces économiques, Laurence Roulleau-Berger cherche à rendre compte dans un dernier chapitre du processus d'« *individuation globalisée* » (p. 143-144) qui affecte ces femmes dans la migration Ce

1. Hirschman A.O. [1970], *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 176 p.

processus s'accompagne de la formation d'une nouvelle stratification sociale distribuant des places plus ou moins précaires et inégalement légitimées dans la division du travail. Il est intéressant de noter que dans le contexte d'émergence de ces « classes partiellement dénationalisées » (p. 164) et de production d'effets de brouillage liés à des ordres normatifs différents, des formes de concurrence ont lieu, qui se traduisent par une « lutte des places » (p. 158) dans ce nouvel ordre mondial.

En reliant le développement des migrations internationales aux transformations économiques, politiques et sociales, cet ouvrage pose la question des effets sociaux produits par ce processus de reconfiguration des territoires et des nouvelles formes de hiérarchisation qu'il révèle. S'intéresser à la migration au féminin consiste ainsi à mettre au jour des parcours possibles dans les réseaux transnationaux, à visibiliser les interstices géographiques et sociaux dans lesquels émergent les territoires productifs. La migration génère et rend

possible un nouvel ordre caractérisé par le mouvement et la fluidité des appartenances. On notera que ce contexte générateur de « cosmopolitismes gradués » (p. 178) produit et reproduit les capitaux culturels et symboliques de ces femmes dans la migration. Loin de dissoudre les anciennes hiérarchies, cet ordre économique et politique s'appuie sur ces inégalités et les amplifie jusqu'à composer dans certains cas des parcours de désaffiliation qui se signalent par l'apparition d'une « nouvelle figure globalisée et féminisée du hobo » (p. 174).

L'ouvrage traite ainsi de questions importantes qui croisent les apports de la sociologie des migrations et de la science politique. On regrettera cependant que le raisonnement sociologique n'accorde pas davantage de place à une réflexion portant sur l'articulation des différentes échelles d'analyse, même si le double regard, quantitatif et qualitatif, permet de restituer la densité et la profondeur de ce nouvel ordre global.

Constance de Gourcy

## Abstracts

Sylvie BREDELOUP, **African women in migration, African women in business trip : when the spatial mobility opens the way of the emancipation**

Based on fieldwork conducted in Marseille, Dubai, Hong-Kong, and Guangzhou, the purpose is to shed light on the figure of the African female shopkeeper, migrant or traveller, to bring some answers about the bonds woven between spatial mobility and feminine emancipation. Do these long-distance female storekeepers foresee the possibility of evading or rejecting some family, marital or statutory constraints and of winning both in economic and personal autonomy through distancing themselves from their society of origin, or do they see it as a detour today necessary to consolidate the family fortune as a whole ?

• Keywords : migration – business trip – shopkeeper – gender – Africa.

Luis Lopez ASPETIA, **The Limits of Empowerment : Workers Experiments on the US-Mexican border**

During the past forty years, the U.S.-Mexico border has witnessed a deep economic and social transformation. The setting up of multinational enterprises looking for low cost workers attracted thousands of workers, mainly young women, changing the relations between men and women dues to increased participation of women in economic activities. This article explores the social dimension of labour in global assembly factories, questioning the meaning of empowerment and looking at the role of the body and maternity in the management of enterprises.

• Keywords : *maquiladoras* – gender relations – social participation – residential strategies – social identities – Mexico.

Isabelle CHARPENTIER, **The new clothes of female virginity taboo in Algeria – Algerian and Franco-Algerian francophone women writers' books and testimonies**

Many contemporary (Franco-)Algerian francophone women writers are breaking the silence on the persistent taboo of female virginity in the traditional patriarchal society. At a time when the demand for hymen repairing appears to be growing, and considering the lack of sociological studies on sexual practices in Algeria, these writers help bringing into light the violent forms of community control over women's sexuality in an androcentric system. Frontally evoking this taboo – and its moving boundaries – in (auto)fictional writings, they recognize the existence of a female premarital sexuality and make it literarily "visible". In a country where Islam, religion of State, is at the same time dogma and institution, culture and history, they take part more largely in deconstructing and challenging the gender relations based on social relations of power. Based on the writings and testimonies of some of these authors as well as on unpublished interviews, this article aims at shedding light on the strategies to subvert the traditional gendered assignments that these writers and their characters implement, speaking about the new clothes of female virginity taboo in Algeria.

• Keywords : gender relations/gendered assignments – female virginity taboo – Franco-Algerian women writers/literature – code of honour – female premarital sexuality – hymen repair – Algeria.

Nathalie MONDAIN, Sara RANDALL, Alioune DIAGNE, Alice ELLIOT, **The complex consequences of male out-migration on Senegalese women and their social autonomy**

In this paper, we investigate the impact of male Senegalese international migration on the women who stay behind. We use in-depth interviews undertaken in 2007 with women and men of all ages in a small town where there is substantial male outmigration to Italy. We have two research questions: 1) in what ways do prolonged male absences contribute to redefining left-behind women's position within the household? 2) to what extent does this phenomenon contribute to influencing and transforming women's individual personal aspirations? Although our results show that migration reinforces some dimensions of traditional male status and domination, there are indications that the migration as a phenomenon will end up shaking up social norms with women rejecting inequalities which have been exacerbated both by migrants' behaviour and community expectations of these migrants.

• Keywords : migration – gender – access to resources – relations with migrant – wolof – family in law – Senegal.

Béatrice BERTHO, **Trajectories and women's demands in resolving marital disputes based on two case studies in a rural Mossi environment (Burkina Faso)**

Drawing on two cases of marital disputes brought by women before the State services in North-Western Burkina Faso, this article analyses the strategies pursued by these women to try resolving their conflicts with their husbands. Set in the wider context of the transformation of matrimonial practices and of conjugal roles, the women's itineraries are marked by tensions between dependence – on their husbands and their social and family groups – and relative autonomy. They seek to alter the existing balance of power between their husbands and themselves, and to increase the influence they think they have over their

own future within what little room they have for manoeuvre.

• Keywords : gender – marital disputes – family relations – empowerment – Burkina Faso.

Katrin LANGEWIESCHE, **Emancipation and obedience : Catholic nuns in Burkina Faso through a century**

This article describes in a historical perspective how the religious sisters negotiate power and hierarchy within the Catholic Church and in the public space in Burkina Faso. It reflects on the transformations of the notions of emancipation and obedience in this environment and examines the conditions allowing some women to free themselves from social and cultural structures to find personal fulfilment in religious institutions. Interviews with a number of religious sisters shed light on the ways in which these women collectively seize the opportunities to make their voices heard in the public sphere to defend their ideals of justice and peace. Finally, the article analyzes the relations that the nuns have with the world today.

• Keywords : female congregations – emancipation – religious vows – nuns – Burkina Faso – Africa.

Maud SAINT-LARY, **When the right of women is said at the mosque. Ethnography of the Islamic ways of emancipation in Burkina Faso**

This article presents the role of the French-speaking Islamic elites in gender related public policies in Burkina Faso. The example of a play forum entitled *Women's torment* played at the mosque introduces different lines of analysis. The first is to study the logics underlying the partnerships between Islamic associations and international organizations aiming at realising the objectives of "promoting women" in the country based on the actions conducted by activists (men and women) in this area. The second is to try understanding, through portraits of Islamic

activists, the involvement of women in French-speaking Islamic structures and the conditions of emergence of an Islamic feminism.

• **Keywords :** Islam – feminism – public policy – couple – gender – Burkina Faso.

**Eric Komlavi HAHONOU, Why not us ? Social Status and Political Adulthood of Gando Women in Benin**

In African political cultures, being a young woman of servile status seems to combine all the criteria for marginalization vis-à-vis the political sphere. However, since the democratic decentralization reforms in western Africa, the rules of the local political game have changed. In Northern Benin, young intellectual women of servile (Gando) origin have been able to gain positions of power after the 2008 cities elections. This article analyzes the conditions of this female political emergence. Without questioning male dominance or being mere instruments of male politicians, these political women have been able to seize opportunities and to negotiate their position in public decision-making structures. Development projects have played an important role in this process. These changes in the political structures have also in turn altered the local political cultures.

• **Keywords :** emancipation – women – political culture – decentralisation – social status – slavery – Benin.

**Christine VERSCHUUR, Patching up poverty or feminist commitment in the working class neighbourhoods of San Cayetano and Gamboa in Latin America**

This article presents the results of a research on gender relations in people's movements conducted in two working class neighbourhoods in Argentina and Brazil by a network of local researchers within the framework of Unesco's MOST programme. The research shows that women actively participate in the neighbourhood's organisations to resist, organise services, and undertake activities. While confronted to multiple difficulties, they claim and open new spaces of negotiation and intervention, questioning the power relations between men and women at the domestic and neighbourhood levels. This article discusses how another way of thinking and doing politics in these territories is under construction and how these women engage in feminist practices of social change.

• **Keywords :** gender – popular organisations – urban – feminist movements – Argentina – Brazil.



Achevé d'imprimer par Corlet, Imprimeur, S.A.  
14110 Condé-sur-Noireau  
N° d'Imprimeur : 145112 - Dépôt légal : mars 2012  
*Imprimé en France*



## CONDITIONS DE PUBLICATION

Vous pouvez à tout moment de l'année proposer soit un appel à contribution pour un numéro thématique (trois numéros par an), soit un article pour nos numéros « Varia » (un numéro par an).

Les manuscrits sont publiés en français et éventuellement en anglais. Toutefois, le Comité de rédaction accepte les manuscrits rédigés en espagnol et portugais, à charge pour l'auteur, quand le manuscrit est retenu pour publication, d'en assurer la traduction soit en français. Les manuscrits sont soumis à l'appréciation de deux référés anonymes. Les propositions de corrections sont transmises à l'auteur par le Comité de rédaction.

### Recommandations générales

Les manuscrits doivent être adressés par mail à [autrepart@ird.fr](mailto:autrepart@ird.fr) ou par courrier à l'adresse de la rédaction. Ils doivent impérativement comporter : le nom de l'auteur ; une adresse précise pour la correspondance ; la discipline ; l'institution de rattachement et un numéro de téléphone.

### Présentation des manuscrits

Le titre est suivi des noms, prénoms, qualités, affiliations et adresses professionnelles du ou des auteurs. Les articles ne doivent pas excéder 50 000 signes (caractères + espaces) incluant : l'espace des figures (en moyenne 1 500 signes), les notes de bas de page, la bibliographie, un résumé (1 000 signes maximum), et des mots clés (10 maximum) en français et en anglais.

Le nombre maximum de notes infrapaginales est de 20.

### Illustrations

Les figures (cartes, graphiques et tableaux) sont présentées en noir et blanc, elles sont numérotées en continu et, dans la mesure du possible, elles sont présentées sous forme de fichiers informatiques (préciser le logiciel utilisé) si possible dans les formats Excel (tableaux), Illustrator (graphiques schémas, etc.), Photoshop (photographies, résolution à 300 dpi), à défaut dans les formats de fichier : tiff, eps. De manière générale, il est demandé que les figures soient fournies achevées et sous leur forme finale dès le premier envoi du manuscrit. Par ailleurs il ne faut pas oublier de faire figurer sur les cartes ou croquis géographiques : l'orientation géographique (Nord-Sud), l'échelle géographique, le titre de la carte, la légende éventuelle et la provenance des données de base (source).

### Bibliographie

Les appels bibliographiques apparaissent dans le texte entre crochets avec le nom de l'auteur en minuscules, l'année de parution et, dans le cas d'une citation, la page concernée. Exemple [Vidal, 1996, p. 72].

Ne pas inscrire les références bibliographiques en notes infrapaginales mais les regrouper en fin de manuscrit selon un classement alphabétique par noms d'auteurs en respectant la présentation suivante :

Muller S. [2009], « Les plantes à tubercules au Vanuatu », *Autrepart*, n° 50, p. 167-186.

Loriaux M. [2002], « Vieillir au Nord et au Sud : convergences ou divergences ? », in Gendreau F., Tabutin D. (dir.), *Jeunesses, vieillesse, démographies et sociétés*, Academia-Bruylant/L'Harmattan, p. 25-42.

Savignac E. [1996], *La Crise dans les ports*, Paris, La Documentation française, 200 p.

Walter J. [1978], « Le parc de M. Zola », *L'Œil*, n° 272, mars, p. 18-25.

Telisk L. H. [2006], « The Forgotten Drug War », *Council on foreign relations*, 6 avril 2006 : [http://www.cfr.org/publication/10373/#Online\\_Library\\_The\\_Forgotten](http://www.cfr.org/publication/10373/#Online_Library_The_Forgotten) (page consultée le 21 août).

---

## ABONNEMENTS ET VENTE :

Les abonnements sont annuels et commencent au premier numéro de l'année en cours

## TARIFS ABONNEMENT 2012 :

FRANCE 90 € (institutions) – 60 € (particuliers)

ÉTRANGER 101 € (institutions) – 71 € (particuliers)

## ABONNEMENTS ET VENTE AU NUMÉRO EN LIGNE :

Presses de Sciences Po  
117, boulevard Saint-Germain  
75006 Paris  
<http://www.pressesdesciencespo.fr>

## Diffusion / distribution CDE/SODIS

## COMMANDE D'ANCIENS NUMÉROS :

IRD - Diffusion  
32 avenue Henri Varagnat  
93143 Bondy cedex  
[diffusion@ird.fr](mailto:diffusion@ird.fr)

Sur la base de recherches empiriques récentes, ce numéro explore les multiples facettes de l'émancipation féminine dans les pays du Sud et la manière dont les processus émancipatoires se déploient selon les contextes de ces pays, marqués par de profondes mutations économiques, politiques et sociales.

De l'Algérie, à l'Argentine, au Brésil ou au Mexique en passant par le Bénin, le Burkina Faso ou le Sénégal, *Autrepart* analyse la capacité des femmes à faire face aux contraintes et à saisir les opportunités que ces transformations engendrent pour se libérer individuellement ou collectivement des structures oppressives qui perpétuent la domination selon le sexe, l'origine ethnique et la classe.

Si les auteurs restent prudents sur la portée des changements observés, ils constatent que le processus d'*empowerment* des femmes, même s'il demeure fragile, est bel et bien lancé, jetant les bases nécessaires à l'émergence d'une conscience féministe.

Éditrices scientifiques

**Agnès Adjamagbo, Anne-Emmanuèle Calvès**

- Agnès Adjamagbo, Anne-Emmanuèle Calvès

**L'émancipation féminine sous contrainte**

- Sylvie Bredeloup

**Mobilités spatiales des commerçantes africaines : une voie vers l'émancipation ?**

- Luis Lopez Aspeitia

**Les limites de l'émancipation : expériences ouvrières à la frontière Mexique-États-Unis**

- Isabelle Charpentier

**Les nouveaux habits du tabou de la virginité féminine en Algérie : œuvres et témoignages d'écrivaines algériennes et franco-algériennes d'expression française**

- Nathalie Mondain, Sara Randall, Alioune Diagne, Alice Elliot

**Les effets de l'émigration masculine sur les femmes et leur autonomie : entre maintien et transformation des rapports sociaux de sexe traditionnels au Sénégal**

- Béatrice Bertho

**Trajectoires et revendications féminines dans le règlement des différends conjugaux autour de deux études de cas en milieu mossi (Burkina Faso)**

- Katrin Langewiesche

**Émancipation et obéissance : religieuses catholiques au Burkina Faso durant un siècle**

- Maud Saint-Lary

**Quand le droit des femmes se dit à la mosquée : ethnographie des voies islamiques d'émancipation au Burkina Faso**

- Eric Komlavi Hahonou

**Pourquoi pas nous ? Statut social et « adultérité politique » des femmes gando au Bénin**

- Christine Verschuur

**Raccommodages de la pauvreté ou engagements féministes dans les quartiers populaires de San Cayetano et Gamboa en Amérique latine**

PRESSES DE SCIENCES PO

117, Boulevard Saint-Germain - 75006 PARIS

tél. : +33 (0)1 45 49 83 64

fax : +33 (0)1 45 49 83 34

Abonnements et vente au numéro :

<http://www.pressdesciencespo.fr>

CDE / SODIS

25€

ISBN 978-2-7246-3279-8

SODIS 729 275.0

Retrouvez la revue sur <http://www.cairn.info>