# CHAPITRE 5

# MULTIPLICITÉ DES FORMES CONJUGALES DANS L'AFRIQUE CONTEMPORAINE L'EXEMPLE DU BURKINA FASO

ANNE ATTANÉ

DE MULTIPLES MONOGRAPHIES ETHNOGRAPHIQUES se sont attachées à décrire les formes de mariage propres à certaines sociétés africaines<sup>1</sup>. D'autres travaux, moins nombreux, en ont proposé une analyse comparative (Aryee, 1999; Héritier, 1981; Parkin et Nyamwaya, 1987; Radcliffe-Brown et Forde, 1950) et ont pu mettre en évidence la récurrence de certaines

<sup>1.</sup> Voir, pour ne citer que quelques-unes des nombreuses références, Dacher et Lallemand, 1992; Henry, 1984-1985, 1994; Jonckers, 1987; Lallemand, 1977; Pageard, 1966, 1969; Pollet et Winter, 1971; Rondeau, 1994; Rouville, 1987; Vinel, 2005; Zinaba, 1985.

pratiques, par exemple celle du lévirat². Un mariage peut ainsi impliquer des obligations différentes et il sera d'ailleurs désigné par un terme vernaculaire précis qui qualifie chaque forme qu'il prend, par exemple selon les personnes qui décident de l'alliance ou selon les liens qui existent entre les deux familles. Une partie de la littérature anthropologique a eu tendance à présenter chaque type de mariage comme comprenant des obligations et des droits strictement définis, durablement établis et connus de tous. Pourtant, plusieurs études ethnographiques montrent que le projet d'alliance voit intervenir les membres de chacune des familles pour commenter et censurer l'attitude des futurs époux ou des personnes apparentées (Aryee, 1999; Attané, 2002, 2003; Cooper, 1997). La réalisation d'une union donne lieu à de nombreuses rencontres, discussions et négociations entre les familles, faisant ainsi du mariage une alliance qui est renégociée en permanence et souvent au-delà de l'union officielle.

Ce chapitre montre d'abord, à partir de l'exemple de la société mossi au Burkina Faso, que la diversité des formes matrimoniales est un phénomène ancien, antérieur à la colonisation, et que les unions par consentement mutuel ne sont pas dues seulement à la modernisation. Il est essentiel de s'attarder ensuite sur les changements plus récents, qui conduisent à la multiplication des formes de conjugalité et dont témoigne, par exemple, l'augmentation de l'union libre. Nos recherches de terrain mettent en évidence l'existence de formes de conjugalité que l'on peut qualifier d'«intermédiaires». Le mariage est ordinairement scellé dans les sociétés de la boucle du Niger par une série de cérémonies qui, ensemble, forment un cycle cérémoniel officialisant l'union des époux. Les exemples ethnographiques de dizaines de couples rencontrés en milieu urbain burkinabè mettent en évidence le fait que si le cycle cérémoniel n'est pas accompli dans son ensemble, la vie conjugale reste néanmoins possible, mais l'insertion des partenaires dans la famille alliée peut être fragilisée et les relations de couple peuvent s'en trouver modifiées. Ces formes conjugales intermédiaires, qui semblent se multiplier en milieu urbain, sont souvent considérées comme des formes d'union libre. L'augmentation de ces formes conjugales dites libres ou consensuelles est généralement interprétée comme un effet conjoint de la précarisation économique, de l'augmentation généralisée des prestations matrimoniales et du relâchement de l'autorité des aînés sociaux sur leurs cadets (Aryee, 1999). Ces formes conjugales intermédiaires sont les conséquences

<sup>2.</sup> Le lévirat désigne l'obligation faite au frère réel ou classificatoire d'un homme décédé d'épouser sa ou ses veuves. Le lévirat est une pratique largement répandue en Afrique de l'Ouest, tout en ayant des conditions de réalisation diverses: il peut être imposé, prescrit, recommandé ou laissé au choix de la veuve. Bien des exemples montrent que le lévirat prend des visages différents selon les sociétés mais aussi dans une même société selon les femmes (Attané, 2003; Gessain et Desgrées du Loû, 1998). Le contexte relationnel au sein de la grande famille détermine la réalisation effective d'un lévirat.

de mutations profondes des relations de couple et des relations d'alliance et de filiation dans l'Afrique de l'Ouest contemporaine, donnant ainsi à voir les transformations des relations de genre et des relations intergénérationnelles.

### LA DIVERSITÉ DES FORMES D'ALLIANCE MATRIMONIALE

Classiquement, la littérature anthropologique africaniste distingue les formes de mariage contraintes par les aînés sociaux des formes de mariage dites par consentement mutuel. Les anthropologues qui ont étudié la société mossi (Capron et Kohler, 1975 ; Lallemand, 1977 ; Laurent, 1996) présentent les mariages librement consentis comme un phénomène récent. Or les données recueillies sur trois générations – auprès de familles musulmanes comme catholiques – nuancent ce constat et montrent que le mariage par consentement mutuel n'est pas seulement un effet de la modernisation (Attané, 2003, 2008). Avant de qualifier un mariage de forcé ou de librement consenti, il est nécessaire de l'analyser du point de vue masculin et féminin. L'existence de la polygamie induit de fait une nette disparité entre les hommes et les femmes (Fainzang et Journet, 1988). Un homme peut se voir imposer une épouse puis être à l'initiative d'une autre union. De son côté, une femme peut connaître plusieurs unions successives et choisir au moins l'un de ses conjoints.

À l'image de la littérature anthropologique, nos recherches menées entre 1994 et 2007 montrent que plusieurs formes de mariage se côtoient dans la société mossi<sup>3</sup>. Le mariage par don revêt deux formes: le mariage *yelsomde* (bienfaits) ou le mariage *belôngo* (mariage au moyen de cadeaux). On observe également le mariage à la suite d'une fuite, le mariage *pug-tekrim-tekre* (l'échange de femmes) et enfin le mariage *lebsroogo* (le mariage avec « une femme de la maison de la femme »). Deux types de pratiques matrimoniales, le mariage dit *pug-siure* et le lévirat, sont présentées par la littérature anthropologique comme des formes de mariage à part entière. En fait, le mariage dit *pug-siure*<sup>4</sup> est une pratique qui témoigne de l'importance de la filiation en ligne maternelle et la réaffirme, et non un mariage en tant que tel. Le lévirat constitue davantage

<sup>3.</sup> Les données ethnographiques proviennent des recherches que je mène depuis dix ans au Burkina Faso. Elles sont issues de ma recherche doctorale menée entre 1996 et 2003 sur les transformations des rapports sociaux entre les sexes, les âges et les générations dans la cinquième ville du Burkina Faso, Ouahigouya, et dans sa région. Ces relations ont été appréhendées à travers les mutations des cérémonies familiales, telles que le baptême, le mariage et les funérailles, en milieu mossi dans un contexte de pluralité religieuse (animisme, islam et catholicisme). Ces recherches ont été prolongées par un travail postdoctoral mené depuis 2006 sur les contraintes relationnelles des femmes vivant avec le VIH (ANRS 12123) dans trois villes du Burkina Faso: Ouagadougou, Ouahigouya et Yako. Cette étude est coordonnée à Ouagadougou par Fatoumata Ouattara (IRD), et est le fruit d'une collaboration entre le GRIL et l'UMR 912 (IRD – INSERM – U2).

<sup>4.</sup> Le mariage dit pug-siure est désigné dans la littérature par les acteurs locaux par le terme rungu.

le prolongement d'une alliance qu'un mariage proprement dit. Toutes ces pratiques matrimoniales coexistent dans la société mossi contemporaine (Attané, 2008). Ces mariages peuvent être soit imposés aux conjoints par les aînés de leurs familles respectives, soit faire l'objet d'un consentement des conjoints, consentement complet ou accord de seulement l'un des deux. Ainsi, aujourd'hui, à l'image des sociétés d'Afrique de l'Ouest, il existe en milieu mossi au Burkina Faso de multiples formes de mariage: mariages contraints par les aînés, mariages arrangés mais consentis par les cadets, mariages d'inclination favorisés par les familles, mariages imposés par les cadets à leur famille.

Les hommes et les femmes au sein d'une même famille peuvent donc connaître un destin matrimonial différent. Un individu, homme ou femme, peut se voir imposer au cours de sa vie une union par des membres de sa famille puis être à l'initiative d'une autre. Contrairement aux discours véhiculés localement, les mariages guidés par un choix amoureux<sup>5</sup> ne sont pas l'apanage des jeunes générations. En effet, les relations conjugales reposant sur le seul choix des conjoints existaient durant la période précoloniale et ne constituaient pas des cas exceptionnels. La plupart des témoignages des descendants d'hommes polygames montrent que leurs pères ou leurs grands-pères ont, dans les années 1920, généralement enlevé une femme de leur choix et fui avec elle vers les pays côtiers afin de pouvoir vivre à ses côtés. Quelques années suivant cette fuite, et après la naissance de plusieurs enfants, ils ont cherché à faire accepter leur union de fait par leurs familles respectives. Ce mariage par fuite a existé et existe encore dans de nombreuses sociétés sahéliennes. Dans ce cas, l'union que l'on peut qualifier de libre – était relativement transitoire sous cette forme, alors qu'aujourd'hui, l'union libre est susceptible de revêtir un caractère durable et de constituer une forme conjugale à part entière.

# L'UNION LIBRE, ÉTAT TRANSITOIRE OU DURABLE?

Comme nous l'avons souligné, le mariage dit «par fuite » a existé dans de nombreuses sociétés d'Afrique de l'Ouest, et ce, dès l'époque précoloniale. C'est le cas chez les Moba-Gurma du Nord-Togo (Pilon, 2000) et chez les Minyanka du Mali, où le jeune homme s'assure toujours du consentement de la jeune fille avant de l'aider à fuir (Jonckers, 1987). La forte mobilité des femmes dans la société Bwa de l'actuel Burkina Faso s'explique aussi par un nombre élevé d'évasions

<sup>5.</sup> L'amour étant un sentiment éminemment subjectif, je parle de choix amoureux ou de réalisation d'un désir chaque fois que les acteurs l'ont exprimé de cette manière, en se disant eux-mêmes « amoureux ».

féminines (Retel-Laurentin, 1979). En pays soninké, le mariage par enlèvement est un type institué et permet notamment de ne pas verser de compensation matrimoniale (Pollet et Winter, 1971).

Le mariage par fuite semble s'être amplifié dès l'implantation du régime colonial et perdure encore aujourd'hui. Plusieurs des récits recueillis au Burkina relatent des mariages qui ont été conclus aux alentours de 1920 à l'issue de la fuite d'une femme. Deux jeunes gens s'éprennent l'un de l'autre, la fille est promise en mariage à un autre homme par ses parents. Le jeune amant, apprenant la nouvelle, ne peut s'y résigner et recourt à l'aide d'amis pour préparer l'enlèvement de la jeune femme. Les parents de la jeune fille n'acceptent cette liaison qu'après une grossesse. Le mariage vient alors régulariser une union de fait. Ainsi, la fuite des amants apparaît bel et bien comme une forme ancienne d'union libre, mais cette union libre devait être nécessairement temporaire, la naissance d'enfants permettant au couple d'organiser finalement, parfois après de longues années, une union dite «légitime», comme en témoigne l'exemple suivant.

Souleymane a 75 ans aujourd'hui. Fils aîné d'un segment de lignage, il exerce une forte autorité sur tous les membres cadets de sa famille. Son pouvoir économique ainsi que sa capacité à mobiliser des réseaux sociaux importants, à la fois du fait de son origine familiale (son père étant un ancien combattant reconnu) et de son statut politique\*, confortent sa place parmi les aînés sociaux. Né en 1932, premier fils de son père, il décide en 1960, alors cadet social encore célibataire, de fuir à Dakar avec sa petite amie. De Dakar, il envoie chaque année un cadeau à la famille de la femme afin de demander pardon. Leur mariage est accepté par la famille de la femme au bout de six ans, lorsqu'ils rentrent à Ouahigouya avec deux enfants.

\* Il soutient le RDA depuis plus de trente ans et est aujourd'hui le secrétaire général du parti au Yatenga. Il occupe également une place importante dans le comité de jumelage entre la ville de Vence et de Ouahiqouya.

L'ensemble des récits recueillis montre que la femme est toujours consentante lors de ces fuites. Trois raisons principales poussent une femme à fuir : une insatisfaction profonde dans sa vie conjugale, le désir de rejoindre un autre homme ou le refus d'une jeune fille qui se sait promise. Dans le premier cas, la femme prend seule l'initiative de sa fuite. Dans le deuxième, elle rejoint l'homme désiré qui organise avec elle leur départ. Enfin, dans le troisième cas, elle prend parfois seule l'initiative de cette fuite, mais le plus souvent elle se met d'accord avec l'homme aimé sur un lieu de rendez-vous et sur la ruse à employer, puis le couple fuit avec l'aide d'un ami de l'amant (Lallemand, 1977). La possibilité de fuir permet à terme au couple la reconnaissance de son choix.

La femme prend seule l'initiative de son départ si elle souffre de sa relation conjugale et de l'attitude de son époux vis-à-vis d'elle ou des siens. Dans ce cas, elle cherche, le plus souvent, à échapper à un ensemble de relations problématiques avec ses coépouses, sa belle-mère, les femmes des concessions voisines, etc. Elle décidera par exemple de se réfugier chez une tante paternelle dans un village à proximité, et ce, afin de signifier publiquement ses insatisfactions à son mari. Un homme dont l'épouse s'échappe de la concession conjugale en conçoit de la honte et est l'objet de moqueries de la part de son entourage.

Les villageoises qui refusent le choix de leurs parents n'ont comme possibilité que la fuite. Ces derniers n'hésitent pas à invoquer la volonté des ancêtres du lignage afin d'imposer leurs décisions et menacent de sanctions magiques. Ainsi, toute maladie ou tout décès des enfants d'un couple fuyard est interprété comme une sanction magique des ancêtres envers ceux qui ont transgressé la règle d'obéissance à la génération antérieure. Pour qu'une jeune fille échappe à la décision des aînés, elle doit rencontrer un jeune homme prêt à affronter une condamnation sociale semblable et elle devient largement dépendante de l'homme aimé. Les conséquences sociales peuvent être encore aujourd'hui très importantes et difficiles, mais si le couple parvient à traverser les quelques années nécessaires à la reconnaissance officielle de leur union par les aînés de leurs familles respectives, il réussira à imposer son choix.

Certains auteurs interprètent la fuite comme le signe le plus manifeste de la désagrégation du mariage dit traditionnel (Capron et Kohler, 1975 ; Laurent, 1996). Elle est, pour eux, la marque la plus patente des coups portés à l'autorité des aînés. Tout en reconnaissant que la fuite est un phénomène ancien, ces auteurs considèrent, comme les acteurs locaux, qu'elle se généralise. La plus grande mobilité des épouses – permise en particulier par la possibilité de s'échapper de la cour de l'époux – est le signe du déclin de l'autorité des aînés:

La désintégration du mariage traditionnel se manifeste non par son abandon, non par la suppression de certaines de ses étapes, ou leur raccourcissement, mais surtout par la mobilité conjugale de ses individus, des femmes particulièrement. Elle est vraisemblablement facilitée par l'absence de système dotal. (Lallemand, 1977, p. 188)

Autrement dit, la mobilité des femmes serait une des marques les plus nettes de la désagrégation des échanges matrimoniaux.

Pourtant, la mobilité des femmes en Afrique de l'Ouest est un fait ancien et fréquent dans de nombreuses sociétés (Retel-Laurentin, 1979). Elle a souvent été interprétée comme une compensation au manque d'autonomie des épouses dans leur premier choix matrimonial (Dial, 2008). Autonomie relative que l'existence de la polygynie accorde, en revanche, aux hommes qui choisissent généralement au moins une de leurs épouses. L'existence ancienne de la fuite empêche

d'interpréter sa diffusion comme le signe d'un démantèlement du système matrimonial. Dans les familles auprès desquelles nous avons recueilli les conditions d'alliance sur trois générations, on observe que les hommes polygames qui se sont vu imposer une femme ont tous épousé, parallèlement, une femme qu'ils ont aidée à fuir ou qui avait fui elle-même un premier mari. Dans l'histoire matrimoniale de ces familles, il n'y a plus de fuite à partir de 1970. La dernière génération d'hommes, ceux âgés d'une trentaine d'années, n'a pas eu besoin de fuir pour imposer son choix. Les mariages d'inclination sont devenus possibles sans avoir nécessairement recours à l'évasion. Cela révèle des tendances fortes: le mariage conclu à l'issue d'une fuite permet de désobéir au souhait des aînés sociaux tout en n'altérant pas la norme. La fuite est, à notre sens, le signe de la vigueur d'un système matrimonial dirigé par les aînés sociaux. Aujourd'hui, le fait qu'il existe d'autres moyens que la fuite pour épouser la femme ou l'homme de son choix met en évidence les mutations profondes de ce système<sup>6</sup>.

La fuite rend également possible l'officialisation d'une séparation. Elle paraît d'ailleurs plus représentée que le divorce. La fuite indique plutôt l'efficacité de l'autorité des aînés sur leurs cadets que sa diminution. Voici par exemple le récit du dénouement d'un des mariages d'un instituteur, à la retraite au moment de son témoignage, qu'il a livré en français. Issu d'une famille royale, il a été contraint par son grand-père paternel d'épouser en 1960, en premières noces, une jeune villageoise.

Ils sont allés faire le mariage avec je ne sais combien de pagnes et on me l'a amenée et quand elle est venue, il y avait toujours des problèmes parce que j'aimais une autre fille. Néanmoins, j'ai accepté la femme, nous avons eu un premier enfant en 1961 qui est décédé deux mois après et après elle a eu un autre enfant. Un jour, elle m'a demandé la permission d'aller rendre visite à ses parents. Elle est partie en 1964 et j'ai refusé d'aller la chercher, donc pour cette première femme, c'est resté comme ça, elle s'est mariée ailleurs. (Amadé Touré, Ouahigouya, novembre 1995)

# **QUAND L'UNION LIBRE S'ÉTERNISE...**

En milieu urbain burkinabè, les couples vivant maritalement sont de plus en plus nombreux. Même si la norme reste le mariage, l'union libre s'impose de plus en plus comme une forme conjugale à part entière. Ainsi, en 2003, 9 % des femmes de 15 à 49 ans vivent en union dite «consensuelle» (Institut national

<sup>6.</sup> Sur les transformations des relations intergénérationnelles et leurs implications sur le système matrimonial, voir Attané (2008) et Dial (2008).

de la statistique et de la démographie [INSD] et ORC Macro, 2004)<sup>7</sup>. Ce phénomène – déploré par les uns, accepté timidement par les autres – est souvent présenté comme un effet direct et récent de la modernité. Pourtant cette pratique, même exercée de façon marginale, existe en milieu mossi depuis au moins les années 1950. Ainsi, on peut lire sous la plume de Robert Pageard (1969), dans un chapitre intitulé « Nouvelles préoccupations », cette remarque non exempte de jugement de valeur :

La liberté nouvelle dont jouissent les jeunes filles comporte des dangers car elle est contemporaine d'un renouveau de l'égoïsme masculin. De plus en plus, la préoccupation majeure du père est de marier sa fille à l'homme qui a su lui plaire, d'éviter à la famille la honte du concubinage, voire celle du «bâtard» car l'union libre a la préférence de nombreux jeunes hommes. Une crise morale se développe. (Pageard, 1969, p. 188)

S'il reste quantitativement minoritaire, le choix de vivre maritalement a tendance à se banaliser dans les villes du Burkina, alors qu'il reste exceptionnel dans les villages. Il n'est pas réellement perçu comme une transgression violente à la règle. Parmi les jeunes urbains de 20 à 35 ans, la vie en union libre se présente peu à peu comme l'un des choix possibles, à condition qu'elle reste temporaire. Pour un ensemble de raisons, il est toutefois fréquent de voir ce type d'union se prolonger sur plusieurs années. Au fil du temps, les pressions des deux familles et des amis sont plus fortes afin de pousser le couple à célébrer un mariage. Pour les intéressés, homme comme femme, le mariage reste ainsi un objectif. Les conditions matérielles des jeunes gens, leur niveau d'instruction ainsi que leurs relations avec leurs familles respectives déterminent leur marge de manœuvre. Si vivre en union libre au Burkina Faso pouvait, il y a encore une quinzaine d'années, faire l'objet de vives condamnations de l'entourage, cette désapprobation n'est plus aujourd'hui un obstacle à l'installation du couple, qui doit seulement faire face à des remarques répétées des proches.

Toutefois, la vie en union libre est toujours vécue de manière beaucoup plus problématique pour la femme et pour les parents de cette dernière, pour qui elle est généralement subie. Les raisons qui conduisent un couple à vivre maritalement ne sont pas tout à fait identiques pour les femmes et pour les hommes. Pour les jeunes femmes, il s'agit souvent d'échapper à l'autorité jugée trop pesante d'un père ou d'un frère aîné, ou encore de s'éloigner de relations souvent problématiques dans les grandes familles polygames. Par le biais d'une union de ce type, une femme peut parfois accéder à une relative autonomie

<sup>7.</sup> Au Burkina Faso, en 2003, 77% des femmes en âge de procéer vivent en union: 69% sont mariées, 9% en union consensuelle. Le célibat concerne 19% des femmes et la proportion des femmes en rupture d'union est de 4% (2% des femmes sont veuves, 1% séparées et moins de 1% divorcées) (INSD et ORC Macro, 2004).

financière et à de meilleures conditions matérielles d'existence. En allant vivre aux côtés d'un jeune homme, la plupart des jeunes femmes entendent également donner à celui-ci un gage de la sincérité de leurs sentiments à son égard et l'inciter ainsi à ne plus avoir peur à s'engager dans un mariage.

La position des jeunes hommes est différente. La précarité économique qu'ils subissent est la principale raison qui les pousse à retarder un mariage (Antoine, Razafindrakoto et Roubaud, 2001). Ne sachant pas s'ils vont être capables d'assumer la prise en charge d'une épouse et d'enfants, les hommes tentent de repousser la réalisation d'un mariage qui les engage durablement vis-à-vis d'une femme, mais aussi vis-à-vis des parents de cette dernière. Pour autant, ils ne refusent pas nécessairement de mener une relation durable avec une jeune fille, relation qui peu à peu se transforme en vie sous le même toit. La jeune fille, de son côté, accepte cette situation pour peu qu'elle soit attachée affectivement à cet homme et que celui-ci assume un certain nombre d'obligations financières vis-à-vis d'elle: paiement de sa scolarité, soutien financier quotidien pour l'achat de nourriture, paiement de l'essence pour ses déplacements, prise en charge de ses coiffures et de l'achat de ses tenues, menus cadeaux (téléphone portable en particulier), soutien monétaire lorsqu'elle ou l'un de ses parents est malade, etc.

La vie en union libre constitue ainsi tout au moins une possibilité d'accéder à une relative autonomie. Pour un homme, cette autonomie s'avère plus importante: ne pas être marié officiellement lui donne plus facilement la possibilité de se dédouaner de ses obligations vis-à-vis de sa compagne et des parents de cette dernière. Aussi, l'extension de l'union libre généralise une forme conjugale qui minore grandement l'importance des relations d'alliance. Elle constitue le meilleur exemple des changements profonds qui affectent la relation d'alliance. Le souhait d'accéder au mariage légitime est plus présent chez les femmes que chez les hommes. En effet, le mariage offre une certaine protection à l'épouse vis-à-vis des autres femmes que son compagnon pourrait rencontrer. Dans un contexte où la polygamie est reconnue et répandue, un homme peut décider d'entretenir parallèlement plusieurs relations, chacune d'entre elles pouvant déboucher sur un mariage. Les pressions de la femme et des deux familles conduisent alors le couple à célébrer au moins les premières étapes des cérémonies du mariage, c'est-à-dire les salutations officielles aux aînés masculins et féminins du lignage de la femme, salutations qui doivent conduire à la cérémonie officielle de fiançailles (puq-siure en pays mossi). Le couple entame ainsi officiellement un processus d'entrée en union. C'est lorsque ce processus d'entrée en union n'est pas conduit à son terme que les conjoints vivent dans une forme conjugale intermédiaire, qui n'est ni l'union libre, ni un mariage reconnu par tous et toutes de manière unanime.

# LE CYCLE CÉRÉMONIEL: UN PROCESSUS D'ENTRÉE EN UNION

La célébration d'un mariage en Afrique de l'Ouest constitue un long processus jalonné de plusieurs cérémonies et connaît un rituel adaptable qui implique de multiples protagonistes (tantes paternelles, oncles maternels, amis des époux, etc.). En pays mossi, le laps de temps entre la promesse d'une union et sa résolution a eu tendance à diminuer entre le début du xxe siècle et aujourd'hui. Plusieurs années pouvaient autrefois séparer la promesse du don d'une fille en mariage de la vie en couple effective des conjoints. Les cérémonies sont maintenant davantage rapprochées dans le temps et certaines ont même disparu. Le déroulement des cérémonies du mariage est à la fois lié aux modalités de choix du conjoint, à la confession de chacun des époux, au statut social des intéressés ou de leurs parents, ainsi qu'aux ambitions sociales ou politiques de ces derniers.

Les étapes qui jalonnent le processus de célébration d'un mariage semblent avoir connu des transformations. Une cérémonie n'est pas remplacée par une autre: il y a plutôt coexistence de différentes cérémonies dans une même société à une même époque. Un couple peut célébrer plusieurs cérémonies pour marquer son union (pug-siure ou « fiançailles », mariage musulman et mariage à la mairie, par exemple). Quelques couples évitent les étapes dites traditionnelles, comme le pug-siure ou le pug-muere (« le repas de la femme »), en offrant les dons qu'elles requièrent sans pour autant les célébrer. Mais offrir les dons nécessaires au déroulement d'une étape permet, avec l'assentiment de tous, d'établir les premiers liens d'alliance entre les familles de chacun des futurs conjoints sans que cette étape réalisée par le seul don matériel puisse être remise en cause par quiconque. En d'autres termes, dans une telle situation, la circulation du bien matériel (noix de colas, argent, etc.) même hors du cadre rituel permet de tisser les premiers fils de l'alliance que les autres étapes du rituel doivent venir conforter.

Les étapes cérémonielles mossi (pug-siure et zu-kokre ou « présentation aux ancêtres<sup>8</sup> ») demandent l'intervention des ancêtres, les rites musulmans invoquent eux les bénédictions et la protection divine et, pour les catholiques, le mariage est un sacrement de Dieu qui requiert l'intervention divine. La coexistence des trois religions a entraîné, par leur influence mutuelle, des modifications aux dispositifs rituels et aux symboliques mises en œuvre. Par exemple, le mariage musulman a donné lieu à une cérémonie à la mosquée<sup>9</sup>, le mariage

<sup>8.</sup> Littéralement zu-kokre, de zugu, «tête», et kokre, «couper»; «koke zugu: raser en rond le tour de la tête» (Alexandre, 1953, p. 189). Ce rite est une présentation de la future mariée aux ancêtres de son patrilignage. Dans le texte, je traduis systématiquement le terme de zu-kokre par «présentation aux ancêtres».

<sup>9.</sup> Cette pratique n'existe pas dans les pays musulmans d'Afrique du Nord. L'invention de cette tradition peut s'expliquer par l'influence des rituels chrétiens du mariage qui sont, eux, célébrés dans les lieux de culte (temple ou église).

catholique a influencé le mariage à la mairie. Parallèlement, les dons entre les familles qui s'unissent ont peu à peu subi une forte augmentation. De nouvelles pratiques oblatives apparaissent, comme le fait d'offrir à la nouvelle mariée une valise emplie de pagnes, de paires de chaussures, etc. Cette habitude, nouvelle en milieu mossi, se retrouve dans d'autres régions d'Afrique de l'Ouest<sup>10</sup>. Le contenu de cette valise est annoncé publiquement et est l'objet de surenchère d'un mariage à l'autre. Le gonflement du volume de ces échanges met en évidence des enjeux centraux des sociétés contemporaines ouest-africaines: il révèle la concurrence entre les individus et les groupes familiaux et réoriente les obligations d'entraide au sein des segments de lignage.

L'ancienne cérémonie du mariage s'est transformée de façon plus ou moins rapide selon les villages et selon les milieux socioéconomiques. Certaines étapes ont aujourd'hui quasiment disparu, comme le *zu-kokre*; d'autres demeurent, mais leur contenu a largement évolué, tel le *pug-siure*. Le tableau 5.1 présente de manière relativement simplifiée les multiples étapes de la cérémonie du mariage, autrefois puis de nos jours, étapes qui se déroulent quelle que soit la forme de mariage considérée (mariage par don, mariage par échange de femme, mariage à l'initiative des conjoints, etc.). Dans le cadre d'un lévirat, aucune de ces étapes n'a lieu, ce qui témoigne du fait que cette pratique vise à prolonger une alliance existante entre deux segments de lignage et non à en créer une. Ce schéma ne concerne pas, non plus les mariages réalisés à l'issue d'une fuite et régularisés après une série de dons répétés du mari à ses beaux-parents. Lorsque ces derniers ne refusent plus les dons, ils signifient par là qu'ils commencent à accepter l'union.

<sup>10.</sup> Cette habitude serait, selon les interlocuteurs locaux, originaire du Mali voisin et liée à l'islam. Pourtant, la valise est aussi offerte à la mariée catholique. Cette pratique existe également au Niger, où elle a d'abord été le fait des populations urbaines.

# TABLEAU 5.1.

# Étapes de la cérémonie du mariage

#### Modalités anciennes

# Modalités contemporaines

# I Les «salutations en vue d'avoir une épouse » ou pug-pusum

La famille désireuse de recevoir une épouse envoie régulièrement au moins deux à trois hommes saluer les aînés du segment de lignage dont ils pensent pouvoir en recevoir une. Chaque salutation comprend des cadeaux même modestes pour les « mamans » classificatoires de la fille.

# Il La « cérémonie des fiançailles » ou pug-siure

C'est la promesse officielle de don d'une femme à une famille amie. Dès cette annonce, la jeune fille est considérée comme l'épouse de cette famille même si elle reste vivre chez ses parents quelques années. Seuls les hommes participent à cette cérémonie. À partir de ce moment, toute fuite de la jeune fille est considérée comme une rupture potentielle de l'alliance.

Les aînés masculins de la famille de la fille dirigent le rituel. Cela explique l'empressement de sa famille à la retrouver si la jeune fille refuse l'union et à décider de fuir, dans ce cas ils n'hésitent pas à la conduire même de force chez son époux et à faire en sorte qu'elle y reste. Le puq-siure a lieu alors que la jeune fille n'est qu'une fillette, sans qu'elle en soit tenue informée et le plus souvent sans la présence du futur époux. Seuls les responsables masculins de la famille qui reçoit officiellement la jeune fille en mariage sont présents lors de la cérémonie. Personne ne sait lequel des membres masculins va devenir son mari.

Dans les familles catholiques se déroulent les cérémonies de fiançailles, ou *pua-siure* selon le rituel animiste.

Dans les familles musulmanes, l'imam et les marabouts dirigent le rituel du *puq-siure*.

Dans le cas d'un mariage arrangé, il peut comporter les mêmes obligations qu'autrefois (méconnaissance de l'époux, seuls les aînés masculins de la famille du futur époux sont présents, etc.).

Dans le cas d'un mariage d'inclination, le mari peut être présent et, si le mariage n'a finalement pas lieu, les parents ne forcent pas leur fille.

#### III Le zu-kokre

C'est la présentation de la jeune fille aux ancêtres de son lignage. Elle se fait raser la tête.

- a. Le zu-kokre n'est effectué aujourd'hui que pour les filles qui sont destinées à des chefs.
- b. Cérémonie à la mairie facultative dans les familles musulmanes, mais obligatoire pour les mariages catholiques.
- c. Mariage à la mosquée ou mariage à l'église.

# TABLEAU 5.1. (suite)

# Modalités anciennes

# Modalités contemporaines

#### IV Le pug-pegre

Désigne « l'amenée de la mariée » dans la famille de son époux. Ritualisé, ce moment associe des instants solennels à d'autres festifs (danses, joutes verbales).

Aujourd'hui, cette conduite de la mariée est marquée par le **don de la valise.** 

### V Le pug-muere

C'est le repas cérémoniel chez les parents de l'époux auquel sont conviées les personnes apparentées à la mariée. Il a lieu le lendemain de l'arrivée de la mariée.

Il donne aujourd'hui lieu à des pratiques ostentatoires.

# VI Le départ de la tante

A lieu le matin du troisième jour après la première relation sexuelle des époux.

#### VII La réclusion ritualisée

La mariée vit dans la chambre de la mère de son mari et, au bout de quelques semaines, prépare une évasion rituelle. Dans les familles musulmanes, la réclusion de la femme dans la chambre de la mère de son mari pendant sept jours s'achève par le *pug-pam-pekre*, pendant lequel toutes ses amies et ses parentes encore célibataires se rassemblent afin de laver du linge. La jeune épouse nettoie les vêtements de son mari, alors que les autres jeunes filles lavent ceux des amis du mari.

#### VIII Le début de la vie commune

La nouvelle épouse vit plusieurs mois dans la maison de la mère de son mari avant d'obtenir sa propre maison.

La nouvelle épouse vit plusieurs mois dans la maison de la mère de son mari avant d'obtenir sa propre maison, dans le cas soit des familles considérées comme traditionalistes et principalement au village, soit des familles modestes, soit d'un époux n'est luimême pas en situation d'installer le couple dans un logement autonome. Dans la cour familiale de l'époux, la mariée a sa propre chambre ou habite directement, à l'issue de la fête, dans la chambre de son mari.

### IX L'évasion ritualisée au bout de quelques semaines

#### X Le « panier de la mariée » ou peogo

Trois à douze mois après le mariage, les «mamans» classificatoires de la jeune épouse apportent un panier contenant un ensemble de cadeaux faits par sa famille. La famille de l'époux doit accueillir dignement les visiteuses.

À partir de ce modèle type, aujourd'hui comme hier, les célébrations du mariage diffèrent selon le statut des époux et de leur famille et selon le contexte de l'alliance. Par exemple, si la jeune épouse a donné naissance à un enfant avant son mariage, la cérémonie de fiançailles ou *pug-siure* n'a pas lieu. Aujourd'hui, les cérémonies religieuses (à la mosquée ou à l'église) se poursuivent par la conduite de la mariée, puis par un repas offert à la famille de la mariée (*pug-muere*) auquel succède le départ de la tante. Le *pug-pam-pekre* (lessive de la nouvelle femme) n'a pas systématiquement lieu et il concerne uniquement les premières noces d'une épouse musulmane. À ce schéma chronologique, il convient d'ajouter le mariage à la mairie, qui doit obligatoirement avoir lieu avant la célébration religieuse catholique alors qu'il demeure facultatif pour un couple musulman. En effet, dans le cas d'un couple musulman, le choix du mariage à la mairie incombe directement au couple lui-même.

Aujourd'hui, les Mossi utilisent un mot bambara, *furi*, qui signifie « attachement », pour désigner le mariage, ou plus exactement, les quelques jours qui séparent la célébration à la mosquée ou à l'église du retour de la tante de la mariée chez les siens, c'est-à-dire les étapes absolument requises à la conclusion d'une union reconnue comme telle. La cérémonie de mariage qui suit la règle débute par les « salutations en vue d'obtenir une femme » (*pug-pusum*): le mari envoie deux ou trois hommes saluer régulièrement le père et la mère de la mariée ainsi que l'aîné masculin de son segment de lignage. Aujourd'hui, il y a au moins trois salutations différentes. Chaque fois, le mari, réel ou classificatoire<sup>11</sup>, fait des dons de sommes d'argent plus ou moins importantes selon ses moyens. Une partie de l'argent offert aux « mamans » de la mariée est consacrée à l'achat des plats que les parents de la mariée donnent à leur fille le jour de son départ chez son époux, et une autre à la constitution du panier de la mariée qui lui est remis après son mariage.

Dans le cas d'un mariage laissé à l'initiative des époux, les salutations (pug-pusum) sont aujourd'hui plus rapprochées dans le temps et de plus en plus considérées comme des formalités incontournables mais contraignantes. Elles nécessitent, comme la cérémonie du pug-siure, de se rendre dans le village dont la fille est originaire. Les jeunes citadins les perçoivent même comme des contraintes ennuyeuses, voire des archaïsmes. C'est en particulier le cas de ceux qui, implantés anciennement en ville et autonomes financièrement, ont des relations distendues avec leur village d'origine et avec la grande parenté. Toutefois, tout en étant jugé contraignant, le pug-pusum constitue aujourd'hui un moyen pour les jeunes de vivre maritalement sans avoir célébré le pug-siure. Pour certains jeunes hommes, faire le pug-pusum constitue un moyen de vivre

<sup>11.</sup> Dans le cas d'un mariage imposé par les aînés sociaux, ce sont les aînés masculins du segment de lignage qui font les dons au nom du mari.

maritalement avec la femme désirée sans même songer à célébrer une cérémonie de mariage dans sa totalité. C'est alors un moyen « d'avoir le monopole de la fille » et de chasser tout concurrent potentiel.

La dernière salutation faisant partie du *pug-pusum* est celle où les parents de la fille fixent la date du *pug-siure*, la promesse officielle de l'union. Les couples vivant maritalement se voient généralement pressés par leur entourage d'accomplir au moins ces deux premières étapes du processus matrimonial. Ces couples passent alors d'un statut de concubins à un statut de «presque mari et femme » en quittant leur vie hors mariage pour une forme conjugale intermédiaire qui est perçue comme une «ébauche de mariage ». Aujourd'hui, les jeunes hommes et les jeunes femmes nés dans les années 1980 parlent de «faire son PPS » pour qualifier la cérémonie de présentation à la famille de la fille ou encore la cérémonie de fiançailles. Ils reprennent ainsi – quelle que soit leur origine ethnique et leur langue maternelle – l'abréviation issue du moore de *pug-pusum*, qu'on peut traduire littéralement par «salutations en vue du mariage ». Certains couples arrêtent le processus d'officialisation de l'union conjugale à cette cérémonie de «PPS» considérée comme des fiançailles.

À l'inverse, il est également possible de voir certains couples célébrer successivement les cérémonies musulmanes puis chrétiennes du mariage, s'assurant ainsi d'un surcroît de légitimité. C'est par exemple le cas lorsque les conjoints n'appartiennent pas à la même confession, la famille de l'un étant de «tradition catholique», celle de l'autre de «tradition musulmane». De la même manière, si le couple, contrairement aux «traditions familiales» respectives, s'est nouvellement converti au protestantisme évangélique, il peut décider de célébrer le rite musulman «pour faire plaisir à la famille», puis célébrer un mariage à la mairie et enfin, quelques mois plus tard, décider d'être uni par le pasteur. Dans tous les cas, le degré d'accomplissement des étapes cérémonielles constitue un processus de légitimation sociale de l'union. Cependant, l'union n'est pas alors perçue avec la même légitimité ni par chacun des membres du couple ni par son entourage familial ou amical.

# **«ON EST MARIÉS, MAIS PAS TOTALEMENT!»**

Dans les contextes urbains contemporains, les couples rencontrés se déclarent ordinairement mari et femme. Toutefois, au fil des discussions, parfois après plusieurs entretiens, il n'est pas rare d'apprendre qu'un certain nombre d'entre eux se considèrent certes mari et femme et se présentent comme tels

«mais pas totalement», et ce, tout en vivant ensemble, parfois depuis plusieurs années, et en ayant des enfants. Ils sont dans une forme matrimoniale intermédiaire. Cette situation semble fragiliser particulièrement les épouses.

Voici l'exemple d'Aminata et de Mohamed qui vivent ensemble depuis près de guinze ans à Ouahigouya dans la cour personnelle de ce dernier et gui ont une petite fille de sept ans. Lui est âgé de 39 ans et est petit transporteur, elle a 30 ans et est institutrice. L'ensemble des membres de leurs familles respectives les considère bien comme mari et femme, pourtant Aminata perçoit sa situation conjugale comme souffrant d'une réelle carence. Lorsque nous les rencontrons l'un et l'autre en 1995, ils vivent en union libre depuis près de quatre ans. Dès 1991, Mohamed prend en charge la scolarité de sa jeune amie qui, exclue de l'école publique, continue en classe de troisième (collège) dans une école privée. Chaque année, la scolarité s'élève à 30 000 francs CFA. Il lui fait régulièrement coudre ses vêtements et lui offre chacune de ses coiffures, et c'est également lui qui tous les jours lui donne 200 francs pour son café et son pain. Il lui laisse aussi sa mobylette et lui paie son essence. Il assure tout ce qui est du devoir d'un homme marié. Aminata vient régulièrement dormir dans la chambre de Mohamed et si, au début de leur relation, il la reconduisait chez elle avant le lever du jour, ce n'est plus le cas en 1995. À cette époque, le jeune homme est régulièrement appelé par le père d'Aminata qui le presse d'organiser un mariage. En 1999, Mohamed organise la cérémonie des salutations à la famille de sa femme puis la cérémonie de fiançailles (pug-siure). En 2000, c'est la naissance de leur unique enfant. En 2007, Aminata se plaint, elle souhaite - désormais devenue institutrice - avoir un deuxième enfant, mais elle voudrait auparavant que Mohamed organise la cérémonie de mariage à la mosquée. De son côté, Mohamed affirme clairement ne pas en voir l'utilité. Aminata recherche, par le biais de la cérémonie musulmane, la reconnaissance sociale de la part de sa famille et de ses amis de son statut plein et effectif d'épouse; elle considère qu'il lui manque quelque chose, elle se sent plus vulnérable face aux remarques de son conjoint quand il lui dit – en plaisantant – qu'il veut prendre une deuxième épouse. En janvier 2008, c'est la naissance de leur deuxième enfant, un garçon. Cette fois-ci, Mohamed se sent acculé. Il sait et dit à ses amis qu'il ne peut plus reculer. Dès l'annonce de cette deuxième grossesse, il considère qu'il doit désormais se préparer économiquement pour célébrer son mariage musulman en même temps que le «baptême12» musulman de son deuxième enfant. Cette situation l'angoisse terriblement, il craint de ne pas être à la hauteur sur le plan financier. Il va être extrêmement soucieux durant des mois.

<sup>12.</sup> Ici, le mot « baptême » ou « baptême musulman » est employé dans son sens local. En Afrique de l'Ouest francophone, ce terme désigne la cérémonie de dation du nom qui est placée sous les auspices des clercs musulmans, qui sont eux-mêmes couramment qualifiés dans ces sociétés par le terme de marabouts (voir Attané, 2007b).

Seule la célébration effective de l'union en février 2008 va le soulager, lorsqu'il constate qu'il a pu faire face à ses obligations. La naissance de leur troisième enfant en janvier 2011 est envisagée beaucoup plus sereinement pour Mohamed. En revanche, Aminata, elle, réclame désormais la célébration à la mairie. Mohamed ne le souhaite aucunement. Il avance un certain nombre de raisons pour justifier son refus: il n'en voit pas l'utilité d'un point de vue social et, en aparté, il avance le fait que Aminata n'est plus très attentive à leur couple. Il se sent lui-même moins impliqué.

L'exemple de Bibata et de Mustafa illustre mieux encore le désarroi d'une épouse face à son état matrimonial et à une forme de vie conjugale jugée peu sécurisante à ses yeux, à la fois pour elle et pour ses enfants. Bibata et Mustafa, respectivement âgés de 38 et de 45 ans en 2007, vivent à Ouagadougou. Il y a dix-sept ans maintenant, ils se sont rencontrés à Bobo-Dioulasso, se sont profondément aimés et ont décidé de vivre l'un avec l'autre. La famille de Mustafa désapprouvait cette union mais, ce dernier étant le seul à être capable de subvenir aux besoins de sa grande parentèle restée au village, aucun de ses membres ne s'est ouvertement opposé avec suffisamment de force pour compromettre la réalisation du mariage. Dès 1994, ils ont commencé à vivre maritalement, puis en 1998, Mustafa a organisé un mariage selon le rite musulman. Le couple a aujourd'hui deux enfants. Depuis quelques années, des conflits récurrents traversent l'union de Bibata et de Mustafa, et les parents de ce dernier continuent à désapprouver cette union et à rendre Bibata responsable des tensions au sein du couple. Bibata, elle, a peur pour elle-même et pour ses enfants. Mustafa a en effet une excellente situation qui lui permet de faire vivre sa famille proche dans des conditions matérielles confortables mais aussi d'assumer les coûts de scolarité de près d'une dizaine d'enfants de sa famille étendue. Mais qu'adviendrait-il s'il arrivait quelque chose à Mustafa? De quelle manière sa famille étendue se comporterait-elle vis-à-vis de Bibata? La chasserait-elle? Lui prendrait-elle les biens accumulés par Mustafa et elle depuis tant d'années? Lui permettrait-elle de rester auprès de ses enfants? De tout cela, Bibata doute et elle réclame à son mari l'organisation d'un mariage à la mairie. Bibata sait qu'un tel mariage officialiserait légalement mais aussi socialement son union et la protégerait au moins partiellement des décisions et des actions des aînés masculins de la famille de son conjoint. La crainte de Bibata repose en particulier sur un certain nombre de situations qu'elle a pu observer autour d'elle ou se faire raconter par ses amies. La frustration et la crainte de Bibata sont d'autant plus grandes qu'elle sait que c'est parce son mari tient moins à elle qu'il y a quelques années qu'il refuse de célébrer le mariage à la mairie. Les craintes de Bibata apparaissent fondées lorsqu'en 2010, Mustafa annonce qu'il a décidé de prendre une deuxième épouse. En 2011, Bibata apprend que la nouvelle compagne de son «mari», de

confession catholique, est enceinte. Sandrine donne bientôt naissance à un garçon. Bibata n'a eu que des filles de Mustafa. Bibata vit cet événement comme une humiliation immense vis-à-vis de tout son entourage mais aussi vis-à-vis de la famille de son époux. En septembre 2012, elle apprend deux jours avant la cérémonie que Mustafa a organisé une cérémonie de mariage à la mairie avec Sandrine. Le désarroi, la souffrance et la colère de Bibata éclatent. Quatre mois plus tard, Mustafa décide de se séparer de Bibata. Il quitte donc le domicile conjugal, sans pour autant rejoindre sa nouvelle épouse, qui habite à 500 km de là. Bibata se retrouve seule avec les enfants, entretemps la situation économique de Mustafa s'est dégradée. Selon Bibata, il aurait dépensé tout son argent dans l'organisation de ce mariage à la mairie, et chaque mois il donnerait beaucoup à Sandrine au détriment des besoins de ses propres enfants.

Le maintien dans une forme conjugale intermédiaire peut donc être voulu par un homme afin de manifester et de maintenir sa plus grande capacité de décision sur l'avenir du ménage. En effet, dans un contexte social où les normes dominantes exigent de l'homme de faire face aux besoins matériels élémentaires du ménage et d'assurer à épouse(s) ou compagne(s) et enfants nourriture, vêtements et soins médicaux, la pression sociale et économique qui pèse sur lui est de plus en plus importante. Face à la précarisation économique, il est de plus en plus fréquent de voir des épouses ou compagnes participer aux frais quotidiens du foyer (Dial, 2008; Locoh, 1996). Si les femmes veulent globalement accéder à une certaine indépendance économique et souhaitent développer leurs propres activités professionnelles, elles ne perçoivent généralement pas leur participation financière aux charges quotidiennes du ménage comme un signe d'autonomie personnelle, mais plutôt comme une obligation afin de pallier ce qu'elles vivent – dans la grande majorité des cas – comme un signe de défaillance de leur mari ou compagnon. Cette baisse de la capacité matérielle de leur mari est perçue soit comme un signe de mauvaise volonté de sa part, soit comme la manifestation d'une gestion jugée désastreuse (elles lui reprochent alors de «trop donner» à sa propre famille ou de dilapider l'argent en sorties), soit encore comme une véritable incapacité matérielle du mari indépendamment de sa volonté. Dans ce dernier cas, la femme consacre - si elle tient à son conjoint – une attention particulière à dissimuler autant que possible, aux yeux de l'entourage, l'incapacité matérielle momentanée ou plus durable de son compagnon. Si l'ampleur de la crise économique explique certes l'expansion des formes conjugales intermédiaires, le souhait pour un homme de garder la mainmise sur l'avenir de son couple est également déterminant.

### CONCLUSION

Dans différents pays africains (Congo-Brazaville, Cameroun, République démocratique du Congo, Burkina Faso, Bénin, Togo...), des formes conjugales intermédiaires existent et se multiplent. Dans d'autres en revanche, tels le Sénégal (Dial, 2008) ou le Niger, la sexualité hors union est moins tolérée et la vie commune est difficilement possible. Situées entre l'union libre et le mariage reconnu par tous et toutes, ces formes conjugales intermédiaires établissent un lien d'alliance entre les familles des conjoints mais un lien plus ténu. En effet, le lien d'alliance ainsi ébauché est susceptible d'être remis en cause dans des contextes particuliers par un ou plusieurs alliés. Ces formes conjugales créent des configurations relationnelles qui peuvent contribuer à développer un sentiment de précarité chez les femmes concernées. De fait, il apparaît que dans le cas d'événements dramatiques tels que le décès du conjoint ou la survenue d'une longue maladie, les femmes qui sont dans ces formes conjugales intermédiaires sont plus vulnérables face aux exigences des membres de la famille de leur mari. Leur état matrimonial intermédiaire vient justifier des ruptures d'entraide de la part de la famille étendue de leur mari.

L'augmentation des formes conjugales intermédiaires s'explique, certes, par l'effet conjoint de la précarisation économique des jeunes hommes (Attané, 2002; Antoine et al., 2001), par le relâchement relatif de l'autorité des aînés sur leurs cadets et par l'augmentation généralisée des prestations matrimoniales, mais elle est également le reflet des mutations des relations de couple et des relations d'alliance. Parallèlement, «les changements liés aux conditions économiques des individus ont des répercussions évidentes sur la constitution, sur la composition et sur la dynamique des ménages » (Dial, 2008, p. 12). Si les femmes participent de plus en plus aux frais quotidiens du ménage, il s'agit plus souvent pour elle de pallier la faible capacité matérielle de leur mari que de manifester leur autonomie. Dans un tel contexte, du point de vue masculin, le choix de maintenir la femme dans une forme d'union intermédiaire joue un rôle similaire à celui de la polygamie. Comme le montrent Fainzang et Journet (1988), l'existence de la polygamie permet aux hommes monogames d'exercer une autorité effective sur leur épouse en laissant planer la possibilité de prendre une autre femme. Maintenir la femme dans une union intermédiaire constitue un moyen pour l'homme de laisser planer les doutes sur la profondeur de son engagement vis-à-vis d'elle, mais également de s'assurer de son dévouement en laissant miroiter la réalisation d'une future étape cérémonielle puis de la célébration effective du mariage. En dernière instance, en refusant d'officialiser totalement une union, les hommes en union intermédiaire tiennent à montrer qu'ils gardent la capacité de décider, et ce, même si dans les faits leur autonomie effective est entamée par un ensemble de contraintes matérielles.

# RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALEXANDRE, R. P. (1953). *La langue möré*, Dakar, IFAN, coll. « Mémoires de l'Institut français d'Afrique noire », n° 34.
- ANTOINE, P., M. RAZAFINDRAKOTO et F. ROUBAUD (2001). «Contraints de rester jeunes? Évolution de l'insertion dans trois capitales africaines: Dakar, Yaoundé, Antananarivo», *Autrepart*, nº 18, p. 17-36.
- ARYEE, A. F. (1999). «L'évolution des modèles matrimoniaux », dans A. Adepoju (dir.), *La famille africaine : politiques démographiques et développement*, Paris, Karthala, p. 109-134.
- ATTANÉ, A. (2002). «Identités plurielles des hommes mossi (Burkina Faso): entre autonomie et précarité», *Nouvelles questions féministes*, vol. 21, n° 3, p. 14-27.
- ATTANÉ, A. (2003). Cérémonies familiales et mutations des rapports sociaux de sexe, d'âge et de génération. Ouahigouya et sa région. Burkina Faso, Marseille, EHESS, thèse de doctorat.
- ATTANÉ, A. (2007a). «Les défis de l'incohérence ou comment penser la pluralité sociale? L'exemple des cérémonies de funérailles, Ouahigouya et sa région, Burkina Faso », dans T. Bierschenk, G. Blundo, Y. Jaffré et M. Tidjani Alou (dir.), *Une anthropologie entre rigueur et engagement : essais autour de l'œuvre de Jean-Pierre Olivier de Sardan*, Paris, Karthala-APAD, p. 507-526.
- ATTANÉ, A. (2007b). «Cérémonies de naissance et conceptions de la personne au Burkina Faso», L'Autre, vol. 8, n° 3, p. 21-35.
- ATTANÉ, A. (2008). « Choix matrimoniaux : le poids des générations. L'exemple du Burkina Faso », dans P. Antoine (dir.), Les relations intergénérationnelles en Afrique : approche plurielle, Paris, CEPED, p. 167-195.
- BARDEM, I. et I. GOBATTO (1995). Maux d'amour, vies de femmes : sexualité et prévention du sida en milieu urbain africain, Paris, L'Harmattan.
- CAPRON, J. et J.-M. KOHLER (1975). Migrations de travail et pratiques matrimoniales, Paris, ORSTOM.
- COOPER, B. M. (1997). Marriage in Maradi. Gender and Culture in a Hausa Society in Niger, 1900-1989, Portsmouth (NH), Heinemann.
- DACHER, M., avec la coll. de S. LALLEMAND (1992). Prix des épouses, valeur des sœurs, suivi de Les représentations de la maladie : deux études sur la société Goin, Burkina Faso, Paris, L'Harmattan.
- DIAL, F. B. (2008). Mariage et divorce à Dakar: itinéraires féminins, Paris, Karthala.
- DU SACRÉ-CŒUR, (Sœur) Marie-André (1938). «La femme mossi », L'Ethnographie, vol. 35-36, p. 15-33.
- FAINZANG, S. et O. JOURNET (1988). La femme de mon mari. Anthropologie du mariage polygamique en Afrique et en France, Paris, L'Harmattan.
- GESSAIN, M. et A. DESGRÉES DU LOÛ (1998). «L'évolution du lévirat chez les Bassari », *Journal des Africanistes*, vol. 68, n° s 1-2, p. 225-247.
- GRUÉNAIS, M.-E. (1979). «L'échange différé des femmes chez les Mossi», L'Ethnographie, vol. 79, n° 1, p. 41-59.
- GRUÉNAIS, M.-E. (1985). «Aînés, aînées; cadets, cadettes. Les relations aînés/cadets chez les Mossi du centre (Haute-Volta) », dans M. Abélès et C. Collard (dir.), Âge, pouvoir et société en Afrique noire, Paris, Karthala et Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 219-245.
- HENRY, C. (1984-1985). «Hommes seuls et femmes volages: note sur le mariage chez les Bijogo de Caravela (Guinée-Bissau) », *Psychopathologie Africaine*, vol. 20, n° 2, p. 191-216.
- HENRY, C. (1994). Les îles où dansent les enfants défunts. Âge, sexe et pouvoir chez les Bijogo de Guinée-Bissau, Paris. CNRS-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- HÉRITIER, F. (1981). L'exercice de la parenté, Paris, Gallimard-Le Seuil.
- INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE ET DE LA DÉMOGRAPHIE (INSD) et ORC MACRO (2004). Enquête démographique et de santé du Burkina Faso 2003, Calverton (MD), INSD et ORC Macro.

- JONCKERS, D. (1987). La société minyanka du Mali : traditions communautaires et développement cotonnier, Paris, L'Harmattan.
- KOHLER, J.-M. (1971). Activités agricoles et changements sociaux dans l'Ouest-Mossi (Haute-Volta), Paris, ORSTOM, coll. « Mémoires ORSTOM », n° 46.
- LALLEMAND, S. (1977). *Une famille mossi*, Paris et Ouagadougou, CNRS-CVRS, coll. « Recherches voltaïques », n° 17.
- LAURENT, P.-J. (1996). «Dynamiques matrimoniales chez les Mossi du Burkina Faso: pratiques de l'Église des Assemblées de Dieu, des aînés, des cadets et de l'État», dans G. de Villers (dir.), *Phénomènes informels et dynamiques culturelles en Afrique*, Paris, Institut Africain et L'Harmattan, coll. «Cahiers africains», nº5 19-20, p. 166-183.
- LOCOH, T. (1989). Changement social et situation matrimoniale: les nouvelles formes d'union à Lomé, Paris, INED, coll. « Dossiers et recherches de l'INED », n° 29.
- LOCOH, T. (1996). «Changements des rôles masculins et féminins dans la crise: la révolution silencieuse », dans J. Coussy et J. Vallin (dir.), *Crise et population en Afrique. Crises économiques, programmes d'ajustement et dynamiques démographiques*, Paris, CEPED, coll. «Les études du CEPED », n° 13, p. 445-469.
- LUNEAU, R. (1974). Les chemins de la noce. La femme et le mariage dans la société rurale au Mali, Paris, Université de Paris V, thèse de doctorat.
- PAGEARD, R. (1966). «Contribution à l'étude de l'exogamie dans la société mossi traditionnelle», Journal de la Société des africanistes, vol. 36, n° 1, p. 109-140.
- PAGEARD, R. (1969). *Le droit privé des Mossi. Tradition et évolution*, Paris et Ouagadougou, CNRS-CVRS, coll. « Recherches voltaïques », n° 10-11.
- PARKIN, D. et D. NYAMWAYA (1987). «Introduction: Transformations du mariage africain: changement et choix», dans D. Parkin et D. Nyamwaya (dir.), *Transformations of African Marriage*, Manchester, Manchester University for the International African Institute.
- PILON, M. (2000). Ménages et familles en Afrique sub-saharienne: du village à la capitale, entre permanence et changement. L'exemple de la société Moba-Gurma du Togo, Paris, Université René Descartes-Paris V, thèse de doctorat en démographie.
- POLLET, E. et G. WINTER (1971). *La société Soninké (Dyahunu, Mali)*, Bruxelles, Éditions de l'Institut de sociologie (Université libre de Bruxelles).
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. et D. FORDE (dir.) (1950). African Systems of Kinship and Marriage, London, Oxford University Press. [Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique, trad. par M. Griaule, Paris, Presses universitaires de France, 1953.]
- RETEL-LAURENTIN, A. (1979). « Évasions féminines dans la Volta-Noire », *Cahiers d'études africaines*, vol. 19, cahiers 1-4, nºs 73-76, p. 253-298.
- RONDEAU, C. (1994). Les paysannes du Mali : espaces de liberté et changements, Paris, Karthala.
- ROUVILLE, C. DE (1987). Organisation sociale des Lobi : une société bilinéaire du Burkina Faso et de Côte d'Ivoire, Paris, L'Harmattan.
- SKINNER, E. (1960). «The Mossi pogsiure», *Man*, vol. 60, n° 2, p. 20-23.
- SKINNER, E. (1972). Les Mossi de la Haute-Volta, Paris, Éditions Internationales.
- VIMARD, P. (1997). «Modernisation, crise et transformation familiale en Afrique subsaharienne», Autrepart, n° 2, p. 143-159.
- VINEL, V. (2000). «Comment les alliés sont aussi des parents. Endogamie locale et relations familiales dans un quartier moose sikoomse (Burkina Faso) », L'Homme, n° 154-155, p. 205-224.
- VINEL, V. (2005). Des femmes et des lignages. Ethnologie des relations féminines au Burkina Faso (Moose, Sikoomse), Paris, L'Harmattan.
- VUARIN, R. (1994). «L'argent et l'entregent à Bamako», *Cahiers des Sciences humaines*, vol. 30, nºs 1-2, p. 255-273.

- VUARIN, R. (2000). Un système africain de protection sociale au temps de la mondialisation, ou «venez m'aider à tuer mon lion », Paris, L'Harmattan.
- ZINABA, B. (1985). L'alliance matrimoniale chez les Moosé de Ouagadougou: tradition et évolution, Bordeaux, Université de Bordeaux II, thèse de doctorat.

Attané Anne. (2014).

Multiplicité des formes conjugales dans l'Afrique contemporaine : l'exemple du Burkina Faso.

In: Antoine Philippe (dir.), Marcoux R. (dir.) Le mariage en

Afrique : pluralité des formes et des modèles matrimoniaux.

Québec : Presses de l'Université du Québec, (1), 109-129.

(Sociétés Africaines en Mutation; 1).

ISBN 978-2-7605-4141-2