



Université de Montréal

**Le pluralisme des systèmes juridiques et les perceptions de  
la justice**

**Une ethnographie des conflits matrimoniaux chez les Mossi de  
Koudougou, Burkina Faso**

par Marie-Eve Paré

Département d'anthropologie  
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée  
en vue de l'obtention du grade de doctorat  
en anthropologie

22 décembre 2016

© Marie-Eve Paré, 2016



## **Résumé**

Cette thèse a pour objectif de développer un savoir empirique dans les domaines de la parenté et de juridicité et s'est intéressée à comprendre comment la société Mossi au Burkina Faso et ses agents sociaux s'adaptent à l'intégration de référents juridiques exogènes. Plus précisément, il s'agit de déterminer quelles sont les conséquences du pluralisme juridique, tant au niveau du vécu que des processus, dans la gestion des conflits matrimoniaux. Le mariage comme agent classificatoire et d'ordonnance a permis une reconstruction de l'organisation sociale et des structures de la parenté et, ainsi de mieux comprendre la justice coutumière qui sous-tend l'ensemble des relations sociales. Dans ce contexte, on assiste à l'apparition de nouvelles subjectivités et d'identités créées par la synthèse de la pluralité des corpus législatifs locaux et importés. La confrontation d'archétypes différents révèle des traits culturels inédits engendrant une réalité nouvelle notamment par un métissage des pratiques et des représentations. Ce pluralisme juridique génère en outre un phénomène de « forum shopping », soit le développement d'une diversité de stratégies médiatrices parmi lesquelles les justiciables naviguent selon les situations conflictuelles, des trajectoires qui ont été analysées à partir du concept de la perception de la justice.

**Mots-clés :** Pluralisme juridique, mariage, perception de la justice, Mossi, Burkina Faso

## **Abstract**

This thesis aims to contribute to the development of empirical knowledge in the scientific fields of legal anthropology and the study of kinship in Burkina Faso. More to the point, it focuses on the understanding of the consequences of legal pluralism in matrimonial dispute cases among the Mossi society in Koudougou, the country's third most populous city. Marriage is a social indicator and a fundamental institution which allows the reconstruction of the social organization and kinship systems, a process which highlights the transversal effect of customary justice. This situation of legal pluralism induces the creation of processes such as innovation, resistance and legal interbreeding. It engenders a phenomenon of forum shopping, whereby social actors navigate through a multiplicity of tactics, among several legal orders, and is being analyzed through the lens of the perception of justice concept.

**Keywords:** Legal pluralism, marriage, perception of justice, Mossi, Burkina Faso

# Table des matières

|   |     |
|---|-----|
| Résumé.....   | i   |
| Abstract.....   | ii  |
| Table des matières.....   | iii |
| Remerciements.....  | ix  |
| Introduction.....   | 1   |
| Hypothèse .....   | 2   |
| Les objectifs de recherche et l’originalité de la démarche.....                           | 5   |
| Sommaire des chapitres .....  | 6   |
| Chapitre 1 : L’approche théorique .....   | 9   |
| Les objectifs et fondements de la recherche en anthropologie juridique.....               | 9   |
| Le paradigme du pluralisme juridique .....  | 11  |
| La perception de la justice et la conscience juridique.....                               | 16  |
| Cadre de référence des systèmes juridiques rencontrés et perceptions à leur égard.....    | 18  |
| Le système juridique traditionnel.....  | 19  |
| Le système juridique coutumier.....   | 21  |
| Le système juridique musulman .....   | 24  |
| Le système juridique étatique .....   | 25  |
| Chapitre 2 : Contextualisation de l’étude et approche méthodologique ethnographique ..... | 31  |
| Burkina Faso .....  | 31  |
| Le choix du Burkina Faso .....  | 31  |
| Description du Burkina Faso .....   | 33  |
| Koudougou.....  | 36  |
| La ville de Koudougou comme lieu de mon terrain ethnographique.....                       | 36  |
| La description de la ville qui m’accueillit.....  | 37  |
| Les Mossi .....   | 43  |
| La place du chercheur et les méthodologies sur le terrain .....                           | 46  |
| La place du chercheur .....   | 46  |

|  |     |
|--|-----|
| Les méthodes d'enquête.....  | 49  |
| Chapitre 3 : Les principes de parenté et de l'organisation sociale du mariage chez les Mossi | 57  |
| L'organisation gérontocratique des Mossi.....  | 58  |
| L'organisation du mariage .....  | 62  |
| Le mariage en anthropologie de la parenté et son déploiement coutumier chez les Mossi ..     | 63  |
| La fécondité .....   | 66  |
| Les fondements du mariage mossi.....   | 69  |
| L'exogamie .....   | 70  |
| La polygynie .....   | 74  |
| Les formes d'alliances matrimoniales .....   | 79  |
| Le belongo .....   | 81  |
| Les unions consensuelles .....   | 83  |
| Les cérémonies coutumières actuelles .....   | 84  |
| Chapitre 4 : Les expériences de la conjugalité.....  | 93  |
| Les valeurs fondamentales.....   | 96  |
| Les rapports de genres .....   | 98  |
| La division genrée des tâches .....  | 98  |
| La fonction de chef de famille .....   | 105 |
| Chapitre 5 : Les sources de conflits. Les conflits normativement attendus.....               | 111 |
| La définition du conflit .....   | 111 |
| Évitement des conflits.....  | 112 |
| La négation de l'antagonisme .....   | 113 |
| La fuite.....  | 114 |
| Le langage non-verbal et les codes de conduite.....  | 116 |
| Les conflits normativement prévus.....   | 119 |
| La grande famille .....  | 120 |
| Les conflits avec la belle-famille .....   | 122 |
| L'incidence des commérages dans les conflits conjugaux/familiaux .....                       | 125 |
| La grande famille et les concessions urbaines .....  | 130 |
| Les conflits économiques.....  | 132 |

|   |                                    |
|---|------------------------------------|
| Le partage économique.....  | 136                                |
| La quête d'un partenaire conjugal.....  | 139                                |
| Adultère.....   | 148                                |
| L'adultère féminin .....  | <b>Erreur ! Signet non défini.</b> |
| Le cas de Nadège* .....   | 152                                |
| Le cas de Sophie* .....   | 154                                |
| Le cas d'Assita et d'Assad.....   | 156                                |
| Chapitre 6 : Les sources de conflits : l'émergence de nouvelles sources de conflits ..... | 161                                |
| La polygynie .....  | 161                                |
| L'émergence d'un nouveau conflit .....  | 164                                |
| Les conséquences du non-enregistrement des unions polygynes .....                         | 171                                |
| Les litiges successoraux .....  | 172                                |
| Les filles-mères, reflet de la déstabilisation de l'organisation sociale.....             | 175                                |
| La perspective coutumière .....   | 176                                |
| La dégénérescence du conflit et l'émergence d'une nouvelle problématique .....            | 178                                |
| La reconnaissance de la paternité et la prise en charge .....                             | 180                                |
| Les mariages forcés.....  | 184                                |
| La modification d'une alliance matrimoniale .....   | 184                                |
| L'émergence d'un conflit en cas de contestation du mariage forcé.....                     | 189                                |
| La dénonciation.....  | 190                                |
| La négociation de la résolution du conflit.....   | 191                                |
| Chapitre 7 : L'analyse des stratégies de résolution et du métissage juridique.....        | 197                                |
| La perception de la justice observée à Koudougou .....                                    | 197                                |
| Les caractéristiques des protagonistes .....  | 198                                |
| Les variables intrinsèques du conflit.....  | 200                                |
| La résolution coutumière .....  | 202                                |
| La médiation par les témoins du mariage .....   | 203                                |
| Le conseil de famille.....  | 204                                |
| La flexibilité de la médiation coutumière contemporaine .....                             | 206                                |
| L'Action sociale.....   | 209                                |



|   |     |
|---|-----|
| Le déroulement des règlements de conflit .....                              | 210 |
| Les perceptions de l'Action sociale de Koudougou .....                      | 213 |
| L'Action sociale, stratégie résolutive socialement acceptable. ....         | 215 |
| Le Tribunal de Grande Instance.....   | 217 |
| L'Organisation judiciaire et le fonctionnement du Tribunal à Koudougou..... | 218 |
| Les paramètres de la bureaucratie judiciaire.....                           | 221 |
| Les représentations locales du Tribunal.....                                | 221 |
| Les obstacles à l'accessibilité .....                                       | 224 |
| Les effets du pluralisme juridique.....                                     | 229 |
| Les stratégies résolutives et le forum shopping .....                       | 233 |
| Conclusion .....  | 235 |
| Bibliographie.....  | i   |
| Annexe 1 : Tableaux sociodémographiques des répondants (partie 1).....      | i   |
| Annexe 1 : Tableaux sociodémographiques des répondants (partie 2).....      | ii  |
| Annexe 2 : Photographies d'un mariage coutumier.....                        | iii |
| Annexe 3 : Concessions coutumières et urbaines mossi.....                   | v   |
| .....   | v   |
| .....   | vi  |



*À mon amour Vincent et nos enfants, Xavier et Félix.*

## Remerciements

Cette thèse n'aurait pas été possible sans l'amitié et l'accueil chaleureux d'Irène et du soutien de la Maison des projets de Koudougou (Alain, Muriel et Michel). Je remercie la généreuse hospitalité de mes amis burkinabè qui m'ont intégré dans leur univers.

Je me dois également de mentionner le concours du département d'anthropologie de l'Université de Montréal, qui avec ses brillants professeurs m'a permis de devenir la chercheuse que j'aspirais à être.

Je remercie particulièrement ma directrice Karine Bates, qui plus qu'un professeur est devenu un mentor. Tu m'es extrêmement chère et ce fut un honneur et un privilège d'être ton étudiante ces dernières années.

J'ai également une pensée pour mes amis, qui depuis dix-sept ans, m'accompagnent dans ma vie et dans mes projets. Votre amitié inconditionnelle m'est précieuse.

Je tiens à remercier ma famille. Papa, maman, vous avez cru en moi. Vous m'avez donné la confiance et la persévérance de poursuivre mes rêves et mes passions. Merci d'avoir traversé la moitié du monde pour découvrir mon quotidien burkinabè. Vous avez été des piliers tout au long de ce cheminement. Je vous aime et je suis fière d'être votre fille. À mes sœurs, Émilie et Emmanuelle, les liens qui nous unissent me rendent plus forte. Je suis une meilleure personne, parce que je vous ai à mes côtés. Merci de votre amour et de votre présence. Ensemble, avec Vincent, Jonathan, Samuel, Arnaud et Èva-Rose, nous formons un tout unique que je chéris profondément. Je ne me suis jamais sentie seule grâce à vous, même à l'autre bout du monde en territoire inconnu. Il y a un peu de vous tous dans cette thèse.

Je remercie également mes beaux-parents, Guy et Carole. Merci de m'avoir accueilli parmi vous. Votre soutien et votre présence indéfectibles ont permis à ce projet de vivre. Je me sais profondément choyée de cette relation. Merci pour tout. Je vous aime.

Enfin, à mon amour Vincent. Tu es le centre de mon univers, tu es ce roc auquel je me tiens depuis tant d'années. Nous étions des enfants et aujourd'hui, nous sommes plus unis que jamais. Tu es ma lumière et ma constance. Et avec nos fils, Xavier et Félix, vous êtes le bonheur dans ma vie. Je t'aime.



## Introduction

*Yélékabé* signifie en mooré « *il n'y a pas de problème* ». En vivant plusieurs mois dans une région majoritairement mossi du Burkina Faso, j'ai entendu cette expression quotidiennement. J'ajoutais souvent à la blague, « *il n'y a pas de problème, mais tout est compliqué* », particulièrement pour une étrangère occidentale qui tente, au mieux de ses capacités, de s'intégrer à une culture profondément différente de la sienne.

Paradoxalement, même si tous les jours on me disait *yélékabé*, je m'étais rendue au Burkina Faso en septembre 2011 afin d'étudier les conflits. En fait, mon objectif de départ était de comprendre comment s'intègre un référent juridique exogène dans une société subsaharienne contemporaine. En ce sens, ma problématique générale se situait dans un contexte d'internationalisation des droits humains et de la complexité empiriquement constatée de leur réception dans des environnements locaux différenciés. J'ai commencé cette recherche en me proposant de déterminer quels sont les acteurs et les mécanismes sociaux qui influencent les transferts juridiques, particulièrement au sujet des femmes, à travers une étude ethnographique de la société Mossi. Je m'intéressais à comprendre comment une société de type communautaire (Alliot et Kuyu Mwisso 2003) et ses agents sociaux s'adaptent à une situation de pluralisme juridique.

Cet état de fait est le résultat de l'exportation des principes de la justice occidentale et de ses institutions, qui de par leur apparence d'universalité, sont utilisés dans les pays africains comme outil de modernisation. Ils servent incidemment à légitimer une forme d'ingérence dans les systèmes juridiques locaux et leurs mécanismes d'ordre social (Benyekhlef, et al. 2008). Le Burkina Faso et les Mossi n'échappent pas à cette tendance qui traverse l'Afrique postcoloniale (Comaroff et Comaroff 2006), puisque l'État burkinabè a édicté des textes législatifs calqués sur le modèle juridique civiliste dans une optique de transformation de la réalité empirique. Ce processus est notamment significatif en ce qui a trait au Code de la personne et de la famille (CPF) qui en 1991 a aboli législativement sur son territoire toutes pratiques coutumières et traditionnelles. En dépit de cet idéal universaliste, les paramètres juridiques demeurent toujours le produit d'une histoire et d'une géographie (Rouland 1995). En l'occurrence, il se crée un décalage avec les barèmes représentationnels des Mossi, en raison du fossé qui sépare les

volontés de la population et celles du législateur. Dans ce contexte, j'avais conçu ce projet de recherche dans le but d'analyser le phénomène d'internormativité ainsi générée, et d'examiner comment s'actualise la pluralité des normes et des sources de légitimité (Alliot 1983; Chauveau, et al. 2001; Le Roy 2005; Vanderlinden 1998).

Au fil du développement de mon terrain, ma problématique s'est cependant précisée et j'ai axé mon enquête sur la manière dont se présente une situation de pluralisme juridique dans une ville moyenne, telle que Koudougou, au sein des conflits matrimoniaux chez les Mossi. En d'autres termes, à partir d'une ethnographie des conflits, j'ai cherché à comprendre d'une part les sources litigieuses et les expériences de la conjugalité, et d'autre part, à examiner leurs modalités de résolution dans un contexte de rencontre internormative entre des idéologies de justice différentes.

## **Hypothèse**

J'ai choisi une approche de la problématique par l'intermédiaire du mariage en raison, tout d'abord, des liens privilégiés de l'étude de la parenté dans la littérature ethnographique classique avec les paramètres juridiques sociaux. Kuper énonce très bien cette tendance: *“Modern social anthropology has stressed the jural approach whose starting point is the dictum that marriage is a bundle of rights. Marriage is generally reduced, for purposes of anthropological analysis, to the transfer of set of rights in a woman and the creation of new linked social statuses.”* (Kupper 1970: 466). Dans cette même voie, Radcliffe-Brown affirmait dès 1953 que la compensation matrimoniale symbolisait le transfert des droits du père de la jeune fille vers son futur mari.

Outre cette association historique dans la tradition de recherche anthropologique, le mariage est également une institution incontournable et, de par sa transversalité, on doit l'appréhender comme un phénomène social dynamique qui ponctue toutes les étapes de la vie des membres d'une communauté. En ce sens, le mariage détermine des valeurs, des statuts, des fonctions, des devoirs, une division sociale du travail, des rapports de conjugalités, etc. Il est par conséquent un agent classificatoire et organisationnel des communautés subsahariennes. De

plus, le mariage se révèle être un acteur prépondérant de l'idéologie de la fécondité, puisque les naissances n'acquièrent une légitimité sociale qu'en son sein, comme je le démontrerai dans les cas de grossesses pré-nuptiales. On ne peut également exclure le rôle qu'il joue au niveau des structures et des alliances politiques (Balandier 1984), des rituels régulateurs et dans une certaine mesure sur les rapports de production (Meillassoux 1992). Enfin, la montée des nouvelles formes de conjugalités (Attané 2014; Thiriat 2000; Véron 2000) sert de baromètre aux transformations sociales et à l'évolution des modèles de gestion familiale en particulier dans le cas de l'augmentation croissante des femmes-chefs de famille. En résumé, en raison de tous ces éléments je ne peux que conclure que le mariage, en tant que fondement juridique (Cavin 1998; Comaroff et Roberts 1981; Johnson-Hanks 2007), est un excellent indicateur des conditions de vie en situation de pluralisme juridique (Oppermann 2006).

En parallèle à cette importance locale, au niveau de la gouvernance, l'État burkinabè a aussi contribué à la transformation des pratiques matrimoniales en réformant le droit privé par l'intermédiaire du Code des personnes et de la famille (CPF). Dans ce dernier, l'idéal de l'union monogame et de la famille nucléaire viennent remplacer les formes matrimoniales coutumières. Ainsi, l'article 223 du CPF spécifie qu'« *aucun effet juridique n'est attaché aux formes d'unions autres que celles prévues par le présent code, notamment les mariages coutumiers et les mariages religieux* » (Ilboudo 2006: 84). Ajoutons également que le Code pénal mentionne que « *tout ministre d'un culte qui procédera aux cérémonies religieuses d'un mariage, sans qu'il lui ait été justifié d'un acte de mariage préalablement reçu par les officiers de l'État civil est puni d'une amende, pour la première récidive d'un emprisonnement de 2 à 5 ans et pour la seconde de la détention criminelle de 10 à 20 ans.* » (Ilboudo 2006 : 84). Ces articles législatifs illustrent la volonté de modernisation et d'individualisation de la société qui met de l'avant l'égalité entre les genres, le libre consentement du conjoint et l'autonomie individuelle.

Au regard de ma problématique sur les effets du pluralisme juridique dans l'étude des conflits matrimoniaux, on comprend que'il se crée une dynamique entre des systèmes juridiques aux visées différentielles. J'infère un double effet de ce pluralisme juridique. Premièrement, étant donné la forte inspiration occidentale de ces politiques législatives, je suis



tentée à l'instar d'Étienne Le Roy (2004) de qualifier ce phénomène de mimétisme de la justice coloniale et néocoloniale. À l'évidence, ce calque influence le système juridique mossi et provoque une crise du modèle communautaire, et donc un changement des paramètres juridiques de l'institution matrimoniale. Il n'y a cependant ni remplacement du complexe normatif ni une montée d'un ancien droit coutumier précoloniale, réécrit et formalisé comme en Zambie ou au Malawi (Chanock 1985). Les anthropologues constatent plutôt l'apparition de nouvelles subjectivités et d'identités créées par la synthèse de la pluralité des corpus législatifs locaux et importés (Benda-Beckmann 1981; Merry 1988; 2008; Starr et Collier 1989; Tamanaha 2008). On assiste donc à des processus de syncrétisme, de résistance et de métissage conceptualisés très tôt par Georges Balandier (1968) et repris depuis par Le Roy (2004). La confrontation entre des archétypes différents ne génère pas une simple juxtaposition d'éléments disparates puisqu'elle révèle des traits culturels inédits engendrant une réalité nouvelle (Le Pogam 2004).

En ce sens, chacune des modalités de résolution principales (médiation coutumière, Action sociale et Tribunal de Grande Instance) présente des éléments métissés tant au niveau des protagonistes, des procédures que des arguments. Ce métissage ne s'inscrit donc pas exclusivement dans la variation individuelle, mais également dans une perspective groupale. On observe également la création de nouvelles sources de conflits émergeant de cet environnement pluriel qui induisent, d'une part, des comportements réactionnaires, mais également d'autre part, impliquent des mécanismes d'ingéniosité sociale afin de s'adapter à ces nouvelles contingences.

Dans un deuxième temps, l'existence d'un pluralisme juridique génère un espace propice au développement d'un phénomène de *forum shopping*, c'est-à-dire que les acteurs sociaux naviguent au travers des stratégies de règlement, dans une optique d'optimisation sociale. Il devient alors possible de contourner des prescriptions défavorables, de minimiser les risques d'isolement, d'atténuer temporairement la dynamique d'un rapport de pouvoir, etc. (Benda-Beckmann 1981; Merry 1988). Dans ce cadre, il est nécessaire de comprendre les trajectoires résolutive dans le contexte des transformations matrimoniales actuelles. Pour saisir ce phénomène de *forum shopping*, j'ai opté pour l'application du concept de la perception de la justice, une approche inspirée du concept de conscience juridique, c'est-à-dire la manière dont la justice, dans sa pluralité, est vécue, ressentie, appréhendée et utilisée.

Enfin, pour démontrer cette hypothèse, j'aborde la société d'un point de vue plural, c'est-à-dire qu'elle n'est pas un ensemble fermé, cohérent et homogène. Au contraire, elle est ouverte et sujette aux changements par l'influence de pressions externes et internes. Elle est composée de plusieurs structures hétérogènes qui sont sous constantes tensions et dont l'équilibre est précaire. Ces structures proviennent de plusieurs temporalités. Certaines sont héritées du passé et elles permettent de perpétuer et de légitimer la société ; d'autres sont ancrées dans le présent ou sont des configurations latentes (Balandier, 1974). La société est un système qui ne suppose pas seulement une interdépendance de ses composantes, mais également un dynamisme dû aux entrechoquements de plusieurs temporalités entre ces mêmes composantes. Plus encore, j'appréhende la société selon deux biais heuristiques soit une combinaison entre l'holisme méthodologique et l'individualisme méthodologique (Olivier de Sardan 1995). D'un côté, j'accorde une grande importance aux structures, aux institutions, aux normes et aux représentations qui ne découlent pas uniquement des agents sociaux. Il ne s'agit pas d'une référence à d'hyper structures autonomes, mais plutôt à des ensembles porteurs de sens, régulateurs des comportements, produits par ces mêmes comportements. En parallèle, on ne peut négliger « l'agentivité » des agents sociaux. Leurs comportements et leurs décisions ne dérivent pas d'une stricte application des normes et des idéologies. Il faut souligner la capacité de rationalité des individus et les potentialités qu'ils ont de contourner les structures et, par le fait même, de graduellement les transformer. En résumé, la société est une organisation complexe qui n'est jamais stable, jamais déterminée, mais qui, au contraire, est toujours en processus de création et d'innovation.

## **Les objectifs de recherche et l'originalité de la démarche.**

Cette thèse a donc pour objectif de comprendre les processus de mise en contact des systèmes juridiques et les transformations des modes de résolution en lien avec l'institution matrimoniale. En ce sens, il s'agit de développer un savoir empirique contemporain tant dans le domaine de la parenté que dans une optique d'analyse sociale de la justice. Dans ce cadre, il s'agit de la première recherche ethnojuridique des Mossi depuis 20 ans (Cavin 1998), qui a pour but de s'adjoindre au champ de spécialisation africaniste.

De par mon enquête ethnographique, j'ai essayé de tenir compte des réalités contemporaines, à savoir la continuité et les mutations dans l'organisation sociale (parenté, économie, gérontocratie), le caractère historique et localisé de l'enracinement d'un pluralisme juridique, tant à l'échelle de la gouvernance que de sa matérialisation locale, et finalement la complexité de la diversité des phénomènes démographiques. De plus, en contexte d'internationalisation du droit et de la montée du « fétichisme de la Loi » (Comaroff et Comaroff 2006) en Afrique postcoloniale, il devient intéressant de recueillir des données et une perspective sur la situation burkinabè, dont les caractéristiques, à la fois uniques et ancrées dans la région ouest-africaine, en font un laboratoire social fascinant.

En terminant, cette étude adopte un point de vue original en ciblant une ville de moyenne dimension<sup>1</sup> que je définis comme un espace d'entre-deux, où se rencontrent l'hétérogénéité urbaine et les dynamiques rurales. Cet interstice social est peu étudié, mais hautement représentatif de la réalité des populations subsahariennes. En effet, la majorité des études se conduisent dans les grands centres urbains (Adegoke 2010; Adjamagbo 1989; Bounang Mfoungué 2012; Cavin 1998; Vanderlinden 1998) ou dans les villages (Ouedraogo 2001; Saint-Lary 2012; Vinel 2005), renforçant une connaissance dichotomique. Cependant, les villes moyennes illustrent de manière plus nuancée le continuum de la variabilité des pratiques sociales. Cet angle offre un portrait global des réalités empiriques en contexte de transformations sociales et permet une mise en accent sur les processus sociaux et les tangentes potentielles futures.

## **Sommaire des chapitres**

Cette thèse se scinde en sept chapitres que je regroupe en deux parties. Tout d'abord, les trois premiers chapitres s'ancrent dans une perspective théorique et méthodologique. Ils servent de piliers fondamentaux à partir desquels se construira l'analyse empirique. Dans le premier chapitre, je présenterai le cadre théorique qui sous-tend cette étude ethnojuridique, soit les

---

<sup>1</sup> Par moyenne dimension, je me réfère d'une part à son portrait démographique et à son organisation spatiale, mais également à sa position géographique et structurelle au Burkina Faso, à la présence des instances étatiques et sanitaires, etc.

principes généraux de la recherche en anthropologie juridique, de même que le paradigme du pluralisme juridique. Je proposerai également le concept de la perception de la justice, inspirée des travaux de la conscience juridique, que j'ai développé pour les besoins de cette recherche. Enfin, je terminerai ce chapitre par une description des systèmes juridiques identifiés à Koudougou.

Le second chapitre débute par une justification du choix du Burkina Faso et une contextualisation de la zone ethnographique de Koudougou. Dans cette section, j'ai opté pour une description en partie subjective, à savoir selon ma perspective sur le terrain, plutôt qu'exclusivement une formalisation du portrait de la ville. Par la suite, je déconstruis et justifie mes trois méthodes d'enquête principales, de même que la méthodologie de l'inférence par l'adduction pour l'analyse de mes données.

Le troisième chapitre complète cette partie conceptuelle de la thèse par une élaboration exhaustive des principes de la parenté et de l'organisation sociale mossi. Nonobstant l'approche basée sur les théoriques classiques, j'ai également intégré à cette section des données empiriques contemporaines, notamment sur les cérémonies et rituels matrimoniaux et le fonctionnement actuel de la polygynie.

La seconde partie de cette étude a une visée appliquée et propose une analyse empirique de la conjugalité et de la parenté à travers un angle juridique. Dans ce cadre, le chapitre quatre met en exergue les expériences de la conjugalité, telles qu'elles me sont apparues. Je les dépeins par l'intermédiaire de deux rapports de pouvoir, soit la division genrée du travail et la permanence de la fonction du chef de famille. Cette section illustre l'importance des valeurs fondamentales et l'actualisation locale de ces représentations incontournables.

Le cinquième et le sixième chapitre s'inscrivent dans la même tangente explicative, à savoir une description des sources de conflits recouvrant le domaine matrimonial à Koudougou. Le chapitre cinq s'intéresse aux conflits normativement prévus, c'est-à-dire des problématiques qui sont le résultat de l'organisation sociale et qui sont par conséquent attendus et justifiés par les paramètres du système juridique coutumier. J'explore à cet égard l'influence de la grande famille, les effets des conditions économiques et le phénomène de l'adultère. Dans cette section, j'ai aussi élaboré une catégorisation des processus d'évitement des conflits, qui doivent

ontologiquement être associés aux stratégies de gestion de l'ordre social. Dans le chapitre six, je poursuis l'analyse des conflits, en examinant les situations antagoniques dont l'origine s'inscrit dans la mouvance de la transformation des conjectures. J'ai à cet effet exemplifié cette section à partir des problématiques de la polygynie, des filles-mères et de la recrudescence régionale des mariages forcés.

Le dernier chapitre explicite les effets du pluralisme juridique par la démonstration de l'hypothèse de départ dans les processus décisionnels des stratégies résolutive. Ce chapitre synthèse met l'accent sur les trois modalités de règlements principales, soit les médiations coutumières, l'Action sociale et le Tribunal de Grande Instance. Dans le cadre de la présentation de leur fonctionnement et de leur dynamisme, j'exemplifierai les processus de métissage, de résistance et d'innovation, notamment en reprenant les cas de conflits présentés dans les chapitres quatre, cinq et six. Je terminerai cette partie par une réflexion sur le phénomène du forum shopping.

En terminant, je tiens à mentionner que cette thèse n'a pas la prétention de développer une théorie générale. Je propose avant tout un savoir appliqué à partir duquel j'ai tenté de développer une explication holiste adaptée aux données brutes colligées dans le cadre de cette étude du pluralisme juridique au sein des conflits matrimoniaux. Dans ce contexte, cette recherche est par conséquent le résultat dans ma construction scientifique interprétative d'une problématique et il en découle inévitablement que mes perceptions, mes biais et mes expériences transparaîtront tout au long de l'écriture. À cet égard, j'ai choisi l'emploi du «je» méthodologique afin de marquer l'importance du chercheur au sein de sa recherche. J'adopte incidemment un style ethnographique à l'image de la construction de mon terrain, soit une combinaison de la théorie, de l'analyse empirique et du vécu personnel.

# Chapitre 1 : L'approche théorique

Dans ce premier chapitre, je présenterai les concepts fondamentaux sur lesquels se développe mon analyse ethnojuridique des conflits matrimoniaux. Ce schème théorique a été élaboré à partir des données brutes selon une méthode inductive et les concepts ont été déterminés en fonction de leur application et de leur adéquation aux résultats d'enquête. Après un bref exposé des objectifs de l'anthropologie juridique, je déconstruirai le paradigme du pluralisme juridique et démontrerai l'utilisation que j'ai privilégiée. Puis, je décrirai la notion de perception de la justice, extrapolée du concept de la conscience juridique. Enfin, je terminerai par l'élaboration de mon cadre de référence des systèmes juridiques présents à Koudougou.

## Les objectifs et fondements de la recherche en anthropologie juridique

L'anthropologie juridique a pour objet l'étude empirique de la variabilité culturelle des processus juridiques, notamment les modes de fonctionnement des multiples formes de régulation sociale et des modalités de résolution ou d'évitement des conflits. Plus encore, la discipline s'intéresse à toutes les formes de droits, qu'il soit institutionnalisé, notamment dans sa construction étatique, où qu'il se présente dans les interactions quotidiennes. En effet, le droit apparaît dans une multitude d'endroits en dehors du circuit bureaucratique tel que la famille, l'école, les lieux de cultes, les communautés, les rituels, les transactions formelles et informelles, etc. (Sarat et Kearns 1995). Il s'incarne au-delà des règles et des sanctions formalisées et verbalisées. Sarat et Kearns affirment en ce sens que "*law helps shape experiences, interpretations, and understandings of social life, and how legal rules are used in daily life. [...] law itself is organized around and responds to images and representations of the everyday.*" (Sarat et Kearns 1995: 2). En référence à cette vision, l'ambition théorique est

d'appréhender les catégories juridiques dans l'espace/temps spécifique qui a donné lieu à leur création et à leur reproduction sociale.

En référence aux travaux sur la transversalité du droit dans les institutions de Sally Falk Moore (1978), Gulliver (1997) affirme la contre-productivité de l'élaboration d'une définition générale et universelle du droit<sup>2</sup>. Ainsi, pour fonder ses analyses, l'anthropologie privilégie l'étude des phénomènes juridiques en lien avec leurs conjonctures sociohistoriques. Aussi: "*It is more desirable to analyze these kinds of phenomena in their own context to understand the social processes and ideas and to perceive the comparable factors and the significant variable at both the intra and the cross-cultural levels.*" (Gulliver 1997: 13). En effet, le droit traverse la société et en ce sens, il est fragmenté, contradictoire et hétérogène. Même à l'intérieur d'un ensemble juridique où il prend sens, il est le résultat d'une myriade de pratiques locales et globales (Merry 2013). De sorte que de nos jours, la majorité des anthropologues s'abstiennent de définir le droit de manière universelle, et s'ils le font, ce n'est que pour exposer certaines grandes lignes conductrices (von Benda-Beckmann 2002). En l'absence d'un consensus sur la définition du droit et de ses composantes, l'optique de constituer une recherche sans en délimiter les contours nous interdit, par conséquent, d'écarter arbitrairement divers facteurs pouvant s'avérer essentiels à la compréhension (Nader 2002a). Ceci privilégie une perspective endogène, c'est-à-dire que « *l'anthropologue du droit doit (ou tente de) partir de la culture de l'autre pour interroger, entre autres par un effet de miroir<sup>3</sup> par exemple, sa propre culture juridique ou celle*

---

<sup>2</sup> Cette conception n'est cependant pas partagée par tous les théoriciens du droit et elle va à l'encontre de la vision positiviste. Ce mode épistémique du droit a émergé simultanément à la complexification étatique qui est l'une de ses sources principales. Le droit dans cette perspective est largement tributaire du législateur et repose en particulier sur des règles juridiques formalisées et contraignantes (Sueur 2001). À ce sujet, Michel Alliot note, avec justesse, que « [...] le mot droit, devenu ambigu depuis qu'il a subi en Occident une mutation véritablement mythique. Il n'est plus en Occident le résultat du phénomène juridique, mais un ensemble de règles, cohérent ou voulu tel, systématique, objectivant un être existant en soi. Le mythe de l'existence du droit cache celle du phénomène juridique qui, lui, se retrouve dans toutes les sociétés. » (Alliot 1983: 84).

<sup>3</sup> Cet effet miroir fait référence à la résonance réflexive vécue sur le terrain par l'ethnographe comme moyen de recueillir de l'information.

*des traditions qui lui sont proches.* » (Le Roy 2005: 958). En effet, c'est la vie de l'anthropologue qui est mis en mode expérimental et il doit par conséquent se socialiser aux conceptions et aux valeurs de la société étudiée. Le droit s'incarne dans un contexte et s'analyse incidemment dans la quotidienneté (Silbey 2005). Bref, l'anthropologie juridique transcende l'étude des institutions judiciaires et des systèmes juridiques. Elle s'intéresse à les replacer dans leurs schèmes culturels respectifs, puisqu'ils constituent des parties d'un tout plus complexe (Nader 2002a).

## **Le paradigme du pluralisme juridique**

Cette théorisation du droit soumis aux contingences sociales a contribué à l'avènement du paradigme du pluralisme juridique dans les années 1980, paradigme auquel se réfère cette étude ethnojuridique. La transversalité juridique implique premièrement l'existence d'une pluralité de systèmes de justice dont le droit positif n'est qu'une des formes possibles (Rocher 1988). Selon cette acception, même en présence d'une gouvernance étatique, il existe une cohabitation de plusieurs modes de régulation qui échappent au contrôle législatif. Ainsi, latente depuis Malinowski, la notion de pluralisme juridique s'institue en paradigme et vient révolutionner les sciences sociales qui s'intéressent de près ou de loin au domaine de la justice. En anthropologie, le concept du pluralisme juridique a tout d'abord été développé comme outil analytique de la dialectique entre les droits européens et les droits locaux dans le contexte de la colonisation (Merry 1988). En Afrique, les puissances coloniales ont superposé le droit moderne au droit coutumier et ont toléré que les populations conservent la majorité de leurs pratiques, dans la mesure où ces règles ne sont pas « *repugnant to natural justice, equity, and good conscience or inconsistent with any writtent law* » (Merry 1988: 870)<sup>4</sup>. Ce que l'on observe derrière ce procédé d'imposition juridique et de transformation des droits locaux, c'est un discours de légitimation de la mission civilisatrice, fortement inspiré des théories

---

<sup>4</sup> Le décret de Mendel de 1939 et le décret de Jacquinot de 1951, dont les répercussions législatives sont toujours ressenties dans l'idéologie des codes actuels, sont des exemples éloquentes d'un tel encadrement des coutumes. Le décret de Mendel a ainsi établi l'âge minimal au mariage et l'obligation d'un relatif consentement des conjoints. Le décret de Jacquinot a de son côté resserré les règles en matière de divorce.



évolutionnistes. À cet égard, les exemples sont nombreux en Afrique francophone notamment en ce qui concerne le droit des femmes, où la nudité, les mariages arrangés et les unions prépubères ont scandalisé les pouvoirs coloniaux. La volonté de conversion des us et coutumes locales trouvait également sa raison d'être dans la rentabilisation des terres fraîchement conquises<sup>5</sup>. Le régime foncier et les pratiques agricoles ne permettaient pas une exploitation capitaliste des colonies et il fallait en ce sens, intégrer la conception du droit de propriété privée dans ces sociétés.

Dans ce contexte particulier, les anthropologues ont observé les divers modes de régulation sociale et se sont interrogés sur la résistance du monde traditionnel au changement juridique. Au travers des études de cas, ils ont constaté que le droit colonial s'intégrait dans le « droit coutumier » générant ainsi une forme d'hybridation, plutôt qu'un remplacement d'un système par un autre. Par exemple, Comaroff et Roberts (1981) notent, dans leur étude des Tswanas en Afrique du Sud, la non-correspondance des catégories occidentales du droit aux processus de résolution de conflits dans la société coutumière, et ce, en dépit de la présence d'un droit étatique. Sally Falk Moore (1989), dans son étude sur les Chagga du Killimajaro, décrit, à partir de conflits fonciers, les interactions entre le droit colonial et le mode de vie des Chagga et la manière dont ces nouvelles conceptions juridiques, notamment celles liées à la propriété, se sont intégrées dans la coutume. Enfin, Chanock (1985) s'est intéressé à la construction du « droit coutumier » sur la base de l'analyse des archives juridiques des tribunaux au Malawi et en Zambie. Dans un ouvrage aujourd'hui classique, il établit que le « droit coutumier » est le produit des interactions entre les puissances coloniales et les chefs traditionnels. Il a ainsi prouvé

---

<sup>5</sup> Ceci est frappant dans le cas de la France. Les conquêtes françaises se sont révélées onéreuses et les colonies devaient être rapidement (Lejeal 2002). Or, dans le cas du Burkina Faso, la France réalisa le faible potentiel agricole de la Haute-Volta, notamment sur le Plateau Mossi, qui ne supportait pas l'agriculture à haut rendement. Skinner (1960a) rapporta, à ce sujet, les écrits d'un officier français, datés de 1899 : « *If one considers Mossi country from the point of view of the resources it can offer for the subsistence of its inhabitants – millets, peanuts, and livestock – one can say the country is rich... but if one considers the country from the point of view of exportable commodities, one must conclude that it leaves a great deal to be desired.* » (Skinner 1960a: 378).

l'altération du droit coutumier au travers ces processus d'institutionnalisation judiciaire et de formalisation écrite.

Ces exemples, qui ne sont qu'un petit échantillon parmi la vaste étendue d'études s'intéressant à la dynamique du droit importé et du droit local en Afrique, ont contribué au développement de la notion de ce que qualifie Sally Engle Merry (1988) de pluralisme juridique classique. De manière générale, il se définit "*as that state of affairs, for any social field, in which behavior pursuant to more than one legal order occurs.*" (Griffiths 1986: 2). Pour John Griffiths, le pluralisme juridique s'oppose à l'unité totalitaire du droit positif et déclare que celui-ci n'est qu'une illusion, un idéal, voire un mythe. (Griffiths 1986)<sup>6</sup>. La réalité observée démontre ainsi qu'à « [...] *la pluralité des groupes sociaux correspondent des systèmes juridiques multiples agencés suivant des rapports de collaboration, coexistence, compétition ou négation ; [...]*» (Rouland 1995 : 39). Le pluralisme juridique classique, bien qu'il nécessite une adaptation aux conjonctures contemporaines, s'avère des plus adéquats pour appréhender une partie de la complexité de la situation burkinabè. En effet, en s'opposant au centralisme juridique (Griffiths 1986), ce concept fait saillir les formes de justice locales (coutumières et religieuses) ainsi que leurs processus de régulation. Il devint alors possible de ressortir ces modalités d'acculturation, d'adaptation, d'innovation et de résistance. De même, il illustre la difficulté de transférer des pratiques juridiques et d'en assurer l'effectivité. En parallèle, le pluralisme juridique classique ne rejette pas le droit étatique, puisqu'il reconnaît qu'une portion de la population, généralement les élites des sociétés coloniales et postcoloniales, a adopté une forme hybride de ces valeurs et ces représentations (Rouland 1995). Bref, ce concept permet de saisir les rapports

---

<sup>6</sup>Depuis cette proposition définitionnelle, John Griffiths a reconsidéré ses positions théoriques dans un article de 2005, « *The Idea of Sociology of Law and its Relation to Law and to Sociology*, et suggère d'abandonner le référent juridique afin de contrer l'édification du droit en catégorie scientifique. Il y préfère dorénavant l'emploi du pluralisme normatif (Tamanaha 2008). Ceci dit, son article "What is legal pluralism ?" demeure un classique fondamental de la littérature anthropologique et formule une définition fidèle aux données dans le cas des États postcoloniaux.

d'interdépendance qui naissent de la rencontre entre des systèmes juridiques cosmogoniquement opposés dans leur conception du monde.

Ceci nous amène à aborder la deuxième vague de ce paradigme, soit le nouveau pluralisme juridique (Merry 1988) qui s'élabore dans un contexte analytique du droit étatique, désirant transcender l'analyse binaire. À cet effet, les travaux de Vanderlinden (1972, 1993, 1998) ont largement contribué au développement de la connaissance du pluralisme juridique. Il le définit comme *« l'existence au sein d'une société déterminée, de mécanismes juridiques différents s'appliquant à des situations identiques. »* (Vanderlinden 1972: 19). Il insiste sur l'utilisation du terme « mécanismes<sup>7</sup> », puisque l'utilisation du mot système, tel qu'il a été adopté dans sa forme classique :

*« semble en effet impliquer que se sont nécessairement des ensembles structurés et relativement complets qui font l'objet du phénomène pluraliste, alors que l'expérience montre que celui-ci peut tout aussi bien se manifester au niveau d'une règle juridique isolée [...] »* (Vanderlinden 1972: 20).

Cette distinction apporte une nuance intéressante, car elle introduit une pluralité à l'intérieur de tout mode juridique, dont les frontières se redéfinissent indéfiniment. Vanderlinden propose à ce sujet l'exemple des groupes religieux ou de l'armée, qui tout en possédant chacun leur propre modalité régulatrice, demeurent inscrits au sein de l'État de droit. De plus, il démontre qu'à l'intérieur d'un même ensemble, les règles peuvent cohabiter, se résister, voir même agir de manière complètement indépendante. Il réintroduit donc dans l'analyse une perspective individuelle ; les membres d'une société peuvent conjuguer leurs multiples identités juridiques et définir des stratégies personnelles avantageuses selon l'environnement dans lequel ils se trouvent. C'est en ce sens que Vanderlinden (1993) réaffirme, à la suite de Sally Falk Moore (1978), que les agents sociaux créent du droit.

---

<sup>7</sup> À notre avis, le terme mécanisme pourrait être remplacé par processus, qui sans nuire à l'objectif de l'analyse, permet d'éviter une association avec le fonctionnalisme.

En m'inspirant du caractère pluriel de la proposition de Vanderlinden, je joins la théorisation de Tamanaha (2011) à la définition du pluralisme juridique classique au niveau étatique à des fins d'application conceptuelle dans cette étude. Le pluralisme juridique classique est un outil développé afin d'expliquer les contextes postcoloniaux africains et en ce sens, il conserve une acuité dans le cas présent. Il permet l'analyse entre les multiples ensembles de droits que j'ai observés. Je souhaite le compléter en intégrant la perception du justiciable qui permet de comprendre les stratégies résolutive locales. Tamanaha (2011) atteste que le droit réside dans l'identification et la représentation des acteurs sociaux de sorte que « *Legal pluralism exists whenever social actors identify more than one source of 'law' within a social arena.* » (Tamanaha 2008 : 396). Dans le cas présent, la population koudougoulaise a identifié, de par son utilisation et ses perceptions, les justices coutumières, religieuses et étatique comme étant des sources de justice. De l'existence conjointe de ces systèmes juridiques naît des zones d'incertitudes et d'hétérogénéité — un flou juridique — où les agents sociaux en viennent parfois à méconnaître l'applicabilité et l'effectivité de leurs droits. En parallèle, cette conjoncture favorise des circonstances opportunes pour les individus et les groupes, générant du « forum shopping », soit la possibilité de choisir les stratégies juridiques qui les avantagent selon les problématiques vécues (Tamanaha 2008).

Cette approche définitionnelle conjointe du pluralisme juridique classique et des perceptions de la justice permet d'une part de saisir l'effet du pluralisme juridique à l'intérieur de l'administration judiciaire, notamment auprès des fonctionnaires. La justice, dans sa pratique, se construit et se transforme dans le cadre de ces interactions entre les divers systèmes juridiques (Merry 2013). Cette première application du concept explique ces processus interactionnistes. En parallèle, le recours aux perceptions locales contribue à illustrer le caractère dynamique et pluriel de l'accès à la justice dans le cadre d'une ethnographie des conflits<sup>8</sup>. Les stratégies se meuvent en effet au fil des trajectoires personnelles, des problématiques, des circonstances, des

---

<sup>8</sup> Cette perspective combinatoire réfère à la variété des systèmes juridiques de Santo de Sousa, qu'il réduit en six catégories présentées dans l'article de Tamanaha (2000). Mes données se concentrent particulièrement au niveau domestique, communautaire et étatique (Santos 1995).

connaissances, etc. L'expérience individuelle est riche d'un savoir qui nous renseigne sur le vécu et le ressenti du pluralisme juridique au quotidien pour la population koudougoulaise, précisément dans le cadre des dynamiques familiales et conjugales.

## **La perception de la justice et la conscience juridique**

Mon utilisation de la perception de la justice s'inspire du concept de conscience juridique qui a pris naissance dans le cadre du courant *Law & Society* aux États-Unis dans les années 1980. J'évite cependant une transposition directe, puisqu'il a été conçu dans une optique d'application en contexte occidental. En effet, seuls John et Jean Comaroff (1991) l'ont employé en Afrique du Sud dans leur analyse exhaustive et complexe de l'hégémonie juridique. J'opte conséquemment pour la notion de la perception de la justice, car j'intègre principalement l'aspect appliqué de la conscience juridique dans la recherche de la compréhension de l'utilisation et du fonctionnement des systèmes juridiques.

La conscience juridique réfère "*to the ways in which people make sense of law and legal institutions, that is, the understandings which give meaning to people's experiences and actions*" (Ewick et Silbey 1991-1992: 734). Elle met donc en exergue la manière dont est perçu le droit au travers les trajectoires individuelles et collectives. Il y a un aspect ressenti et contextuel, et en ce sens, la conscience juridique n'est pas fixe, stable, unifiée ou cohérente (Ewick et Silbey 1991-1992). Sally Engle Merry (1990) abonde dans la même direction en affirmant qu'il s'agit de la manière normalisée, mais flexible, par laquelle les agents sociaux agissent, particulièrement en situation litigieuse :

*« Le droit consiste en un répertoire complexe de significations et de catégories qui sont comprises différemment par les gens, en fonction de leurs expériences et de leur connaissance du droit. [...] Les manières dont les gens comprennent et utilisent le droit, je l'appelle leur conscience du droit. La conscience est ce que les gens conçoivent comme la manière "naturelle" et normale de faire des choses, les formes habituelles de leurs paroles et actions et le sens commun qui fonde leur façon de comprendre le monde.*

*[...] Elle est incorporée dans la connaissance pratique et se développe à travers l'expérience individuelle, une expérience qui prend place dans des structures qui définissent la vie des individus. Mais elle change avec des expériences contradictoires. »*  
(Pélisse 2005:119)

On note, dans cette optique, une combinaison des perspectives individuelles et de l'influence sociale. Il s'agit d'un phénomène groupal, car la conscience juridique est également le fruit des structures sociales relationnelles dans lesquelles s'inscrit l'individu (Engel 1998). En d'autres termes, les études sur la conscience juridique ont permis de confirmer que les groupes sociaux peuvent expérimenter des griefs qui deviendront des lieux de conflits. Ils ont aussi démontré que les individus interprètent différemment les événements conflictuels et qu'ils y répondent selon des méthodes culturellement spécifiques et variées. Toutefois, les différences entre les interprétations individuelles ne peuvent pas être adéquatement expliquées par des facteurs économiques, des raisonnements coûts/bénéfices ou tout autre calcul rationnel (Silbey 2005). L'analyse des stratégies de résolution doit logiquement résider à la fois dans les trajectoires personnelles et les conjectures sociales et, par conséquent, de se fonder sur un large éventail de facteurs.

En référence aux études sur la conscience juridique, mon analyse de la perception de la justice s'est basée, dans un premier temps, sur une déconstruction de l'organisation sociale passée et contemporaine afin d'obtenir les cadres représentationnels dans lesquelles s'institue la dynamique des conflits matrimoniaux. Dans un deuxième temps, j'ai recherché les effets de la perception de la justice sur les évitements ou les règlements de conflit. De sorte que la perception de la justice s'apparente à un amalgame de phénomènes sociaux intégrant de nombreux facteurs — qui sont eux-mêmes complexes et différenciés — qui détermine les stratégies individuelles et communautaires à l'égard des conflits. Ainsi, en présence d'un même litige, la réponse peut différer selon les caractéristiques des protagonistes impliqués, à savoir par exemple, leurs réseaux de solidarité, leur âge, leur scolarité, leur descendance, leur positionnement statutaire, leur confession religieuse, leurs ressources financières, etc. (Nader 1990). De même, des variables associées directement au conflit interviennent dans les modalités de résolution telle que la chronologie, les sources de l'origine de l'antagonisme, le niveau émotionnel et l'intensité du déséquilibre social (Nader et Todd 1978). Enfin, la perception de la justice tient compte des facteurs influençant l'accès à la bureaucratie juridique, à savoir la distribution des structures

gouvernementales, les ressources judiciaires, la durée et la compréhension des procédures, la maîtrise des langues officielles et du langage juridique (Conley et O'Barr 1990; Merry 2006; Mertz 2007), les conceptions envers l'État, etc. (Ewick et Silbey 1991-1992; Silbey 2005). L'ensemble de ces éléments, à des degrés variables, ont participé à l'élaboration de l'analyse de cette ethnographie des conflits dans l'institution matrimoniale des Mossi.

## **Cadre de référence des systèmes juridiques rencontrés et perceptions à leur égard**

Afin de parfaire mon analyse de la perception de la justice dans les conflits matrimoniaux dans un contexte de pluralisme juridique, j'ai développé un cadre de référence des systèmes juridiques en présence. La difficulté fut de trouver un ou plusieurs concepts représentant la réalité empirique mossi koudougoulaise, tout en conjuguant les différents champs épistémologiques et connotations conceptuelles. Après réflexion, l'emploi du terme « système juridique », adjoind d'un qualificatif, s'est révélé correspondre aux besoins de ce projet. Ainsi, on retrouvera par exemple les systèmes juridiques traditionnel, coutumier, musulman et étatique. Avant de déconstruire chacun de ses termes, attardons-nous sur l'idée de système juridique. J'emploie ce terme, puisqu'il me permet d'une part d'intégrer la complexité des modes de régulations ainsi que leurs représentations et, d'autre part, parce qu'il autorise le contournement du concept de droit. Le qualificatif juridique me permet en conséquence de renvoyer au droit sans référer explicitement au mot, dont l'utilisation multiple au travers des disciplines pourrait nuire à la rigueur de cette recherche. De plus, la notion de système<sup>9</sup>, lourde de sens en anthropologie, ne s'applique pas à un tout supra culturel homogène dont les agents sociaux seraient de simples automates subordonnés. En fait, la conception que je propose est celle d'un système social hétérogène ayant une certaine cohérence, c'est-à-dire qu'il est

---

<sup>99</sup> Le mouvement de Law & Society a soulevé avec justesse des critiques à l'égard de la notion classique de système. Dans le cas présent, j'ai intégré ces nuances et dans ce cadre, il ne s'agit pas d'un ensemble symbolique en vase clos (Silbey 2005). J'ai inclus un caractère flexible et diachronique au concept, de même que je tiens compte de l'importance du pouvoir comme une entité multiple pouvant être évasive et diffuse (Comaroff et Comaroff 1991).

généralement légitimé par une idéologie qui régule et organise la société ou à tout le moins, une part de celle-ci. À ceci, ajoutons que le système est une construction sociale et historique et qu'en ce sens, les acteurs sociaux l'attestent, le contestent et le modifient par leurs actions quotidiennes (Silbey 2005). À l'intérieur de celui-ci, il y a une interdépendance et une transversalité des éléments qui le composent et qui avivent son caractère indéterminé (Comaroff et Comaroff 1991).

Enfin, pour terminer sur le concept de système juridique, son utilisation avec un qualificatif me permet de poser, dès le départ, une équivalence conceptuelle entre les diverses formes de justice présentes chez les Mossi et ainsi pouvoir analyser leur influence mutuelle sans une hiérarchisation préalable. En effet, l'emploi de la conjonction « droit étatique » renvoie de manière implicite à une image de supériorité vis-à-vis du « droit coutumier » ou du « droit traditionnel ». C'est justement cette tendance épistémologique des chercheurs que j'élude par l'usage d'un seul et même concept pour l'ensemble des pratiques et ainsi me conformer aux données recueillies associées à la perception de la justice.

## **Le système juridique traditionnel**

Encore une fois, je me dois de réactualiser le concept de tradition afin d'éviter une association erronée. Dans l'histoire de l'anthropologie, le terme « traditionnel » fut introduit afin de suppléer à l'étiquette « primitive » dont furent affublées pendant de nombreuses décennies certaines populations. Il n'y a toutefois pas une évacuation complète de l'aspect péjoratif et stéréotypé associé à ce dernier. En effet, les sociétés traditionnelles représentaient souvent un état d'ordre passé où sa capacité de conservation maintiendrait la société au sien d'une reproduction statique des structures. Conséquemment, une société dite traditionnelle est perçue comme a-historique, archaïque et non civilisée. Le mode idéologique traditionnel interpréterait son environnement exclusivement en termes d'un consensus magique, religieux et mythique. La



vie politique se définirait en une hiérarchie de relations personnelles, c'est-à-dire une société communautaire et a-étatique (Alleau et Pépin 2016)<sup>10</sup>.

Je réhabilite cependant le terme « traditionnel » en le ramenant à son sens étymologique premier, c'est-à-dire qu'il réfère à la tradition, mot d'origine latine et signifie « acte de transmettre ». La tradition se définit « *comme ce qui d'un passé persiste dans le présent où elle est transmise et demeure agissante et acceptée par ceux qui la reçoivent et qui, à leur tour, au fil des générations, la transmettent.* » (Bonte et Izard 2004: 710). À cette capacité reproductive, le processus de tradition intègre des éléments nouveaux en les adaptant aux composantes existantes. Par la transmission s'opèrent une sélection et une recréation du schème culturel. Ce n'est plus alors un mode idéologique statique, mais une dynamique qui assume une fonction régulatrice culturelle. En ce sens, la Tradition (ici avec un grand T) correspond à une idéologie sacrée dans les sociétés africaines et lorsque mes interlocuteurs y réfèrent, c'est pour attester un savoir ancestral et non pas nécessairement une pratique locale contemporaine. Chez les Mossi, elle prend le nom de *rog n miki* et représente le savoir légué par les ancêtres qui définit les rapports sociaux, les droits, les devoirs ainsi que les comportements appropriés pour un Mossi. En ce sens :

*« le rog n miki est à la fois le cadre de référence des conduites et le code qui qualifie et sanctionne les conduites positivement ou négativement. Le rog n miki est au cœur du processus de socialisation et favorise le processus d'intégration sociale. Ce code de conduite comprend les normes qui fixent les attentes de la société face à l'individu membre de ce groupe et réciproquement »* (Ouedraogo 2001: 7).

Dans le cadre de la présente recherche, le système juridique traditionnel correspond au mode de régulation juridique précoloniale, c'est-à-dire qu'il est un produit historique, qui conjugue l'adaptation d'une société à un environnement donné et les multiples métissages ethniques au cours des siècles. Il se présente donc comme un système juridique en théorie

---

<sup>10</sup> En dépit du fait que ces traits semblent stéréotypés, ils ont été recueillis dans des encyclopédies et des dictionnaires.

disparu dont l'on retrouve les traces structurelles et idéologiques dans le système juridique coutumier.

## **Le système juridique coutumier**

Le système juridique coutumier est le mode de régulation que l'on observe à l'heure actuelle dans les communautés burkinabè. Il est le résultat de la rencontre entre les organisations locales, le pouvoir colonial et la gouvernance étatique postcoloniale. À cet effet, on constate une continuité cosmogonique et idéologique avec le système juridique traditionnel. Ainsi:

*“Customary law is a body of rules in many parts of Africa governing personal status, communal resources, and local organization. It has been used by various ethnic groups for their internal organization and administration. Customary law is recognized by the courts and exists as a second body of law (in addition to statutory law) governing citizens in countries of sub-Saharan Africa. It has the greatest control over people in rural areas, but it also affects urban dwellers through the regulation of marriage and inheritance.”*  
(Henrysson et Joireman 2009: 40).

Le système juridique coutumier privilégie donc, tout comme son prédécesseur, les modèles de conduites et les comportements idéaux à adopter pour assurer la cohésion sociale. À l'instar de son fondement, la coutume, il est une manière d'agir, d'être, de s'exprimer qui permet à chacun de contribuer à la production et à la reproduction sociale (Le Roy 1997). En tant que système normatif, il assure l'harmonie d'une communauté (lignage, clan, famille) et impose sa prévalence sur l'individu. Mais il ne s'agit pas d'une sorte de corpus législatif au sens dont l'entend l'Occident. Il s'exprime généralement par les proverbes, les contes, l'éducation, les rituels, les mythes, etc. (Le Roy 1997). Du fait de son oralité<sup>11</sup>, les lois écrites le dénaturent, puisque le système juridique coutumier est ontologiquement flexible et donc, en perpétuel

---

<sup>11</sup> L'oralité du droit africain ne se définit pas à l'inverse de l'écriture. Il consiste un choix d'échange dans une organisation sociale qui favorise la proximité des relations interpersonnelles et valorise la qualité de la locution, c'est-à-dire du choix des mots et des qualités d'orateur notamment au moment de la résolution des conflits (Cavin 1998; Kuyu Mwisso 2005).

mouvement (Alliot et Kuyu Mwissa 2003). Ainsi, ce n'est pas nécessairement la répétition qui perpétue l'obligation, mais plutôt la conformité du système juridique coutumier à la conception collective de l'ordre pour la société.

Le caractère flexible de la coutume en fait intrinsèquement un système de justice négociée. Ainsi, il n'a pas de référence à une puissance extérieure telle que Dieu<sup>12</sup> ou l'État. L'intervention d'un intermédiaire en dehors du cercle lignager expose publiquement une fragilisation de l'ordre social et démontre de la sorte un signe de faiblesse (Kuyu Mwissa 2005). Aussi, valorise-t-on primordialement la satisfaction des parties impliquées afin d'éviter toute entrave à la reproduction des relations sociales. La détermination de la culpabilité ne sera donc pas privilégiée au détriment de la réparation du rapport social précarisé par la violation des coutumes (Bidima 1997). Comme Jeanne l'énonce,

*« Il ne faut pas chercher à avoir raison coûte que coûte. Il faut te dire que je peux avoir tort, même si tu sais au fond de toi que tu as raison. De toute façon, même en ayant raison, qu'est-ce que ça va t'apporter. Il vaut mieux chercher le compromis... souvent nous on dit en mooré, il faut chercher le bénéfice plutôt que d'avoir raison et puis il y a la perte. »* (Jeanne, 42 ans, A08).

Conséquemment, on ne peut parler de la prédictibilité du système juridique coutumier, puisque le point décisif est le choix d'une solution adaptée au cas exposé. Cet état de fait ne signifie pas une absence de sanctions, elles sont cependant déterminées en fonction de la gravité du désordre au sein de la communauté et non du tort causé à un individu. La peine ne répare pas le mal, ne rétablit pas la relation ou la cohésion sociale. La sanction a un objectif démonstratif afin d'entraver une répétition du comportement transgressif. En ce sens, la punition ne met pas un terme au conflit. Il est d'ordre général nécessaire d'accomplir des rituels réparateurs en vue de

---

<sup>12</sup> Il y a bien une importante référence à la spiritualité au quotidien, mais les diverses formes de divinités se sont construites à la suite d'un processus de différenciation interne. Il n'y a donc pas d'exigence d'une médiation extérieure qui tranche la justice.

de rétablir la cohésion. Il y a dans ces conditions une implication spirituelle afin d'actualiser un retour à la paix sociale.

Au travers ces premières composantes, on note que le système juridique coutumier accorde une importance considérable à la communauté. Elle est le lieu de référence dans laquelle s'inscrivent les rapports juridiques (ancêtres, lignages, segments et concessions). Cet aspect implique que seuls les membres d'une communauté peuvent intervenir dans la négociation des rapports juridiques. Un intervenant extérieur n'est ni admis ni entendu. De plus, le règlement du litige doit primordialement se régler entre les membres qui l'a vu naître tel que l'exprime Honorine : « *On ne doit pas soulever le bras pour laisser l'air fouetter l'aisselle. Alors les problèmes doivent être enfermés entre les quatre murs de la maison. On ne doit pas divulguer à proprement parler. On essaie de régler ça en famille.* » (Honorine, 41 ans, A06). Idéalement, on tente de contenir la discorde sans quoi le recours à l'assistance d'un chef plus élevé hiérarchiquement est inévitable. L'éloignement de l'épicentre du conflit entraîne la multiplication des intervenants et l'implication de plusieurs niveaux hiérarchiques, de sorte que celui-ci gagne en gravité et génère davantage de désordre social.

On constate donc une forte analogie entre les systèmes juridiques traditionnel et coutumier. Cependant, là où ils diffèrent entre eux, c'est sur le fait que les pouvoirs coloniaux et néocoloniaux sont venus modifier le contenu des prescriptions coutumières notamment par la formalisation écrite et l'introduction des tribunaux coutumiers (Asad 2002; Chanock 1985; Tamanaha 2008). L'intégration de ses référents exogènes au niveau de la gestion de la justice a en partie dénaturé le fonctionnement local. En outre, au moment de la judiciarisation des pratiques coutumières, les populations africaines ont pu les instrumentaliser afin d'acquérir davantage de pouvoir et de prestige. Par exemple, certaines transgressions des pratiques matrimoniales, telles que l'adultère et la fuite des jeunes filles, étaient punis plus sévèrement, selon les codes coutumiers que selon les tendances précoloniales (Vendeix 1935). Selon Chanock (1985), les aînés ont utilisé l'image d'un passé stable afin de renforcer leur contrôle sur la jeune génération et ainsi maintenir l'organisation gérontocratique qui était largement

déstabilisée par les nouvelles contingences sociales. En bref, le système juridique coutumier est le résultat d'une double manipulation, tant de la part des pouvoirs étatiques que traditionnels.

## **Le système juridique musulman**

Je ne m'attarderai que brièvement sur le système juridique musulman, mais il est important de mentionner son existence car, dans certaines régions, comme au Yatenga, il est un facteur crucial au niveau des stratégies juridiques en matière matrimoniale (Saint-Lary 2012). Au Burkina Faso, 40 % de la population sont de confession musulmane (30 % animiste et 30 % chrétien) dont la majorité des adeptes sont d'origine mossi. L'Islam est introduit de manière graduelle à partir du 13<sup>e</sup> siècle sur le territoire de l'ancien empire *Moagho* par l'intermédiaire des commerçants arabes. Cependant, la *Charia* n'occupe pas une place prépondérante dans le domaine juridique formel, ses principes n'ayant pas été incorporés au droit privé étatique, comme ce fut le cas au Sénégal, au Tchad ou au Mali. En ce sens, on ne retrouve pas d'ordre général une pensée islamique radicale. Au contraire, on observe plutôt une cohabitation pacifique entre les différentes religions, voire un syncrétisme, dans la mesure où l'Islam n'est venu que combler certains manques de l'idéologie animiste tel que la limitation polygynique. De surcroît, si les modalités matrimoniales diffèrent légèrement au niveau des célébrations et de la répudiation (les valeurs sont néanmoins communes), on ne note toutefois pas l'instauration d'une validité différentielle en ce qui a trait à la légitimité de diverses unions. Ainsi, beaucoup de Mossi pratiquent couramment de façon conjointe les rituels musulmans et animistes de même que les mariages interreligieux sans que ceux-ci ne soulèvent une quelconque polémique tel que l'explique Hamed, « *Dans un couple, on ne doit pas faire changer la religion de l'autre. C'est une question de respect. En forçant l'autre à abandonner une partie de soi, tu détruis le couple.* » (Journal de bord, février 2012) Lors de mon séjour exploratoire en 2007, j'ai même constaté que certains Burkinabè portaient sur eux des versets du Coran, à titre de fétiche, pour se protéger lors de périodes d'instabilité ou de fragilité. En outre, en cas de conflits, les représentations et les procédures coutumières s'appliquent, l'Iman est en l'occurrence un médiateur potentiel auquel on se réfère dans les situations épineuses (divorce, dissensions

foncières et succession). Ces exemples démontrent bien l'atmosphère religieuse d'une extrême tolérance à Koudougou.

## **Le système juridique étatique**

Les trois systèmes juridiques précédents se déploient dans le quotidien des Burkinabè de manière officieuse et en ce sens, seul le système juridique étatique est officiellement légitime. Ce dernier s'inspire largement de la tradition occidentale civiliste du fait de la colonisation française, qui a implanté son organisation judiciaire à des fins « civilisatrices<sup>13</sup> ». Avant de présenter les fondements sous-jacents à ce système juridique, un bref détour historique sur l'implantation de la structure judiciaire est nécessaire, afin de contextualiser la volonté du législateur au sein de la gouvernance contemporaine.

Au moment de l'Indépendance, la nouvelle république de la Haute-Volta décida de poursuivre dans la voie du dualisme juridique<sup>14</sup> et conserva les deux statuts civils (Niang 2000). Ainsi :

*« Une catégorie de citoyens, vivant "à l'occidentale" en milieu urbain, était régie par le droit moderne, la grande majorité restant soumise aux règles coutumières ou au droit musulman. Précisons ici que les coutumes étaient personnelles et non territoriales, et*

---

<sup>13</sup> Le droit est l'instrument privilégié du colonialisme, en tant qu'élément central de la mission civilisatrice de l'impérialisme. Les transferts juridiques imposés à l'époque ont pour objectif de réarticuler la culture et la conscience locale (Merry 1991), et ce, en dépit de l'apparent respect pour les coutumes. Néanmoins, aucune des tentatives d'implantation juridique ou de ses modifications ultérieures ne fut totalement efficace. L'extraction des normes et des processus locaux de leur conjecture ébranle l'intégrité de ceux-ci. Dans la plupart des contextes, et ce particulièrement sur le continent africain, les règles ne sont pas des ordres aveugles, mais des principes flexibles qui peuvent et doivent être négociés en fonction des circonstances (Tamanaha 2008).

<sup>14</sup> On choisit cette expression, car dans le cas présent, pour des fins analytiques, les systèmes juridiques coutumier et étatique sont appréhendés à la manière d'ensembles relativement homogènes. Ceci dit, je sais pertinemment que cette dichotomie ne reflète pas la réalité empirique, dans la mesure où il y a une variation ethnique, régionale et lignagère au sein du système juridique coutumier.

*que le statut se transmettait de manière héréditaire au sein de chaque famille. » (Cavin 1998: 37).*

Il faut dire que le nouveau gouvernement de Maurice Yaméogo, ainsi que celui de ses successeurs jusqu'en 1983, étaient davantage préoccupés par les jeux de pouvoir et par la corruption chronique des administrations, que par les questions de justice. Guissou énonce à ce sujet le mécontentement populaire à l'égard des dirigeants :

*« L'étalage de luxe insultant, le gaspillage d'argent d'origine douteuse, l'arrogance et le mépris des nouveaux riches (uniquement issus de la classe politique) eurent tôt fait de provoquer l'indignation. Jalousies malsaines, rancœurs de prétendants déçus, lucidité politique s'y mêlaient. » (Guissou 1995: 37).*

Devant une telle démonstration ostentatoire et l'accroissement de tensions ouvertes avec les Mongo Naba Saaga II et Mongo Naba Kougri, les centrales syndicales se présentèrent comme des intermédiaires toutes désignées et engagèrent des luttes politiques au nom de la population lésée. Ils demandèrent l'intervention militaire contre le gouvernement corrompu, et ainsi tomba la Première République en 1966. Il s'ensuivit une suite perpétuelle de coups d'État, de révoltes syndicales et de gouvernements militaires<sup>15</sup>.

Si à Koudougou, la population ne parle peu de l'histoire politique, outre les discussions sur les soulèvements populaires récents, il y a cependant une exception dans l'imaginaire collectif qui revient régulièrement dans les conversations informelles. Le capitaine Thomas Sankara arbore toujours une auréole mythique et les commentaires à son propos sont mitigés, à

---

<sup>15</sup>Il y a eu en effet sept gouvernements non constitutionnels et le 31 octobre 2014, on vit apparaître une nouvelle période de transition à la suite des révoltes populaires qui ont chassé de la présidence Blaise Compaoré après 27 ans de pouvoir. Le gouvernement de transition, sous la tutelle de Michel Kafando, a par ailleurs failli être renversé quatre fois dont la dernière tentative le 16 septembre 2015 a retardé les élections législatives, initialement prévues le 11 octobre, au 29 novembre 2016. Roch Kaboré rapporta alors la présidence au premier tour. Depuis, s'il y a une apparence de stabilité étatique, l'équilibre demeure précaire comme l'exprime ce magistrat militaire : « Au pays, tout est calme, mais la population attend beaucoup de ce gouvernement et s'impatiente ». (7 septembre 2016)

l'image du personnage<sup>16</sup> charismatique. En effet, en 1983, la Révolution populaire de Thomas Sankara n'édicte pas seulement un nouveau mode de gouvernance socialiste, elle vint également bouleverser le *statu quo* en matière juridique. Dès sa prise de pouvoir en août, il abolit les tribunaux coutumiers pour les remplacer par les tribunaux populaires de la Révolution. Par cette action, Sankara démontrait

*« la volonté du pouvoir révolutionnaire de faire asseoir les fondements d'une justice populaire au service du peuple burkinabè qui tranche d'avec la justice féodale, coloniale et néocoloniale dont la base idéologique est contraire à l'éthique révolutionnaire. »* (Lompo Myemba 2003: 1201).

Ainsi en dépit que certains auteurs aient accusé le gouvernement révolutionnaire de s'opposer à la coutume, l'objectif premier était d'évincer de la justice burkinabè tous les éléments qui maintenaient le pays dans une position de dépendance vis-à-vis la communauté internationale. Dès octobre 1983, soit deux mois après sa prise de pouvoir, Thomas Sankara commanda une grande commission nationale afin de délibérer sur les orientations prochaines du nouveau droit civil, notamment dans le domaine privé. Malheureusement, Sankara ne put jamais assister à la naissance officielle de l'un de ses plus importants projets, puisqu'il fut assassiné trois ans avant sa promulgation.

Blaise Compaoré le remplacera à la présidence et sous ses multiples mandats, il déclare une renaissance de la démocratie. Rapidement après sa prise de pouvoir, il reconstruit une structure libérale multipartite avec la triple séparation des pouvoirs, selon l'idéologie de l'État de droit. De plus, au cours des premières années présidentielles, on assiste à l'adoption et la

---

<sup>16</sup> Thomas Sankara, lors de son court passage à la tête de l'État, aspire, d'un côté à rétablir la paix sur le territoire voltaïque après des années d'instabilité, et de l'autre, il démantèle les institutions et des allégeances politiques (intérieures et extérieures) afin de renverser les rapports sociaux hiérarchiques. Il est souvent perçu comme le sauveur des plus démunis, et l'instigateur du Burkina Faso moderne. Or, cette image cache néanmoins l'aspect dictatorial de sa présidence où les résistances sont souvent matées par la violence (Lejeal 2002; Mazzocchetti et Hilgers 2010).



signature des principaux textes législatifs actuels (Constitution, 1991<sup>17</sup>, Code des personnes et de la famille, 1990, Code pénal, etc.). Cependant, sous cette facture libérale moderne dans le respect des conventions internationales, la démocratie n'existe point réellement et au cours des cinq années de son dernier mandat, les scandales, les contournements et les manigances politiques<sup>18</sup> de Blaise Compaoré et de son entourage exacerberont la population, l'obligeant à s'enfuir du pays.

De tous les bouleversements juridiques et judiciaires promulgués sous ces deux Présidents, le Code des personnes et de la famille (CPF) sera le seul texte législatif auquel je me renverrai dans cette étude, du fait qu'il est la référence en matière de droit privé. Il faut noter qu'il s'agit sans aucun doute d'un code progressif, résultat d'une réflexion idéologique et politique, et qui arbore une approche instrumentaliste du droit étatique. Son objet n'est pas d'être le miroir de la société qu'il représente, mais d'être un idéal vers lequel tendre. En refusant une applicabilité légale au système juridique coutumier (donc une légitimité et un contrôle étatique), il s'applique à remplacer progressivement les mœurs et les comportements locaux. (Cavin 1998). Monique Ilboudo, ancienne ministre de la promotion des droits humains (mandat de 2000 et 2002), rapporte que le législateur a « *opté pour la philosophie des droits humains qui exalte la personne et préconise qu'elle soit défendue au besoin contre son propre groupe ou ses parents.* » (Ilboudo 2006: 78). De la sorte, en plus d'avoir été inspiré par des consultations populations ainsi que des orientations révolutionnaires, le CPF a été rédigé dans le respect des conventions internationales des droits de l'Homme. Le Burkina Faso a ainsi ratifié la Déclaration universelle des droits de l'Homme, la Charte Africaine des droits de l'Homme et la Convention pour l'élimination de toutes formes de discrimination envers les femmes. Son administration a tenu à montrer sa bonne volonté en adoptant des mesures juridiques cohérentes

---

<sup>17</sup> La Constitution fut adoptée le 2 juin 1991 et fut par la suite révisée cinq fois, soit en 1997, en 2000, en 2002, en 2009 et enfin en 2012. Ces révisions avaient notamment pour objectif une modification du nombre et de la forme des mandats présidentiels ainsi que la création d'un Sénat entérinant un retour au bicaméralisme après l'échec de 1997.

<sup>18</sup> Affaire Norbert Zongo en 1998

avec ces traités (Badara Fall 2009). Ce code a donc voulu être à l'avant-garde, mais en dépit de la volonté évidente du législateur, voire même du rappel incessant du rejet des coutumes au travers du CPF, il n'en demeure pas moins qu'il a promu à titre légal plusieurs entorses à l'égalité des genres, particulièrement dans les rapports matrimoniaux. C'est le cas par exemple de la différence d'âge minimal au mariage pour les hommes et les femmes ; du maintien de l'autorité familiale au mari et du choix de la résidence dont l'homme possède le veto final pour ne mentionner que ceux-ci. Ces « nuances » coutumières affectent la perception de la justice et contribuent à influencer les stratégies résolutive.

En référence à cette histoire juridique et politique, on constate que l'on a édicté un système juridique fondé sur les représentations classiques du droit civil moderne. Dans ce contexte, les lois ont donc préséance sur les coutumes et la jurisprudence. D'un point de vue cosmogonique, le système juridique coutumier et le système juridique étatique sont idéologiquement aux extrêmes d'un même continuum. En effet, la philosophie occidentale se fonde sur l'abstraction de la norme, l'ahistoricisme du référent et la supposée neutralité des effets sociaux du corpus constitué (Le Roy 2005). L'État occidental reprend, par conséquent, le modèle du Dieu chrétien extérieur, omniscient et omnipotent qui gère le monde à partir de décrets et d'édits. « *Il lui revient, à lui seul, de créer un monde meilleur et à cette fin de transformer la société par la loi* » (Alliot 1983: 101). Ainsi, le système de codes législatifs occupe une position centrale au sein de son idéologie et il est renforcé de manière constante par la formalisation écrite et la bureaucratie judiciaire (Alliot 1983). Dans cette perspective, l'État et le Droit forment un couple pratiquement indissociable. L'État, dans ses rapports avec ses citoyens, est lui-même soumis à un régime de droit qui s'impose en contrainte. Ces règles lui confèrent autorité et légitimité en fonction du contrat social implicite, mais protègent du même coup les citoyens contre d'éventuels abus de pouvoir (Sueur 2001). En résumé, le système

juridique étatique est donc le produit de la rationalité humaine tel que défini par Weber et il s'applique de manière contraignante<sup>19</sup> exclusive et uniforme sur l'ensemble d'un territoire.

Au travers ce chapitre, j'ai présenté les piliers conceptuels auxquels je me référerai dans cette analyse, soit le pluralisme juridique et la perception de la justice. Ces concepts reviendront constamment en filigrane au cours des parties ultérieures. En outre, j'ai explicité le cadre de référence des systèmes juridiques, dont les deux principaux seront le système juridique coutumier d'inspiration mossi et le système juridique étatique. Ce dernier s'incarne à Koudougou à en trois structures étatiques judiciaires qui participent à l'application du droit privé, soit la mairie, l'Action sociale et le Tribunal de Grande Instance. La mairie est le point d'entrée dans le système juridique burkinabè où on célèbre les mariages et inscrit toute modification à l'état civil. La gestion officielle des litiges se concentre, quant à elle, au sein de l'Action sociale et du Tribunal de Grande Instance. Dans le prochain chapitre, j'exposerai les raisons qui m'ont poussé à déterminer le Burkina Faso et Koudougou comme zone d'étude.

---

<sup>19</sup> L'idée de contrainte nous amène à nous interroger sur la validité de la loi. Nous pouvons à cet égard nous rapporter à la vision positiviste de Kelsen. « Une norme juridique n'est pas valable, parce qu'elle a un certain contenu, écrit Kelsen, c'est-à-dire parce que son contenu peut être déduit par voie de raisonnement logique d'une norme fondamentale supposée, elle est valable parce qu'elle a été créée d'une certaine façon, et plus précisément par une norme fondamentale, norme supposée ; c'est pour cette raison, et pour cette raison seulement qu'elle fait partie de l'ordre juridique dont les normes sont créées conformément à cette norme fondamentale. » (Kelsen : 261, cité dans Sueur 2001: 172)

## **Chapitre 2 : Contextualisation de l'étude et approche méthodologique ethnographique**

Ce second chapitre a pour premier objectif de contextualiser la zone d'enquête afin de cerner son caractère à la fois particulier et général. Je présenterai l'intérêt du choix du Burkina Faso, de même qu'une description de la ville de Koudougou selon ma perspective de terrain. Je fais en outre un bref résumé de l'histoire organisationnelle des Mossi, cependant la description des principes fondamentaux de cette population aura cours dans le chapitre suivant sur les principes de la parenté. La seconde partie se concentrera sur la méthodologie d'enquête et d'analyse où j'expliquerai mon application de la méthode de raisonnement de l'adduction, à savoir une combinaison de l'induction et de la déduction

### **Burkina Faso**

#### **Le choix du Burkina Faso**

Au départ, le choix du Burkina Faso s'est imposé de lui-même dans la continuité de mon mémoire de maîtrise sur les effets de l'institutionnalisation de la migration masculine sur les structures coutumières mossi. Dans ce cadre, j'avais reconstruit les assises gérontocratiques dans un contexte de changement social. Le déplacement de la thématique doctorale vers une étude ethnojuridique s'est réalisé à la suite de l'analyse de l'histoire politique et législative que j'ai décrite précédemment. Incidemment, le caractère à la fois singulier et général de l'exemple burkinabè, en matière de gouvernance juridique, m'a incitée à étudier les implications locales et contemporaines produites par cette trajectoire historique.

Tout d'abord, la Révolution politique et législative, incarnée par Thomas Sankara (Undreiner 2009), a généré une expérience spécifique en matière juridique. À sa prise de pouvoir militaire à l'âge de 34 ans, il érige une dictature socialiste ayant pour objectif une transformation drastique de la société (inégalités structurelles coutumières et inégalités genrées) et une dénonciation du rapport de forces néocolonial. Dans cette optique, on assiste à une déstructuration sociale et des tentatives de fragilisation des fondements des puissances coutumières de même qu'à la création de nouvelles instances institutionnelles de remplacement<sup>20</sup> (Brunel 1996). Cette ambition de renouveau se matérialise par une instrumentalisation du droit où « *La justice, l'administration de la justice est incontestablement un instrument de choix dans cette bataille politique* » (Lompo Myemba 2003: 1200). En dépit de l'échec de la Révolution, les idéaux sont repris sous l'ère de la Rectification de Compaoré (Ilboudo 2006) et leur héritage continue de marquer les institutions judiciaires actuelles et induit aujourd'hui un monisme juridique officiel, mais un pluralisme dans les faits.

Cette voie diverge de celles empruntées par ses voisins ouest-africains dont certains ont valorisé différentes formes de légitimation du pluralisme juridique étatique. Par exemple, dans le cadre du droit des personnes et de la famille, le Mali reconnaît officiellement en son article 751 un pluralisme juridique, puisque « *L'héritage est dévolu selon les règles du droit religieux, coutumier ou selon les dispositions du présent livre.* » (Ministère 2011). Dans le cas du Sénégal et du Togo, on admet en matière successorale et matrimoniale la coutume et la religion musulmane à titre de source de droit (N'Diaye 2015). Jusqu'à tout récemment, le Bénin proposait également une orientation différente, c'est-à-dire plutôt qu'une reconnaissance partielle de dispositions coutumières dans un code législatif « moderne » ou l'établissement en source de droit la coutume et la religion, le Bénin avait jusqu'en 2002 conservé un dualisme juridique officiel. Ainsi au contraire de l'imposition d'un code unique pour le droit privé, il existait deux catégories de systèmes juridiques parallèles (la variabilité coutumière et la

---

<sup>20</sup> La création des tribunaux populaires de la révolution et les comités de défenses de la révolution en sont des exemples marquants, mais ces tentatives se sont avérées infructueuses (Brunel 1996).

gouvernance étatique d'inspiration civiliste) et c'était au justiciable de déterminer sous quel régime il évoluait (Bolle 2004).

Ce parcours singulier du Burkina Faso, où seule la Côte d'Ivoire semble avoir adopté une vision similaire<sup>21</sup>, en fait un laboratoire social fascinant pour les problématiques d'accès à la justice étatique et la gestion des conflits en matière matrimoniale. Il est intéressant de performer une analyse au sein de cette expérience distinctive et ainsi pouvoir éventuellement la comparer avec les alternatives ouest-africaines. Nonobstant, c'est particularité, le Burkina Faso partage en parallèle des traits analogues avec ses voisins limitrophes. Ils ont en commun une soumission historique à un pouvoir colonial, majoritairement français, qui a induit un parcours gouvernemental caractérisé par l'instabilité politique. En outre, ils expérimentent des conditions socio-économiques similaires, bien que le Burkina Faso soit légèrement plus désavantagé à ce niveau. Ils doivent tous conjuguer avec des défis structurels (éducation, justice, santé, environnement) et d'infrastructures (routes, électricité, eau) de même que des rapports internationaux inégalitaires dans lesquels ils sont en position de dépendance. Enfin, ils doivent concilier avec des populations extrêmement hétérogènes, particulièrement à l'endroit de la diversité ethnique et culturelle, des disparités économiques et des niveaux de la scolarisation. En ce sens, le Burkina Faso est représentatif des défis ouest-africains dans le cadre d'une étude ethnojuridique.

## **Description du Burkina Faso**

Le Burkina Faso est une ancienne colonie française qui a acquis son Indépendance le 5 août 1960<sup>22</sup> à l'instar de la majorité des États de l'Afrique de l'Ouest. Son territoire est enclavé

---

<sup>21</sup> En 2013, les articles 58, 59, 60 et 67 de la loi sur le mariage du Code civil ont été abrogés afin d'édicter une égalité de droits et de devoirs entre les conjoints, notamment envers les contributions aux charges domestiques, le lieu de résidence et l'autorité familiale.

<sup>22</sup> Connu comme la Haute-Volta jusqu'en 1983, il changea de nom sous la Révolution socialiste. Burkina Faso est une combinaison du Moore et du Bambara qui signifie « terre des hommes intègres ».

dans le continent et partage ses frontières avec le Ghana, la Côte d'Ivoire, le Niger, le Mali, le Togo et le Bénin. Son caractère continental est d'ailleurs en partie responsable de la faiblesse de son développement économique, étant donné qu'il demeure tributaire des pays limitrophes pour ses exportations et ses importations. Ce petit territoire (274 000 km<sup>2</sup>) est néanmoins densément peuplé soit environ 63,67 habitants par km<sup>2</sup> (Monde 2015). Selon les dernières données démographiques de 2015, il serait composé de 16,9 millions d'habitants avec une croissance annuelle de 2,89, qui s'expliquent par un fort indice synthétique de fécondité, (6.0) et une baisse du taux de mortalité au cours de la dernière décennie (11,03 par mille habitants) (2015). Enfin, on retrouve plus de soixante ethnies différentes, dont la plus importante, les Mossi, qui composent près de 60 % de la population totale (Ouedraogo 2001) et se concentre essentiellement sur la partie centrale du pays où s'effectue mon ethnographie.

D'un point de vue économique, le Burkina Faso figure parmi les États les plus pauvres recensés sur la planète. Selon le dernier indice de développement humain de l'ONU (2015), il se classe au 181<sup>e</sup> rang sur 187 pays comptabilisés avec un indicateur de 0,33 et en moyenne 72,6 % de sa population vit avec moins deux dollars par jour. Au cours des trois dernières décennies, le Burkina Faso a connu une forte urbanisation à l'instar du reste du continent subsaharien. En effet, si en 1990, 13,8 % de la population vivant en zone urbaine, en 2014, ce taux a plus que doublé, atteignant les 29 %. Cependant en dépit de cette progression exponentielle, il est important de se rappeler que plus de 70 % de la population résident toujours en zone rurale, pratique une agriculture de subsistance, n'ayant qu'un accès limité à l'eau, l'électricité et les commodités sanitaires et scolaires. Il y a une coexistence de deux univers sociaux cohabitant sur le territoire du Burkina moderne. Les villes représentent le monde de la transition socio-économique, un milieu d'entre-deux, où se juxtaposent et s'hybrident le continuum des comportements coutumiers et modernes. Il s'agit d'un véritable laboratoire social dont les transformations apparaissent à grande vitesse.

En parallèle, il y a ce monde rural, fonctionnant au rythme des coutumes et de l'organisation villageoise. Ici, il serait faux d'affirmer que ces habitants vivent dans un univers

fixe et intouché par la modernité et le capitalisme. À titre d'exemple, lors de mon séjour préparatoire en 2007 et de mon terrain ethnographique en 2011-2012, il était normal de voir les femmes exécuter les tâches quotidiennes (piller le mil, puiser l'eau au puits, collecter le bois, cuire le tô, faire la lessive manuellement, etc.) un enfant au dos, en compagnie de coépouses, pendant que les hommes cultivaient les champs communs. Si la division des tâches coutumières demeurent un fait empirique, les outils et la technologie modernes sont bien présents. Le regard englobait de sorte du même coup une radio, une moto, des bacs de plastiques, une louche en métal, etc. On attendait la sonnerie du téléphone portable au travers des discussions et des bruits d'animaux et les hommes, le soir venu, prenaient une bière Brakina au petit maquis. Tout ceci relève d'une réalité qui n'appartient ni au passé ni au mythe du paysan africain, mais plutôt à la contemporanéité de notre siècle.

Cependant, il est vrai que les milieux de vie ruraux sont affectés différemment par la multitude des bouleversements récents étant donné l'éloignement physique et social dans lequel ils évoluent quotidiennement. Cet effet de dualité est à conserver en mémoire et ces univers se rencontrent dans les périphéries des villes. Cet état des lieux permet de relativiser les indicateurs socio-économiques. Par exemple, le taux d'alphabétisation a fait des bonds majeurs au cours des dernières années pour atteindre les 28 % en 2007, comparativement au 12 % de 1996. Ce taux s'élève même à 46 %<sup>23</sup> pour la génération des 15-24 ans. (Unesco 2015). Ce processus de scolarisation entraînera inévitablement des modifications des modes de vie et des représentations. Il contribuera en outre à la métamorphose éventuelle des stratégies de résolution juridique. Néanmoins, avant que ces effets soient marqués, on comprend que les défis demeurent immenses dans ce domaine, notamment en zone rurale où l'analphabétisme touche une grande majorité de la population féminine. Elles sont malheureusement dans l'obligation d'abandonner leur scolarité pour subvenir à leurs contingences familiales. (Burkina Faso 2012a; Smith 2009). Enfin, l'économie du pays se base principalement sur l'agriculture de rente (coton et arachide),

---

<sup>23</sup> Si autrefois, il y avait une disparité entre les ratios féminins et masculins, il y a actuellement un rattrapage, puisque le taux est de 47,6 % chez les garçons et de 45,6 % chez les femmes de 15-24 ans (Démographie 2012).



l'agriculture de subsistance, les migrations de travail et le secteur tertiaire du commerce (formel et informel).

## **Koudougou**

### **La ville de Koudougou comme lieu de mon terrain ethnographique**

La ville de Koudougou se situe dans la province Boulkiemdé, au sud-ouest du Plateau Mossi et à 100 km de la capitale Ouagadougou. Elle est un reflet des caractéristiques générales du Burkina Faso à une moindre échelle. Je l'ai choisi comme milieu de terrain d'une part pour sa représentativité, mais également en raison de sa dimension démographique. En effet, l'analyse des différents phénomènes sociaux dans les villes moyennes ouvre sur la réalité sociale de la majorité, car les comportements y sont plus nuancés que dans les capitales. Cette approche me permet de sortir de la dichotomie analytique entre les métropoles et les villages et contribue à valider les hypothèses sur la tangente des transformations sociales postulées dans les études faites dans les grands centres urbains. Composée de plus 150 000 habitants<sup>24</sup>, Koudougou illustre bien ces agglomérations de tailles moyennes et les transformations sociales graduelles et nuancées qui s'y produisent. On y note une rupture partielle avec l'organisation villageoise coutumière où les grandes familles sont moins influentes, même si les patrilignages tendent à rester groupés dans les mêmes quartiers à moins d'un éloignement pour des raisons matrimoniales, foncières ou économiques<sup>25</sup>. La plus grande liberté de mouvement, les

---

<sup>24</sup> De ces 150 000 habitants, on recense approximativement 55 000 personnes résidant dans la zone périurbaine. Sa densité de population avoisine les 300 habitants par km<sup>2</sup> et elle est en ce sens la troisième ville en importance démographique au Burkina Faso.

<sup>25</sup> Outre le fait que le maintien des liens de proximité avec le patrilignage facilite la coopération et la solidarité, l'antériorité de l'établissement d'une parentèle dans un quartier conserve son importance. Comme le note Mathieu Hilgers (2009), les lignages représentant les quartiers, tels Issouka ou Burkina, ont un attachement historique à leurs zones. De plus, les parentèles préfèrent, si possible, rester en contact avec leur chef coutumier ou leur chef de terre. On voit cependant apparaître en ville une néolocalité, contrairement à la virilocalité coutumière qui s'observe toujours aux villages.

possibilités d'anonymat et les voies de progressions statutaires en dehors des hiérarchies gérontocratiques contribuent à assouplir les dynamiques familiales.

En outre, si Koudougou fut choisi pour sa dimension et sa représentativité, il était également nécessaire d'y retrouver les instances étatiques requises pour une analyse ethnojuridique plurielle (Mairie, Tribunal, Action sociale, Hôpital, Gendarmerie, etc.). On ne peut étudier les sources de conflits et les processus de résolution en situation de pluralisme juridique en l'absence de ces infrastructures. Enfin, Koudougou se caractérise par une homogénéité ethnique relative, soit une majorité de Mossi et une minorité de Gourounsi, où l'on constate un métissage partiel de leur organisation sociale à la suite de leur cohabitation. Ce dernier élément me permettait de restreindre le nombre de variables dans le cadre de mon analyse.

### **La description de la ville qui m'accueillit**

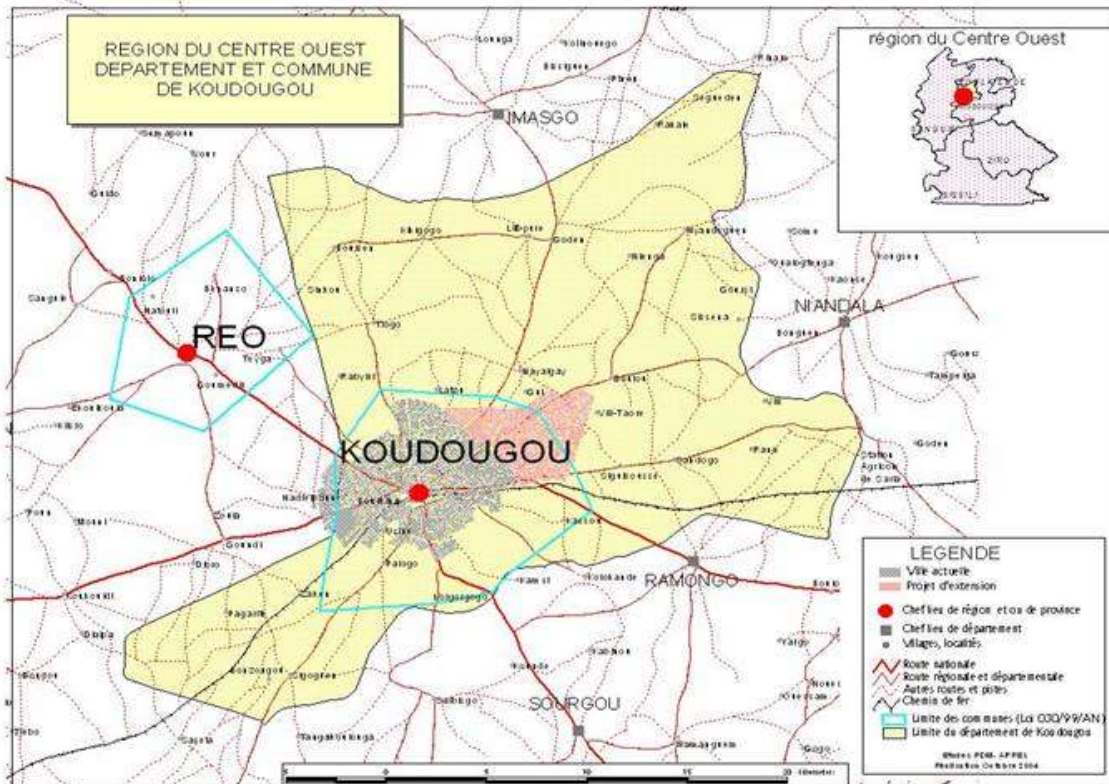
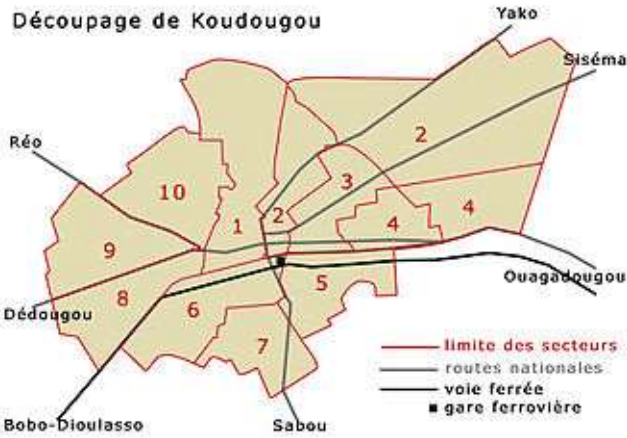
J'ai donc fondé ma décision du lieu de mon terrain de recherche en fonction de ces critères. Cependant, lorsque je suis descendue du car qui me conduisait de la capitale Ouagadougou à Koudougou, ma connaissance pratique de la ville ne reposait que sur un passage de trois jours lors de mon séjour exploratoire en 2007. Je n'avais qu'un vague souvenir de cette ville où je m'apprêtais à vivre pendant plusieurs mois. Je commençais donc mon terrain avec en poche ma planification, mes connaissances ethnographiques acquises depuis cinq ans et ma capacité d'adaptation. Je n'avais ni personnes-ressources référées ni relations antérieures pour me guider dans les premiers dédales de l'intégration. Je ne savais que l'adresse de mon lieu de résidence, une petite maison d'accueil dans le quartier Sainte-Félicité dont la famille koudougoulaise m'adopta graduellement comme l'un de ses membres. Bref, j'étais débarquée seule au cœur du Plateau Mossi avec mon terrain à construire.

Au fil des jours, puis des semaines, au travers du processus d'enculturation, je me suis tranquillement mise à saisir l'essence de Koudougou. Une ville, dite rebelle<sup>26</sup>, mais surtout distincte de l'hétérogénéité et de la croissance urbaine rapide de la capitale et, si « normale » au regard de l'exubérance de la métropole artistique de Bobo-Dioulasso. Koudougou est une ville à dimension humaine et ses habitants s'y déplacent à pied, à vélo, mais surtout à moto. Les voitures sont rares, puisqu'elles sont onéreuses à acquérir et à entretenir. La moto est le moyen le plus adéquat pour se déplacer. Au départ, les deux premières semaines, j'empruntais un vélo pour mes explorations journalières, mais la chaleur, l'humidité durant la saison des pluies et la poussière m'ont vite à amener à apprendre à conduire une moto du type P50. Je pouvais dès lors traverser la ville, de chez moi à l'Université, située à la frontière ouest de la ville, en vingt-cinq minutes.

La ville se divise et se distribue autour de deux axes routiers principaux, dont un seul est entièrement goudronné, et d'artères secondaires et tertiaires (ces dernières varient au fil des constructions) en terre battue.

---

<sup>26</sup> Historiquement, Koudougou est reconnu pour s'insurger et défier les politiques gouvernementales. À titre d'exemple, je devais au préalable commencer mon terrain en avril 2011, mais il y a eu des soulèvements populaires à Koudougou, à la suite de la dissimulation étatique de l'assassinat d'un étudiant par la gendarmerie locale. Ces événements ont vite dégradé en une insurrection nationale où des maisons de députés furent incendiées et où l'armée s'est mobilisée contre le gouvernement de Blaise Compaoré. J'ai donc retardé mon arrivée jusqu'au mois de septembre 2011, mais ces événements ont marqué les perceptions à l'égard de l'État durant mon terrain.



Carte officielle de la municipalité (mairie de Koudougou, 2015)

Tel que l'illustre la carte ci-dessous, depuis les fusions avec les villages environnants dans les années 1980, la ville couvre une superficie de 720 km<sup>2</sup> et comporte dix quartiers. Dans la quotidienneté, on se réfère dans nos déplacements, soit en fonction des numéros de secteur, par

exemple j’habitais le secteur 03 à proximité du Jardin du Maire. On les qualifiait également selon leur fonction ou leur antériorité telle que Burkina (10) (d’où le pays tient en partie son nom), Dapoya (02) secteur hospitalier, Issouka (01) le plus ancien secteur de la ville selon le mythe de fondateur (Hilgers 2009) ou encore le secteur 05, Moukassa, en référence à la paroisse qui accueille notamment l’un des lycées catholiques. Les rues et les numéros civiques n’étant pas proprement identifiés, voire attribués, on s’oriente dans la ville relativement à des points de repères visuels tels que l’hôpital, la Cathédrale, l’Église Burkina, la case du Naba, le palais du Larlé Naba, la mairie ou encore le marché.

Le marché principal est le cœur de la ville, à proximité de la gare ferroviaire qui relie la ville à Ouagadougou et Bobo Dioulasso, et de part de là, la Côte-d’Ivoire. C’est grâce à ce lien et à la route nationale qui traverse l’ensemble de la cité que la ville est « bien » approvisionnée en denrées de toutes sortes<sup>27</sup>, en plus des produits agricoles des environs. Elle est donc un point central dans le développement de la région, d’autant qu’il y a le marché à bestiaux à Réo, petite ville gourounsi à 20 km vers le nord-ouest. On retrouve donc dans le périmètre de la ville l’ensemble des services de l’État, tels que la mairie (indispensable pour les états civils tels que les naissances, les mariages et les décès), une gendarmerie à l’entrée de la ville au secteur 03, des services de téléphonie portable<sup>28</sup> (toutes les compagnies étant représentées), un bureau de poste, une représentation de l’Action sociale, plusieurs écoles primaires (entre deux et trois par

---

<sup>27</sup> Notons à titre d’exemple que l’on peut retrouver des produits d’hygiène, des fruits et légumes équatoriaux, des poissons, des alcools, des contenants, ustensiles, etc. Cependant, s’il y a une diversité, il y a ni variété dans les marques ni dans la qualité. Les produits sont en général d’origine chinoise et les exportations destinées aux marchés africains sont souvent de piètre qualité. Les choix sont donc limités et ils varient au gré des arrivages ou des récoltes. À titre d’exemple, les produits laitiers, tels que le fromage, sont une denrée rare. La principale source de laitage provient du commerce peul (yogourt).

<sup>28</sup> La téléphonie portable est une véritable révolution en terre burkinabè. Les gens possèdent tous un téléphone cellulaire, voire souvent plusieurs, un pour chaque compagnie, afin de profiter des rabais sur les cartes d’appels et des appels gratuits entre abonnés. Il n’est d’ailleurs guère surprenant de voir un tel essor, étant donné la culture orale bien présente dans ces sociétés. La téléphonie permet d’ailleurs de maintenir les contacts avec la parentèle demeurée « au village » et d’ainsi conserver le réseau de solidarité.

quartier) et trois lycées, un hôpital de grande envergure en plus d'une dizaine de dispensaires et de Centre de Santé et de Promotion Sociale (CSPS), et enfin, l'Université de Koudougou, rattachée à l'Université de Ouagadougou.

De plus, les communautés religieuses sont également bien représentées, notamment les groupes musulmans sunnites et les catholiques. On dénombre ainsi minimalement une église et une mosquée par quartier, une cathédrale, un séminaire catholique, un monastère des Pères blancs<sup>29</sup> et une Grande Mosquée près du marché. Il y a également quelques Églises protestantes, mais elles sont de moindres importances démographiquement. En terminant, la ville est pourvue en électricité et en eau, mais certains quartiers ne sont pas entièrement connectés au réseau<sup>30</sup>. C'est le cas notamment du secteur 4, 6 8, et 9 dont les constructions sont plus éphémères et dont la disposition urbaine appartient davantage au monde du spontané que de la planification. De plus, les coupures électriques et hydrauliques sont fréquentes durant la saison sèche, soit de janvier à août. Une coupure électrique entraînait généralement une coupure d'eau, les pompes étant actionnées à l'électricité. Je me souviens, surtout à partir du mois de mars, les réserves d'eau de la région commençaient à manquer. Parfois, il y avait des interruptions d'eau courante et d'électricité durant trois jours consécutifs, avec de courts retours au milieu de la nuit. On se dépêchait alors pour remplir les barils de réserve et prendre une douche rapide au seau. Pourtant, je résidais dans une maison « moderne », soit en ciment et dont l'enceinte était clôturée, mais ces aléas font partie du quotidien.

---

<sup>29</sup> Les Pères blancs furent la première mission catholique de Koudougou. Les premiers contacts remontent au début du 20<sup>e</sup> siècle et l'installation formelle, dans les années 1930. J'ai, par ailleurs, eu accès à de nombreux textes de la période coloniale, dont des journaux personnels, permettant de contextualiser l'atmosphère de l'ère coloniale et je remercie à cet égard les Pères blancs pour leurs archives.

<sup>30</sup> Selon le site officiel de la mairie de Koudougou, 70 % des ménages ont un accès en eau, donc environ 19 000 avec un branchement particulier. La majorité de la population accède à l'eau potable par l'entremise de bornes-fontaines. Les ménages non branchés doivent utiliser une pompe commune.

En dépit de la densité de sa population et de sa croissance dans les dernières années, je n'ai pas remarqué de véritables clivages socio-économiques entre les secteurs de Koudougou. Il y a bien un nouveau quartier en construction dans le secteur 02 (auparavant destiné à l'agriculture) dont l'objectif est de créer une zone huppée avec d'immenses parcelles pour les notables en visite, inspirée du quartier Ouaga 2000, mais au moment de l'enquête, on ne ressentait pas de ruptures entre les quartiers. Il y avait une certaine continuité architecturale et la densité variait davantage du fait de l'ancienneté des lieux que des conditions économiques. On retrouvait donc des maisons de ciment, des cours en terre, des maisons hybrides (terre et tôle, ou tôle et ciment) dans tous les quartiers. J'ai également noté une continuité avec l'organisation villageoise, c'est-à-dire la concession, le regroupement segmentaire, les arrondissements et le quartier<sup>31</sup>. Cette structure est néanmoins flexible à Koudougou et on observe une diversité selon les coutumes internes de chaque parentèle. Il n'en demeure pas moins que s'ils ont en la possibilité, les membres d'un même patrilignage s'établiront à proximité.

Du fait de cette structure particulière et aussi en raison de l'omniprésence des communications orales, l'anonymat n'est pas aisé. Il y est cependant supérieur qu'au village où tous les faits et gestes sont surveillés. Par exemple, après trois mois de séjour, j'étais identifiée comme la blanche (nassara) du secteur 03, associée à la famille K. Il est donc devenu normale de me voir apparaître dans les réunions familiales ou de demander à observer les rituels. Il en allait de même pour les institutions administratives. Comme je venais hebdomadairement assister aux mariages civils à la mairie et aux rencontres médiatrices au Tribunal et à l'Action sociale, je n'avais plus à m'identifier aux gendarmes malgré le protocole de sécurité. En effet, lorsque le nombre d'expatriés occidentaux est si faible (plus ou moins vingt), on est rapidement reconnu et catégorisé. Il reste qu'aux dires de mes informateurs, la ville permet une relative

---

<sup>31</sup> Je fais une description détaillée des niveaux organisationnels dans le chapitre sur les sources de conflits normativement prévus, dans la section sur l'influence des grandes familles.

latitude comportementale, mais au final le risque d'être éventuellement rapporté par un « ami », une connaissance, un voisin ou un parent est immensément présent.

Enfin, à l'instar des autres villes du pays, l'économie de Koudougou se fonde principalement sur le secteur tertiaire des services et des commerces. Dans la périphérie, l'économie repose sur l'agriculture vivrière et l'élevage. Il n'y a qu'une faible proportion de cultures de rente, la majorité des récoltes étant destinées à une consommation immédiate ou à la revente sur le marché local. En ce sens, comme nous le venons de l'exposer la ville de Koudougou représente une ville typique burkinabè. Que ce soit au niveau de son urbanisation, de son économie, de ses services, de sa périphérie, de ses institutions ou de son mode de vie, Koudougou est un parfait exemple d'une zone en transition, se situant entre les univers coutumiers et les changements socio-économiques associés à la modernité.

## **Les Mossi**

Les Mossi ont « conquis » la région de la ville de Koudougou à la fin du 15<sup>e</sup> siècle alors appelé Kugdo. Leur installation s'est faite par vagues successives et comme l'explique Mathieu Hilgers, « *le terme conquête doit être nuancé. Il signifie ici l'expansion du système politique et culturel moaga et n'implique pas nécessairement une soumission par la violence ou les armes.* » (Hilgers 2009: 73). Les villages de l'époque ont été intégrés à la structure politique impériale des Mossi. À cet effet, il est approprié de procéder à l'histoire de l'organisation de la société précoloniale et coloniale, puisque certains fondements de la gouvernance villageoise, qui si aujourd'hui s'avèrent atténués en milieu urbain, n'en demeurent pas moins des piliers identitaires. Il ne sera néanmoins pas question d'une analyse exhaustive de ces périodes, l'objectif est plutôt d'exposer l'essence de cette organisation et ainsi éclairer les changements se rattachant à l'ordre social, base de la juridicité.

Les Mossi furent, avec leurs visées expansionnistes de l'époque, l'un des plus puissants royaumes africains que n'ait connus l'histoire de la région, à l'instar des Songhaï (Niger), des Ashanti (Ghana) et des Wolof (Sénégal). Ils ont d'ailleurs conservé leur identité et leur



autonomie politique jusqu'à la conquête française en septembre 1896, vivant ainsi en marge des mouvements colonisateurs de l'époque (Skinner 1958b)<sup>32</sup>. Il faut mentionner que l'histoire des Mossi se trouve à être un croisement entre la fiction et la réalité et il est en effet très difficile de la rapporter avec exactitude. Selon leurs mythes fondateurs, les légendes de diverses ethnies conquises et les quelques écrits des commerçants arabes dont les ethnologues ont eu possession, on associe l'origine des Mossi à celle des Dagomba et des Mamprussi, populations du Nord Ghana. Les auteurs ne s'entendant pas sur la période exacte à laquelle les Mossi auraient traversé les frontières ghanéennes pour atteindre la région des trois Volta en raison du peu de preuves écrites ou archéologiques de leur passage (Badini 1994; Conombo 1989; Pageard 1969; Skinner 1958b). Arrivés entre le 11<sup>e</sup> et le 13<sup>e</sup> siècle, ils conquièrent par la force les populations locales<sup>33</sup> qu'ils assimilèrent dans leurs rangs et, tout porte à croire, qu'au 14<sup>e</sup> siècle, ils formaient déjà un ensemble sociopolitique puissant et relativement homogène. À cet égard, ils partageaient en effet tous la même langue, les mêmes valeurs sociales (*burkidlem*) et la même soumission à l'autorité de la tradition (*rog n miki*). Finalement, les frontières de l'empire mossi se stabilisèrent à la fin du 17<sup>e</sup> siècle et on retrouvait trois principaux royaumes : Yatenga, au Nord, Tenkodogo dans l'est, et Ouagadougou, le plus puissant des trois dont le chef suprême le Mogho Naba a encore une influence politique notable.

Je passerai sous le silence les divers parcours historiques des trois grands royaumes ainsi que l'organisation administrative de ces derniers, car ces données ne viendraient qu'alourdir la

---

<sup>32</sup> Ils ne connurent pas la traite négrière et en dépit de l'importance de leur territoire, ils demeurèrent à l'écart des échanges transsahariens (Skinner 1958a).

<sup>33</sup> On note à cet effet les Gourounsi, les Dagara, les Lobi, les Nuna, les Bwa, Dagarum Yarcé, Samo, etc. L'importance du nombre de populations locales assimilées ou repoussées (et dans certains cas toujours présentes) explique la diversité des pratiques organisationnelles à l'intérieur même de l'ethnie mossi. S'il existe une homogénéité générale, certaines pratiques et certains rituels diffèrent selon l'appartenance et la région. À Koudougou, il y a par exemple peu de différences culturelles entre les Gourounsi et les Mossi au niveau des pratiques matrimoniales ou de la gestion des conflits. Cependant, ces premiers sont moins hiérarchisés et leurs unités résidentielles sont fortifiées.

présente analyse<sup>34</sup>. Il est toutefois important de noter que les Mossi contemporains sont le résultat d'un mixage ethnique séculaire induit par leurs processus d'expansion au cours des siècles. Les Mossi pratiquaient à l'époque une forme d'assimilation complexe qui ne reposait pas exclusivement sur leur force militaire, mais plutôt sur des processus de conciliation et de coopération. En effet, une fois les territoires conquis, ils maintenaient en place les chefs villageois et leur permettaient de conserver leurs prérogatives terriennes (Lejeal 2002). Les populations locales géraient ainsi les relations foncières, les rituels et l'agriculture. De leur côté, les Mossi prenaient en charge la gestion politique des communautés. Cette tendance assimilatrice des descendants patrilineaires des premiers arrivants (*nakomcé*) a graduellement entraîné l'adoption de l'agriculture et d'un mode de vie plus sédentaire. Ils abandonnèrent par conséquent les pratiques guerrières nomades, les conquêtes et les razzias, mais conservèrent leur structure administrative hiérarchique (Badini 1994; Savané 1986). À ce niveau, les royaumes mossi comportaient plusieurs départements, commandements et organisations à caractère ministériel. C'est d'ailleurs cette ordonnance politique centralisée, mais conciliatrice, qui leur aurait permis d'asseoir leur autorité dans la région et d'assurer une certaine cohérence dans la gestion de leur empire (Pageard 1969).

Leur organisation sociale traditionnelle est par conséquent le produit unique d'une articulation entre les modes de vie sahélien et soudanais. Ceci institue deux échelons organisationnels (Badini 1994). Tout d'abord, le mode soudanais ancre la structure administrative des royaumes. L'empire mossi (Moaga) s'organisait en système de royaumes, relativement indépendants et interreliés sous la gouverne suprême du Mogho Naba de Ouagadougou. Chaque chef (naba) appartenait au même groupe dynastique et, lors des processus de colonisation, quittait sa région natale pour fonder sa propre formation autonome. (Lejeal 2002). Il existait donc une extension maximale des lignages, un pouvoir centralisé entre les mains du chef du royaume, une hiérarchie de poste de commandement et une stratification

---

<sup>34</sup> Pour plus d'informations sur leur parcours, se référer à Michel Izard (1985; 1992; 2003). Il faut également noter qu'en plus de ces trois royaumes, il a existé une multitude de petits royaumes de moindre envergure, souvent alliés à l'une des grandes formations.

en termes de classes sociales distinctes soit les nobles, les hommes libres, les forgerons, les griots et enfin les esclaves (Pageard 1969). À Koudougou, on retrouve encore ces différents postes hiérarchiques, mais ils ont dorénavant une valeur symbolique. Ils peuvent intervenir dans la gestion des conflits politiques ou sociaux, mais durant mon terrain le Larlé Naba, le plus haut dirigeant mossi de Koudougou, évitait les sorties publiques, échaudé par l'échec de sa tentative de conciliation de la crise étudiante de 2011.

En parallèle, à cette organisation des royaumes, le mode sahélien s'inspire des populations conquises et s'instaure dans les villages où les lignages jouent un rôle de premier plan dans le domaine de la production et de la reproduction. Ces lignages sont structurés selon une autorité patriarcale gérontocratique fondée sur le primat de la fonction sur l'être (Alliot et Kuyu Mwisso 2003)<sup>35</sup>. Il en résulte une distinction entre les porteurs du naam<sup>36</sup>, soit les dirigeants mossi, et les populations locales qui conservent leurs prérogatives foncières (Niang 2000). Ce découpage demeure toujours en vigueur, et ce même dans la ville de Koudougou où chaque quartier comporte un chef de terre (tengosoba) en plus de celui départemental. Ce mode organisationnel est celui avec lequel j'ai travaillé et celui sur lequel reposent les systèmes de parenté et l'ordre social.

## **La place du chercheur et les méthodologies sur le terrain**

### **La place du chercheur**

Avant de présenter les différentes méthodologies auxquelles j'ai eu recours dans la construction de mon terrain, je crois qu'il est essentiel d'expliquer mon positionnement comme chercheur dans la société koudougoulaise. Jadis, l'objectivité était recherchée tant dans l'observation que dans l'exposé écrit. Il existait un code rigide des conduites à adopter sur le terrain. Ce passage dans le Manuel d'ethnographie de Marcel Mauss, aujourd'hui classique, est très évocateur de ces principes : « *Danger de l'observation superficielle. Ne pas « croire ». Ne*

---

<sup>35</sup> Cet aspect sera développé dans la section sur les principes de la parenté, chapitre trois.

<sup>36</sup> Le naam est une essence qui se transmet de manière héréditaire selon une règle de primogéniture.

*pas croire qu'on sait parce qu'on a vu; ne porter aucun jugement moral. Ne pas s'étonner. Ne pas s'emporter. Chercher à vivre dans et de la société indigène.* » (Mauss 1967: 9). On retrouve dans cette approche les processus d'enculturation propres à la tradition méthodologique anthropologique, qui sont par ailleurs toujours d'actualité. Néanmoins, la pratique du terrain a largement évolué et on reconnaît que c'est de la quotidienneté du chercheur dans le milieu étudié et des liens qu'ils tissent qu'émane la connaissance. Si aujourd'hui la démarche qualitative est toujours valorisée, c'est-à-dire que le chercheur produit lui-même ses données par l'intermédiaire d'entretiens, de reconstructions organisationnelles, d'observation participante et d'étude de cas, on accorde à la subjectivité de l'ethnologue un bienfait heuristique dans l'élaboration de ses théories (Olivier de Sardan 1995). En tant qu'anthropologue et en tant que personnes, nous sommes le terrain. Nous sommes l'instrument premier et c'est notre vie que nous plaçons sous l'égide de l'expérience scientifique.

Ce positionnement a conditionné deux effets. Tout d'abord, mon identité comme l'ethnologue a influencé mon travail de recherche. À cet effet, la littérature s'intéresse à l'impact des présupposés du chercheur et de son passé dans l'orientation que prennent ces travaux. Cette réflexivité ou le processus d'*objectivation participante*, pour reprendre les termes de Bourdieu (2003), a pour but, d'une part, d'actualiser les biais et, d'autre part, de diminuer l'effet de la subjectivité. De ceci, j'ai repoussée l'expérience et j'ai utilisé mes préconceptions, basées sur mes connaissances et ma socialisation, comme outil de recherche. J'associe ces conceptions de départ à des éléments participants aux processus de catégorisation, au même titre que les Koudougoulais avaient leurs points de vue à mon égard. Il arrivait, par exemple, que certaines situations me déstabilisent ou me choquent profondément, notamment en présence des relations hiérarchiques familiales et de la déférence qui en résulte. Dans ces situations, j'essayais d'utiliser mon ressenti, de comprendre sa résonance par rapport à ma vie et la source de ce type de relations localement. Aussi, j'ai tenté, lorsque c'était possible, de fonder un rapport dialogique avec les informateurs afin de partager ma réaction et ainsi comprendre leurs explications et leurs perceptions. En outre, il m'est arrivée d'être instrumentalisée par des informateurs lors de nos rencontres, par exemple pour augmenter leur statut, pour espérer des

dons ou un soutien financier, ou parfois simplement dans l'optique de me plaire et d'être un bon hôte. Olivier de Sardan explique ce phénomène fréquent :

*« l'informateur [...] ne se prive pas d'utiliser des stratégies actives visant à tirer profit de l'entretien (gain en prestige, reconnaissance sociale, rétribution financière, espoir d'appui ultérieur, légitimation de son point de vue particulier...) ou des stratégies défensives visant à minimiser les risques de la parole (donner peu d'information ou des informations erronées, se débarrasser au plus vite d'un gêneur, faire plaisir en répondant ce qu'on croit que l'enquêteur attend...) » (Olivier de Sardan 2003: 39).*

Cette situation se produit souvent sans que l'on puisse réellement en prendre conscience et ceci fait partie des contraintes du travail de l'ethnologue, c'est-à-dire qu'il doit pouvoir déterminer les biais de ses informateurs au même titre que les siens.

J'ai également constaté que mon identité d'ethnologue avait des conséquences sur les interactions avec la société d'accueil. La perception se fonde au premier abord sur des caractères immédiatement perceptibles tels le sexe, la couleur de la peau, l'âge, la physionomie, etc. Ces caractéristiques provoquent des attentes et des réactions qui viennent modifier la nature des échanges (Bizeul 1999). Par exemple, dans mon cas, être une femme, seule, blanche<sup>37</sup>, occidentale, petite et qui *parle fort* engendre une dialectique particulière en contexte burkinabè. Coutumièrement, le simple fait d'être une femme devrait m'exclure de l'univers masculin mossi étant donné la structure fortement patriarcale. Ce fut le cas par rapport à certains rituels animistes. Il m'a également été impossible d'observer une médiation d'un conseil de famille en raison de mon identité de femme et d'étrangère. Toutefois, dans la majorité des cas, le fait d'être blanche m'autorise un comportement différent, puisque dès le départ, je suis associée à un statut

---

<sup>37</sup> On ne prend réellement conscience de sa différence, et dans mon cas particulièrement de la couleur de ma peau, que lorsqu'on est confronté quotidiennement à celle-ci. Il m'était impossible de me déplacer sans être constamment interpellé par les mots Nassara, Toubabou ou Blanche. Je pouvais les entendre près d'une quarantaine de fois par jour. Certains enfants aux villages, n'ayant jamais rencontré de blancs auparavant, se sauvaient même en hurlant. Par la suite, ils revenaient tous éventuellement, étrangement fascinés par mes cheveux, si différents de ceux leurs proches. Je me retrouvais ainsi à discuter dans une concession, entourée de jeunes enfants, qui revenaient inlassablement toucher mes cheveux jusqu'à ce qu'un adulte les chasse.

hiérarchique supérieur. Il m'était d'ailleurs plus facile de rencontrer des notables, par exemple les adjoints au maire ou le président du Tribunal de Grande Instance, du fait que visiblement mes requêtes sortaient du cadre administratif habituel. Dans ce contexte, j'ai été généralement traitée avec les mêmes droits et responsabilités qu'un homme et je pouvais donc aborder les sujets financiers, politiques et juridiques. De même, ma qualité de femme m'a permis de gagner plus facilement la confiance des femmes. Ainsi, si mon identité engendre des attitudes stéréotypées, j'y ai eu recours afin de collecter des données autrement inaccessibles. À ceci, il faut également rajouter une note plus émotive. Au moment de mon départ, comme personne, pour effectuer ma tâche de chercheur, je devais faire un deuil des gens auxquels je tenais et dont je serais séparée. On doit quitter son univers et assumer cette rupture. Cet élément peut sembler insignifiant, mais je crois qu'il participe à l'ensemble des influences qui peuvent venir nous perturber dans notre travail.

## **Les méthodes d'enquête**

Ce positionnement par rapport à l'influence de l'ethnologue expliqué, je présenterai les différentes méthodes d'enquête que j'ai déployées lors de mon terrain. Ma méthodologie de recherche est une combinaison de pratiques anthropologiques, puisque comme l'énonce Laura Nader « *In ethnography, the methods are subordinate to the questions being pursued. Methods become eclectic because a loyalty to a single technique, even something like participant observation, commonly stultifies research.* » (Nader 2002b: 198). Dans ma recherche de compréhension sur les sources de conflits matrimoniaux et les processus de résolution dans un contexte de pluralisme juridique, j'ai dû collecter un large éventail de données, notamment sur la gestion quotidienne des tensions (évitement et règlement), sur la nuptialité passée et présente, l'organisation sociale générale et concessionnel dans un environnement social en transformation. En effet, l'étude de la justice, hors de sa transversalité sociétale, est inadéquate et artificielle et particulièrement dans ces sociétés, où il est impératif de l'ancrer dans un contexte ethnographique (Nader 2002b). J'ai par conséquent utilisé trois catégories de méthodes, soit (1) les récits de vie topiques (2), la méthode des cas de résolution de conflits (*extended method case*) et (3) l'ethnographie.

## Les récits de vie topiques

Mon utilisation des récits de vie est analogue à celle effectuée par Anne Griffiths dans un village du Botswana qui a utilisé cette perspective en contrepoint des études juridiques associées au formalisme du droit (Griffiths 1998; 2002). Les récits de vie permettent d'acquérir de l'information sur le « *context in which people structure and pursue negotiations and claims in daily life, or, alternatively, desist from doing so.* » (Griffiths 2002: 163). Cette méthode, du fait de l'oralité de la justice, permet d'appréhender les implications sociales, spécifiquement les obstacles aux résolutions et la perception de la justice. Elle contextualise les cycles de conflits (Donovan 2008) et les effets des réseaux de solidarité et du positionnement social (statut, âge, genre). En outre, cette approche permet une reconstruction diachronique de la parenté. Ainsi lors de mon séjour, j'ai réalisé vingt-six entretiens semi-dirigés de récits de vie topiques, à savoir d'une part une reconstruction de leur trajectoire personnelle et familiale, et de l'autre, sur la gestion des conflits dans le cadre des relations conjugales/familiales. Ces entretiens « *se développent autour d'un thème central et ne s'intéressent explicitement qu'à quelques dimensions précises de la vie des informateurs.* » (Pires 1989: 40). Dans le cadre de ces rencontres, j'ai obtenu des données sur l'évolution de l'organisation familiale, sur les généalogies, les hiérarchies et la division sociale genrée. J'ai également recueilli les perceptions sur l'institution du mariage et sur les différents systèmes juridiques.

J'ai privilégié une approche dialogique, c'est-à-dire un entretien prenant la forme d'une conversation afin de neutraliser l'effet artificiel.

*« C'est une contrainte méthodologique, visant à créer, en tant que de besoin, une situation d'écoute telle que l'informateur de l'anthropologue puisse disposer d'une réelle liberté de propos, et ne sente pas en situation d'interrogatoire. Il s'agit autrement dit de rapprocher le plus possible l'entretien d'un mode de communication reconnu dans la culture locale. »* (Olivier de Sardan 2003: 38).

Cette méthode sied mieux à ma personnalité de chercheur et m'a permis d'établir le lien de confiance nécessaire, notamment pour le recensement des situations litigieuses du fait du

caractère intime et émotif des cas. Enfin, les répondants<sup>38</sup> proviennent des dix secteurs urbains et de trois zones rurales périphériques. Ils ont entre 18 et 52 ans afin recueillir les perceptions générationnelles. De même, le degré de scolarité varie d'absent (7), faible (7), moyen (4) et élevé (8). Au niveau de la religion, 60% des informateurs se considèrent catholiques, bien que la moitié de ceux-ci ait manifesté des croyances et/ou des pratiques animistes au cours des entretiens. Il en va de même pour les autres répondants qui étaient de confession musulmane. Ces pourcentages correspondent à la distribution religieuse de la ville<sup>39</sup>. Les entretiens se sont déroulés en français, en mooré et en gourounsi. Dans ces deux derniers cas, j'ai eu recours à une traduction simultanée<sup>40</sup>. Tous les informateurs ont consenti librement à leur entretien et à son enregistrement.

### **La méthode des cas de résolution de conflits**

Cette méthode repose sur l'a priori de l'existence universelle des conflits dans toutes les sociétés selon des paramètres construits culturellement (Nader 2002b). Gulliver, en 1969, a proposé une définition de la dispute qui fait depuis consensus : « *a dispute as the public assertion, usually through some standard procedures, of an initially dyadic disagreement has become widely accepted* » (Snyder 1981: 145). Le conflit et son règlement deviennent le point focal, et l'objectif est donc de recenser des études de cas. Cette méthode classique en anthropologie juridique a été introduite par Llewellyn et Hoebel dans *The Cheyenne Way*. Dans

---

<sup>38</sup> Voir l'annexe 1 pour le tableau descriptif détaillé des répondants.

<sup>39</sup> Je n'ai malheureusement pas réussi à recueillir des témoignages en provenance de la communauté protestante koudougoulaise (se situant autour de 5 % selon mes sources à la mairie), puisqu'au moment de mon terrain, elle était très repliée sur elle-même. Je n'ai pas pu pénétrer son réseau et il s'agit d'une lacune qui me faudra corriger dans une prochaine enquête.

<sup>40</sup> Si j'ai acquis une base en mooré lors de mon séjour, celle-ci n'était pas suffisante pour conduire moi-même les entretiens. J'étais néanmoins en mesure de confirmer les grandes lignes de la traduction et d'effectuer les ajustements le cas échéant. Par contre, je ne maîtrisais pas le gourounsi au-delà des salutations. Je reconnais ici les difficultés induites par la traduction à l'égard de l'effet de filtre. Cependant, ma traductrice, une étudiante mossi en première année de psychologie de l'Université de Kougoudou, a facilité le lien de confiance et m'a servi de guide au travers les protocoles (Ely 1991).



cet ouvrage, les cas résultaient de situations conflictuelles et en privilégiant cette méthodologie, ils rejetaient donc de manière explicite une vision du droit exclusivement fondée sur un ensemble de règles abstraites et formalisées. En effet, l'étude des cas de conflits a permis d'appréhender le phénomène juridique lorsque celui-ci repose sur l'oralité et la gestuelle (Le Roy 2004). En analysant cette méthode adoptée par Llewellyn et Adamson Hoebel, Nader (2002a) mentionne que les conflits sont des événements participant à la confirmation ou la modification de la norme. Ils sont par conséquent une grande source de flexibilité, et ce, particulièrement dans le cas des systèmes juridiques traditionnels et coutumiers. Elle ajoute également «*Cases are not merely opportunities for the elaboration of doctrine; rather, laws are imperatives that stem from community life. The case method was a key to the law in motion: law emerges from the morality, decency, and good taste of a people.* » (Nader 2002a: 97). En raison de ces avantages, de nombreux chercheurs en anthropologie juridique ont repris cette approche heuristique<sup>41</sup> et l'ont adapté à leur contexte de recherche afin de collecter des données sur les modes juridiques, notamment en Afrique (Chanock 1985; Comaroff et Roberts 1981; Griffiths 1998; Griffiths 2002; Hamnett 1977; Moore 1989).

J'ai choisi d'adopter la méthode des cas de résolution de conflits afin de déterminer les perceptions à l'égard de la justice et les sources de conflit. De plus, l'analyse de ces situations m'a permis d'identifier les stratégies de règlement et le cheminement décisionnel des acteurs sociaux. J'ai appliqué cette méthode au niveau des médiations coutumières et dans une observation institutionnelle centrée sur la résolution des conflits à la cellule « *Justice et conflits familiaux* » de l'Action sociale et au Tribunal de Grande Instance de Koudougou<sup>42</sup>. Pour ces

---

<sup>41</sup> Certains chercheurs ont par la suite critiqué cette méthode de recherche, qui tout en contribuant à la collecte de données importantes sur la variabilité des modes juridiques, circonscrivant également l'analyse aux dissensions. En ne s'intéressant qu'aux situations conflictuelles, on perdait un large éventail du champ juridique, notamment les stratégies d'évitement des conflits (Holleman 1986). C'est d'ailleurs dans le but de corriger cette imperfection qu'aujourd'hui toute analyse des disputes est intégrée dans une ethnographie générale de la société (Nader 2002a).

<sup>42</sup> Ces enquêtes dans les instances étatiques ont été approuvées par les directions respectives et les prestataires et plaignants ont autorisé ma présence dans leurs séances de médiation. Elles ont été effectuées dans le respect des règles en matière d'éthique.

deux dernières instances, chaque période d'observation a duré trois mois où je me suis présentée deux à trois matinées par semaine, c'est-à-dire lors des périodes dédiées à la gestion des conflits familiaux. Au total, j'ai recueilli quarante-quatre cas détaillés : quatorze à l'Action sociale, quinze au Tribunal et quinze de gestion coutumière. De plus, j'ai compilé dix-huit descriptions sommaires de circonstances où un conflit est né, mais où je ne possède pas l'ensemble des détails relativement au déroulement du cas. Ils participent néanmoins à compléter et à nuancer mon analyse.

Des cas recueillis, j'ai repris les critères d'analyses définis dans le Berkeley Village Law Project (Donovan 2008; Nader et Todd 1978) soit :

- l'objet de la dispute;
- les protagonistes impliqués et leurs caractéristiques socioéconomiques;
- l'organisation de la présentation des faits et des arguments;
- les procédures de résolution;
- les résultats et les conséquences du conflit.

Je cherchais donc à identifier les principales caractéristiques des conflits et ainsi comprendre les stratégies décisionnelles dans le cadre des trajectoires individuelles. Mon objectif était de pouvoir faire ressortir notamment les facteurs influençant les processus de résolution, les rapports de pouvoir, les ressources disponibles et les stratégies alternatives de règlement. Pour ce faire, j'ai concilié cette approche avec l'ethnographie dans l'intention de contrer le caractère restrictif et fermé des études de cas (Nader 2002b).

## **L'ethnographie**

Dans le cadre d'une étude ethnojuridique, il est impératif d'associer la méthode précédente à un travail ethnographique extensif, puisque « *An ethnographic study of law is more than a study of judicial institutions, and legal systems themselves constitute only parts of larger*

*systems* (Nader et Ynguesson 1974) cité de (Nader 2002a: 27). Ainsi, outre les récits de vie, j'ai tenté de m'intégrer dans la société koudougoulaise dans le but d'apprendre ses pratiques, ses représentations et le fonctionnement de ses structures de parenté. J'ai participé aux activités quotidiennes (marché, cuisine, lessive, éducation des enfants, etc.) et effectué des visites hebdomadaires dans les villages périphériques, principalement Goundi, Palagho et Villy. En d'autres termes, j'ai fait au mieux de mes capacités l'observation participante comme un mode de vie. On peut définir l'observation participante de la façon suivante:

*« To be a participant in a « culture » implies an immersion of the researcher's self into the everyday rhythms and routines of the community, a development of relationships with people who can show and tell the researcher what is going on there and, through this, an experience of a whole range of relationships and emotional states that such a process must inevitably involve. »* (Cook et Crang 2007: 37).

Jean-Pierre Olivier de Sardan (2003) ajoute également que l'on peut décomposer artificiellement cette méthode en deux parties, soit le chercheur comme témoin et le chercheur comme co-acteur. Ces deux éléments sont généralement intrinsèquement liés, mais en les découpant, il devient alors possible d'en retirer le maximum d'efficacité. Chacune des observations systématiques fut consignée afin d'optimiser les résultats, et ce, même en cas de doute sur l'utilité des données recueillies, car elles pouvaient contribuer à de nouvelles pistes de recherche.

En plus de cette technique, j'ai assisté aux cérémonies de mariage (22 civils, 5 coutumiers, 1 religieux). J'ai effectué des entretiens avec les responsables de deux associations locales venant en aide aux jeunes et aux femmes, soit l'Association Burkinabè pour le Bien-Être familial (ABBEF) et la section du « planning » familial de l'Hôpital. J'ai procédé à quatre entretiens sur la médiation coutumière, soit avec deux neveux de chef (Goundi et quartier Burkina) et deux chefs coutumiers du quartier d'Issouka. J'ai tenté de comprendre et de valider mes connaissances sur les valeurs mossi, les rapports de pouvoir et leur fonction de médiateur. Enfin, j'ai combiné mes observations sur le terrain à partir des archives locales, soit la description administrative de la ville de Koudougou, les registres de l'État civil de 2009 et de

2010 et la transcription des journaux personnels de la première mission des Pères blancs à Koudougou.

En dépit de toutes ces sources de données, ma recherche présente certaines lacunes. J'aurais aimé réussir à obtenir des récits de vie de la part d'informateurs protestants, mais je n'ai pas réussi à m'intégrer suffisamment auprès de cette communauté. Il m'a également été impossible d'observer directement des médiations coutumières, puisque ma présence n'était pas autorisée. En ce sens, mes données à ce niveau reposent sur les témoignages recueillis. Enfin, je n'ai ni eu accès aux archives ni à la jurisprudence de l'Action sociale et du Tribunal de Grande Instance, puisque l'on m'a refusé l'autorisation. Je compense leurs absences par l'utilisation de deux rapports d'évaluation de l'Action sociale de Koudougou et de Réo (Kassem 2008; Malo 2008). Les dix cas de litiges présentés dans ces rapports ont été intégrés dans mon analyse. J'ai également utilisé *l'Annuaire statistique 2014* commandité par l'Unicef (2015), sur l'état de la justice et de l'utilisation des instances judiciaires. Ce document recense les statistiques générales par rapport aux activités dans les institutions judiciaires. Il indique notamment le nombre de cas instruits dans chaque tribunal, le nombre d'ordonnances délivrées, les ressources déployées, les besoins structurels, etc. Enfin, en l'absence de données démographiques en provenance directe de Koudougou, je me suis basé sur les trois dernières enquêtes démographiques et de la santé de 1998-1999, 2003, et 2010. À partir de l'ensemble des données recueillies par le moyen des différentes méthodes d'enquête, je crois être en mesure de synthétiser les différents éléments entourant la gestion des conflits matrimoniaux en situation de pluralisme juridique.

### **La méthode d'analyse qualitative**

J'ai basé mon analyse en référence à la méthode de l'adduction, à savoir une combinaison des procédés d'inférence de l'induction et de la déduction (Pelto 2013). En ce sens, au cours de mon parcours de recherche, j'ai tout d'abord identifié une thématique générale sur les effets locaux de l'intégration d'un référent juridique exogène dans une société ouest-africaine et j'ai procédé à une collecte de données exhaustives qui m'a permis de préciser, au cours de mon

ethnographie, la problématique spécifique sur les conflits matrimoniaux en situation de pluralisme juridique. Mon analyse des faits a reposé sur un codage inductif, à savoir l'émergence de catégories d'analyse des données brutes sans avoir recours à un cadre théorique préalable (d'Arripe, et al. 2014). Ma catégorisation transversale avait pour but d'identifier les récurrences, les variations et les exceptions à l'égard des comportements, des événements et des perceptions (Pelto 2013). J'ai pu de la sorte inférer des hypothèses explicatives par rapport aux sources de conflits et des stratégies de résolution que j'ai, par la suite, revalidés à travers l'analyse des cas de conflits. Ces études de cas ont premièrement été codées de manière inductive, puis j'ai procédé à une seconde analyse appuyée sur les caractéristiques du Berkeley Village Law Project (Nader et Todd 1978). Cette confrontation entre mes notes préliminaires et les données a entraîné un ajustement de mon hypothèse, notamment par la découverte des parallèles entre mes résultats et le concept de la conscience juridique.

Nous venons de voir en détail le contexte de cette ethnographie des conflits matrimoniaux, les sources des données et la méthode de raisonnement que j'ai adopté. Étant donné que cette étude a également une spécialisation en parenté, je me concentrerai dans le prochain chapitre à formuler une description schématique des alliances matrimoniales. J'intégrerai en outre une reconstruction de l'organisation sociale des Mossi en continuité avec la description de l'histoire de peuplement présentée dans ce chapitre-ci.

## **Chapitre 3 : Les principes de parenté et de l'organisation sociale du mariage chez les Mossi**

Cette recherche se situe au carrefour des études de la parenté et de l'anthropologie juridique tel que l'expose la méthodologie utilisée sur le terrain. Dans ce chapitre, je propose de présenter les principes de la parenté du mariage chez les Mossi et ainsi reconstruire un portrait de cette incontournable institution. Cette déconstruction des principes fondamentaux servira de base à la compréhension des conflits matrimoniaux et de leurs répercussions sur la société qui seront présentés au cours des prochains chapitres soit, les expériences de la conjugalité (4), les sources de conflits (5 et 6) et les stratégies résolutive (7). Ici, je me focalise principalement sur la perspective coutumière et sur les généralités de sa transformation contemporaine. J'effectuerai également des liens entre l'organisation gérontocratique du pouvoir et l'importance des alliances matrimoniales.

De prime à bord, l'étude de la parenté est un domaine classique de l'anthropologie et les études africaines furent le point de départ fondamental de notre tradition de recherche, tel qu'en font foi les travaux Evans-Pritchard (1965); Evans-Pritchard (1973); Lévi-Strauss (1967); et Radcliffe-Brown, et al. (1953). Je poursuis donc dans le respect de ces connaissances antérieurement acquises, mais dans une optique nuancée et contextualisée à cette ethnographie, à savoir dans une conjecture de grandes transformations. A l'instar des travaux sur la parenté contemporaines, (Adegoke 2010; Antoine et Marcoux 2014; Attané 2009; 2014; Barry 2008; Cavin 1998; Kuyu Mwissa 2005; Laurent 2013), je me concentrerai plus précisément sur les caractéristiques « familiales » de leur organisation sociale (nuptialité, conjugalité, descendance, mortalité, etc.) et non plus sur l'agencement des systèmes d'alliances et de filiation.

## **L'organisation gérontocratique des Mossi**

La compréhension du fonctionnement des alliances matrimoniales continue de reposer sur la distribution du pouvoir dans l'organisation sociale mossi, mais à travers certaines réinterprétations. De manière générale, les Mossi sont le modèle ethnographique quasi idéal de l'organisation gérontocratique, patrilinéaire, virilocal et patriarcal. Ainsi, la société se compose d'une double hiérarchie, soit entre les aînés et les cadets, et entre les hommes et les femmes, où chaque position au sein de la société correspond à un statut déterminé. De façon schématique, le découpage organisationnel repose sur ces inégalités sociales qui se synthétisent en trois axes principaux. Tout d'abord, la division genrée des tâches partage l'univers social mossi en deux catégories sociales, qui ont circonscrit pendant longtemps les contacts directs entre les hommes et les femmes. Ces catégories renforcent les notions de différence et de complémentarité qui sont essentielles au fondement de l'idéologie coutumière, tel qu'énoncé dans la section sur le système juridique coutumier. En second lieu, les aînés jouissent d'une position d'autorité à l'égard des cadets, puisqu'ils détiennent les pouvoirs matrimoniaux, économiques et religieux. Enfin, les femmes sont subordonnées aux décisions des hommes, telles que justifiées par la Tradition et les mythes cosmogoniques (Gruénais 1985). Ces trois axes se combinent et produisent la structure centrale qui gère l'ensemble des rapports de production et de reproduction de la société mossi.

Cette description schématique se présente dans la quotidienneté de manière plus fluide et tempérée. Ce découpage me permet toutefois de faire ressortir l'importance des hiérarchies, notamment celle de la gérontocratie, au sein de l'organisation sociale mossi. Il faut nuancer le fait que toutes les rapports sociaux ne reposent pas exclusivement sur l'autorité. Il y a des relations basées sur la solidarité communautaire ou encore des relations plus égalitaires dont le fondement réside dans une réciprocité d'action, telles qu'elles apparaissent dans les négociations des alliances matrimoniales ou dans les relations de services (Fiske 1990). Néanmoins, l'existence de rapports inégalitaires ponctue la dynamique relationnelle, et ce même

s'il y a un affaiblissement du contrôle gérontocratique<sup>43</sup>. Il demeure que l'on ne peut s'interroger sur les alliances matrimoniales et les conflits qui y apparaissent, sans comprendre cette structure coutumière et son idéologie sous-jacente. En effet, la gérontocratie est la pierre angulaire des rapports de production et de reproduction de la société mossi. Elle se définit comme une oligarchie polyarchique, c'est-à-dire que le pouvoir est distribué entre plusieurs catégories d'aînesse<sup>44</sup> selon les fonctions qu'ils occupent dans la communauté.

Selon le primat de la fonction sur les êtres en vigueur chez les Mossi, le statut hiérarchique – donc les droits et devoirs – correspond aux responsabilités attribuées à chaque individu (Alliot 1985). Avant d'aborder ce point crucial, il faut savoir que le modèle communautaire ou communautarisme – principalement utilisé en anthropologie politique et en anthropologie juridique – s'emploie pour désigner un groupe qui se réfère à un corpus de mythes, de représentations et de valeurs définissant les contours d'un univers symbolique, transmis au travers le temps (Marie 2007), et dont le produit est une structure villageoise permanente et polyarchique. Ce patrimoine culturel est également très flexible en raison de son oralité et il est donc sujet à des réinterprétations symboliques en fonction des circonstances. De plus, le modèle communautariste se construit de la manière d'un « *emboîtement de groupements d'inclusion successive* » pour reprendre les termes d'Alain Marie (2007: 174), c'est-à-dire la famille étendue et le lignage; le village; la tribu ou le clan et enfin l'ethnie. Ce modèle est associé à une idéologie de la recherche constante de la cohésion sociale qui repose sur le fondement du primat de la fonction sur l'être<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Le chapitre suivant sur les expériences de la conjugalité fera la démonstration de la continuité de ces structures organisationnelles et de leur effet local, en dépit des modifications sociales.

<sup>44</sup> Dans un rapport générationnel, il n'y a pas d'opposition directe entre les catégories cadet et aîné. Ce rapport de pouvoir n'est pas composé de catégorie fermée, et dans ce cadre, il est analogue à une relation maître/apprenti, dans la mesure où le cadet doit acquérir les compétences nécessaires aux responsabilités gérontocratiques.

<sup>45</sup> On note ici la correspondance avec le système juridique coutumier qui cimente ces relations sociales.



L'origine de cette prééminence de la fonction dans les sociétés ouest-africaines<sup>46</sup> remonte à la religion animiste selon laquelle Dieu n'est pas une entité externe à l'univers ni un élément distinct de sa création. Il n'est pas non plus un Être absolu tel qu'il se manifeste dans le christianisme. Le discours animiste personnifie au contraire les divinités comme des énergies cosmiques, entre le matériel et le spirituel, dotées de la capacité d'investir objets, êtres et lieux afin de leur attribuer des fonctions spécifiques. Or : « *C'est la mise en œuvre de ses fonctions multiples, spécifiques, mais complémentaires et interdépendantes qui procure paix, sécurité, cohésion sociale, etc., le bonheur du groupe, sa survie et son avenir étant assurés par le concours de ces multiples divinités.* » (John-Nambo 2000: 227). Dans cette perspective, la cohésion de la communauté reprend ce modèle développé par la religion animiste et les individus se caractérisent selon les fonctions qu'ils occupent. Pour comprendre cette logique, il est possible de l'exemplifier à partir du système de parenté et des liens entre les fonctions d'un individu et son statut. Dans la « famille<sup>47</sup> », la notion de personne juridique n'appartient pas aux droits fondateurs africains, c'est-à-dire que l'individu n'est pas investi de droits et des devoirs dès sa naissance en référence à un « contrat social » avec l'État tel que c'est le cas en Occident. Dans ce dernier, tous naissent en théorie égaux et la fonction ne participe pas à la détermination de l'identité d'un individu.

L'inexistence de la notion de personne juridique est suppléée par la prépondérance du statut dans la conception africaine, un agent de catégorisation individuelle et groupale en référence à leurs responsabilités sociales (Alliot 1985). Par exemple, le statut s'accroît avec l'âge, le mariage, la polygynie, la descendance, la proximité avec la royauté, etc. Ainsi, l'être n'est pas une entité stable, identique de la naissance à la mort, mais une unité souple qui transite d'un état à un autre au gré des trajectoires personnelles. Cette situation n'est pas uniquement le

---

<sup>46</sup> Cet aspect est également valable chez les Mossi tels que le démontre l'importance des hiérarchies et la valeur des statuts dans les définitions des droits et des devoirs associés à chacun des membres de la communauté.

<sup>47</sup> J'utilise ce terme afin de simplifier l'explication bien que j'ai conscience qu'il soit extrêmement vague pour définir la parenté africaine. En outre, c'est le terme utilisé en français par les locaux, en mooré les désignations sont plus précises.

fait des individus, mais également des objets, par exemple, touchés par une bénédiction divine. Leur statut sera alors déterminé par leurs fonctions et ils peuvent devenir de véritables tributaires de droits selon Michel Alliot. Il en va de même pour toutes instances de sorte que les individus, les groupes, les institutions et les objets n'ont de valeur intrinsèque ou d'existence que s'ils sont déterminés par une fonction.

Enfin, le primat de la fonction sur l'être permet le processus de différenciation. Les communautés favorisent l'établissement de hiérarchies basées sur la différenciation, dans la mesure où elles suivent un modèle de complémentarité duquel elles puisent leur cohésion sociale. L'exemple suivant exprime bien le phénomène :

*« ... le paysan qui n'ayant pas le droit de travailler le métal a besoin du forgeron qui, ne pouvant travailler la terre, attend sa nourriture du paysan; le même paysan a besoin du maître de la terre et du maître de la pluie qui ne serviraient à rien sans lui; la loi d'exogamie fait que chaque lignage a besoin des autres, etc. »* (Alliot et Kuyu Mwiswa 2003: 74).

On peut le résumer ainsi : la spécificité de chacun – obtenu par l'agencement de leurs fonctions personnelles – est essentielle à la cohésion sociale et donc, à la vie en communauté. La communauté n'est pas la somme de ses éléments constituants, c'est-à-dire que le retrait de l'un d'eux entraîne la modification de l'ensemble, au risque de le voir s'écrouler. On peut donc la définir comme un ensemble d'éléments disparates, hiérarchisés et complémentaires. *« L'unité de la société vient de la valorisation des différences. »* (Alliot et Kuyu Mwiswa 2003: 74). Bref, les fonctions génèrent des statuts différentiels sur lesquels se fonderont les hiérarchies sociales et qui, à leur tour, attribueront des positions d'autorité<sup>48</sup> à certains membres du groupe.

---

<sup>48</sup> Le primat de la fonction sur l'être a pour conséquence de produire des sociétés polyarchiques. Ainsi, l'interdépendance de tous les pouvoirs et de tous les niveaux d'autorité limite les possibilités de l'un d'entre eux à devenir hégémonique et favorise la cohésion. (Alliot et Kuyu Mwiswa 2003).

À la lumière de ces définitions de la communauté et du primat de la fonction sur l'être, on retrouve chez les Mossi trois fonctions centrales qui sont le propre au statut de l'aînesse, soit le contrôle de la circulation des femmes (la plus importante de tous), la gestion des moyens de production et la monopolisation du savoir religieux<sup>49</sup>. Par le contrôle des rapports de production et de reproduction, les aînés deviennent les interlocuteurs principaux de toutes les relations sociales dans la communauté; ils accaparent ainsi le pouvoir décisionnel. Cette fonction, de même que celles associées au mariage, s'activera dans les processus de règlement des conflits. Dans le cadre de cette analyse, il n'est pas nécessaire de développer davantage en profondeur le fonctionnement et l'idéologie de la gérontocratie, mais cette brève description était nécessaire étant donné leur répercussion dans la gestion de l'ordre et du désordre social, particulièrement sur l'importance que revêt le mariage dans la société mossi.

## **L'organisation du mariage**

Comme je viens de l'expliquer, l'organisation coutumière gérontocratie repose en partie sur la gestion matrimoniale et l'ascendance sur les structures lignagères. En matière matrimoniale, lors de mon séjour ethnographique, j'ai rapidement réalisé l'importance factuelle et l'immense variabilité de l'institution matrimoniale. On retrouve du mariage par don<sup>50</sup>, de l'union libre, de la polygynie complexe à la monogamie stricte, en passant par des relations extra-conjugales, des amitiés monétaires, des mariages interethniques ou interreligieux et de l'orthodoxie matrimoniale des protestants. Toutes ces situations se présentaient régulièrement et aucune n'était exceptionnelle.

---

<sup>49</sup> La monopolisation du savoir signifie que les aînés sont les garants de la cohésion sociale et de la tradition, donc de la justice. Ils connaissent les généalogies; ils sont les médiateurs de conflits; ils interviennent auprès des ancêtres, etc.

<sup>50</sup> Le mariage par don ou mariage arrangé est une catégorie qui dissimule à elle seule une diversité d'alliances.

Dans ces circonstances au quotidien, je devais toujours m'informer, au détour des conversations, de l'arrangement familial pour éviter les mésententes ou les maladroites. En ce sens, le portrait matrimonial koudougoulaï prend les allures d'une mosaïque complexe où se côtoie les pratiques coutumières, les comportements transitionnels, les mœurs « modernes », et le tout dans un continuum de métissages sociaux. Cet état de fait n'est guère unique à la région, mais au contraire, représentatif de la transformation qui touche la parenté depuis minimalement deux décennies en raison notamment de l'urbanisation, de la scolarisation, de la mutation économique et des conflits générationnels (Hesseling et Locoh 1997). Thiriat (1999) explique ainsi qu'au Togo, la ville permet un détachement individuel à l'égard du lignage et une plus grande autonomie dans les choix du conjoint, ce qui favorise l'augmentation des unions consensuelles. Ce phénomène de métissage n'est d'ailleurs pas nouveau, puisque Didier Gondola précise que les femmes, durant la période coloniale, en migrant vers la ville, ont contribué à métamorphoser les comportements sociaux à Kinshasa, un environnement politique et économique dans lequel il était possible de se renégocier de nouvelles identités. (Gondola 1997).

Sachant la présence de cette transition matrimoniale et conjugale au travers de la région subsaharienne du continent, je me suis questionnée sur son actualisation au niveau d'une ville de grandeur moyenne comme Kougoudou et j'ai tenté de déterminer de quelle manière s'inscrivent au quotidien ces transformations, particulièrement au sein de l'exemple anthropologique des Mossi. Pour ce faire je propose de reconstruire les fondements de l'institution, pour ensuite la contextualiser à la lumière de mes données.

## **Le mariage en anthropologie de la parenté et son déploiement coutumier chez les Mossi**

L'anthropologie de la parenté a développé un champ de connaissances classique en matière d'alliance et de mariages. De ce point de vue, on définit le mariage comme l'union socialement et rituellement approuvée de deux individus. Dans l'étude de la parenté, c'est d'ailleurs avant tout le caractère économique et politique des alliances qui a retenu l'attention

des chercheurs (Barry 2008; Lévi-Strauss 1967; Meillassoux 1992). Dans le cas du mariage africain, il y a bien entendu une grande diversité dans les systèmes de parenté (de l'élémentaire au complexe), mais il y a néanmoins un partage de caractéristiques générales (Antoine et Marcoux 2014). Ainsi, la communauté, tel qu'établie préalablement, supprime la notion d'individu au profit d'une alliance entre deux groupes non apparentés qui désirent tisser des liens d'amitié permanents. Il génère « *essentiellement un remaniement de la structure sociale*<sup>51</sup>. » (Radcliffe-Brown, et al. 1953: 53), c'est-à-dire que le mariage conditionne de nouvelles relations entre le mari et sa belle-famille; entre la femme et la famille du mari; et entre l'homme et la femme. Ainsi, l'institution matrimoniale tend à créer un réseau d'alliances et à instaurer de nouveaux rapports de droits et d'obligations entre les collectivités. Il se crée dès lors ce que (Houseman et White 1996) nomme une aire matrimoniale (variant selon le type d'échange institutionnalisé). Chaque alliance est ainsi conditionnée par les unions antérieures qui délimiteront à leur tour les mariages futurs. En d'autres termes, ce sont des groupes de filiation, non pas des individus, qui construisent le réseau relationnel (Antoine 2002; Antoine et Marcoux 2014).

Chez les Mossi, à l'instar des sociétés gérontocratiques patrilineaires subsahariennes, cet aspect est d'autant marqué que le consentement des conjoints n'est nullement nécessaire à la légitimité de l'union. Weidener mentionne que l'accord de la jeune fille est naturellement présumé du seul fait qu'on « *peut difficilement concevoir qu'une fille bien éduquée puisse avoir une autre opinion que le budu [lignage] sur ce sujet.* » (Weidener 1980: 31). D'autre part, dans la conception coutumière, le jeune homme attend impatiemment de recevoir sa première épouse, dont l'arrivée lui permettra de quitter l'univers des cadets pour celui des aînés. Il ne

---

<sup>51</sup> La structure sociale selon Radcliffe-Brown se définit par un « *ensemble de dispositions situant les personnes dans un ordre institutionnel* ». (Radcliffe-Brown, et al. 1953: 53). Je mentionne ce point de vue puisqu'il nous apparaît fonctionnel dans le cadre de l'étude des pratiques matrimoniales mossi, mais je me dissocie d'une définition statique de la structure telle que vue précédemment. Il existe en effet une architecture à partir de laquelle se fonde l'organisation des sociétés – que l'on peut appeler structure –, mais que celle-ci est dynamique et mouvante à l'instar des autres domaines sociaux.

s'opposera donc pas au choix de la jeune fille et supposera que cette dernière fera honneur à son lignage (Pageard 1969; Skinner 1961; Weidelenner 1980). Encore aujourd'hui cette forme perdure tel que le raconte Célestine, 47 ans :

*« On s'est rencontré par l'intermédiaire d'un oncle. Chez moi, ils sont venus m'informer qu'il y a quelqu'un qui demande ma main. On ne s'était jamais vu avant. Et ils ont cherché un jour pour se rencontrer, pour venir en famille, chez lui là, pour faire la présentation. Le jour du pogpussum. J'ai commencé par refuser, mais ils ont dit que c'est parce qu'il est sérieux. Qu'eux aussi, ils ne veulent que mon bien. De ne pas refuser, qu'il ne faut pas. Alors j'ai accepté. »*

Bref, le mariage, traditionnellement conceptualisé, exclut en grande partie les futurs époux des procédures matrimoniales, et tel que l'expose la citation précédente, l'acceptation n'est pas une modalité obligatoire, puisque la gestion est remise entre les mains des aînés. Ce sont ces derniers, qui en raison de leur statut hiérarchique, déterminent et réglementent les négociations et les alliances. Il faut en ce sens voir le don d'une femme comme une conséquence normale des longues amitiés entretenues entre divers chefs. En outre, le mariage s'inscrit dans un processus dynamique, c'est-à-dire qu'il n'est pas circonscrit dans un espace/temps donné (Laurent 1996). Il ponctue au contraire toutes les étapes de la vie, tant au niveau individuel qu'au niveau communautaire, et définit des statuts, des droits, des obligations et des fonctions sociales. Au sein de l'alliance, on voit également intervenir des membres des lignages pour conseiller le comportement des époux et s'assurer la survie de l'union. En ce sens, le mariage est en constante renégociation et ne peut être circonscrit à la simple union officielle, du moins ce fut le cas jusqu'à tout récemment (Attané 2007b).

Fondamentalement, le mariage s'apparente selon (Badini 1994) à un fait social total, car il correspond aux caractéristiques définies par Marcel Mauss (1923-1924) dans l'*Essai sur le don*.

*«Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives, c'est-à-dire que les relations matrimoniales « expriment à la fois, et d'un coup toutes sortes d'institutions : religieuses, juridiques et morales – et celles-ci politiques et familiales en même temps; économiques – et celles-ci supposent des formes particulières de la production et de la consommation, ou plutôt de la prestation et de la distribution; sans compter les*

*phénomènes esthétiques auxquels aboutissent ces faits et les phénomènes morphologiques que manifestent ces institutions. » (Mauss 1923-1924: 7).*

J'adhère également à cette approche, puisque l'étude des alliances mossi démontre l'imbrication du mariage dans tous les domaines de la société, tant au niveau politique (pierre angulaire de la gérontocratie); religieux (prohibitions animistes et islamiques quant au choix du conjoint); juridique (évolution statuaire, rapport entre les genres); culturel (cérémonies et culte de fécondité), etc.

## **La fécondité<sup>52</sup>**

Au travers le caractère politique et économique du mariage, on dénote que sa première finalité est la reproduction. La fécondité occupe une place importante dans l'idéologie subsaharienne et les Mossi n'échappent pas à ce constat comme en font foi les pratiques matrimoniales de la polygynie, la tolérance de l'adultère masculin et l'effet dévastateur de la transgression des grossesses prénuptiales. À ce chapitre, le taux synthétique de fécondité actuelle est 6,0 enfants par femmes, mais on observe une différence majeure entre les zones rurales (6,7) et les villes du type de Koudougou (4,4) (Démographie 2012). Selon Ouedraogo (2001), la forte fécondité chez les Mossi poursuit plusieurs objectifs sociaux dont les plus importants sont la pérennité du lignage et l'autonomie de subsistance. La descendance assure parallèlement une sécurité durant la vieillesse et augmente le prestige social (Hannequin 1990). Une grande partie des rituels associés au culte des ancêtres implique le soutien des enfants, notamment en ce qui concerne les funérailles. La progéniture est une ressource capitale dont

---

<sup>52</sup> En trente ans, l'indice synthétique de fécondité est passé de 7,8 en 1970 à 6,0 en 2010, ce qui est en soi une faible diminution par rapport aux autres pays africains (Démographie 2012). Cette baisse s'explique notamment par l'augmentation de la scolarité des jeunes filles. En outre, on ne constate pas de réel retard dans l'entrée de la vie féconde, puisqu'environ 25 % des jeunes filles auraient débuté entre les âges de 15 et 19 ans en 2000 (Tabutin et Schoumaker 2004).

dépend l'ensemble de l'organisation sociale et, dans les circonstances économiques actuelles, elle est souvent la seule richesse lignagère (Ouedraogo 2001).

En outre, la progression statutaire féminine illustre l'interdépendance entre la fécondité et l'institution matrimoniale. Au regard des hiérarchies, la femme ne devient adulte qu'au moment du mariage (Badini 1994), puisqu'elle pourra alors enfin procréer<sup>53</sup> en toute légitimité. De plus, les stades de la vie des femmes se découpent selon les cycles de fécondité. Cette dernière assoit sa maturité physiologique et son intégration sociale. «*Elle deviendra un maillon capital dans la chaîne des vivants et des morts grâce aux enfants qu'elle va porter.*» (Badini 1994: 72). En l'occurrence, les jeunes filles et femmes nouvellement mariées sont sous constante surveillance jusqu'à la naissance de leur premier enfant. Ce n'est qu'à ce moment qu'elles seront intégrées dans le groupe marital et qu'elles pourront obtenir leur propre cour au sein de la concession (Ouedraogo 2001; Vinel 2005). Une des stratégies féminines de pouvoir est donc d'avoir une large descendance et ainsi se conformer à l'idéal de la féminité. En s'y soumettant, la femme acquiert de nombreux avantages et ce, peu importe le sexe des enfants (Gruénais 1985).

En effet, l'aîné continue de vivre dans la concession paternelle et, à son mariage, la nouvelle épouse viendra délivrer la belle-mère de la plupart de ses tâches domestiques. Dans ces conditions, elle pourra se consacrer davantage à son champ personnel et à l'exercice d'activités rémunératrices, telles le commerce ou la préparation de dolo. Les jeunes filles, quant à elles, deviennent un soutien moral et une aide supplémentaire pour toute la famille. En outre, les filles permettent un agrandissement ou un renforcement du réseau d'alliances et les femmes âgées peuvent intercéder en leur faveur pour que le choix du mari se dirige vers leur lignage d'origine.

---

<sup>53</sup> À ce sujet, on note que la nomenclature relative aux femmes indique leur statut reproducteur. Par exemple pour les jeunes filles, on dira qu'elle est *pugsada*, c'est-à-dire jeune femme n'ayant pas procréé (Badini 1994).



*« Quand j'étais petite, il était question de me donner en mariage. Parce que quand je naissais, il y avait une tante qui était passée en famille par coïncidence, et ma maman était à la maternité. Comme cette tante avait assisté à la naissance, on avait dit que c'est cette tante-là qui devra se charger de me trouver un mari. » (Honorine, 41 ans A06)*

Cet exemple contemporain démontre cette prérogative coutumière par laquelle la tante paternelle accroît son statut. En raison de sa fonction de donneuse d'épouses, ses agnats deviennent redevables. On constate que les enfants sont une stratégie par laquelle la femme acquiert du pouvoir, du respect, du prestige et une sécurité pour sa « retraite ».

Pour l'homme également, la procréation est cruciale, même si elle ne délimite pas son cycle de vie. Cependant, plus sa descendance sera impressionnante, plus il pourra accéder à des fonctions importantes au sein de son lignage. À ce titre, il obtiendra un pouvoir décisionnel dans la communauté, de la main-d'œuvre supplémentaire pour les travaux agricoles et il gagnera en gloire posthume (Weidelener 1980). Ainsi, sa progéniture lui permet de devenir un interlocuteur majeur dans les relations sociales. La polygynie prend alors tout son sens dans cette perspective.

À l'heure actuelle, ce fondement demeure vrai, mais il se nuance en zone urbaine. Si dans les zones avoisinantes de Koudougou comme à Goundi ou Palogho, les femmes ont en moyenne entre cinq et sept enfants, en ville la tendance maximale est de cinq enfants, la jeune génération idéalise, quant à elle, un total de trois enfants. Il y a donc une diminution des visées sans pour autant encourager l'absence d'enfant. Si autrefois, et au village, les enfants étaient perçus comme une source de richesse, aujourd'hui, ils sont plus enclins à dire que « ça prend de la richesse pour faire des enfants »<sup>54</sup>. Hesselinget Locoh (1997) mentionnaient déjà cette importance d'assurer un avenir aux enfants, et cette tendance se confirme dans les données récoltées à Koudougou.

---

<sup>54</sup> Je développerai davantage cet aspect contemporain sur la confrontation entre les aspirations de la famille et les modèles coutumiers dans le prochain chapitre.

## Les fondements du mariage mossi

Pour répondre à ces impératifs reproductifs, le système de parenté mossi a élaboré un ensemble complexe d'alliances associé à une diversité de règles limitatives à l'égard du choix des conjoints potentiels<sup>55</sup>. Parmi ces règles, on retrouve notamment des caractéristiques, tels que l'âge, la parenté, la catégorie sociale<sup>56</sup> (forgerons, griots, nobles), l'ethnie et l'accord entre les lignages intéressés (Pageard 1969). Cependant, en dépit de l'étendue de la réglementation, on ne retrouve aucune règle positive, c'est-à-dire qu'il n'existe pas de mariage préférentiel notamment entre cousins croisés (Castinel 1946; Delobsom 1932; Lallemand 1977; Laurent 1996; Laurent 2013; Pageard 1969).

En ce qui concerne l'âge, les négociations entre aînés peuvent débiter bien avant l'âge de la puberté de la jeune fille et parfois même avant sa naissance. Aussi ce n'est pas tant l'âge de la promesse qui importe, mais plutôt celui de l'arrivée dans le village marital et de la consommation de l'union. Chez les hommes, le cadet ne peut contracter un mariage avant l'âge de seize ans, mais généralement en raison des normes gérontocratiques et polygyniques, il ne recevra sa première épouse qu'autour de l'âge de vingt-huit ans. N'oublions pas que les aînés ont tendance à conserver les épouses pour eux-mêmes afin de retarder le plus possible l'intégration des cadets dans leur univers (Skinner 1961). Du côté des femmes, la coutume indique qu'une jeune fille ne peut se marier avant l'âge de dix-sept ans, puisqu'à quinze ou seize ans, elle est considérée comme n'ayant pas acquis la maturité nécessaire à la création d'un foyer. Ainsi, les femmes mossi n'arrivent dans le lignage marital qu'à dix-sept, dix-neuf ou vingt-et-un ans. Les années paires sont dans ce cas réputées pour engendrer des sanctions surnaturelles telles que l'infertilité et l'instabilité conjugale (Weidelenner 1980).

---

<sup>55</sup> L'existence de ces règles renforce la mainmise sur le contrôle des alliances.

<sup>56</sup> Certains auteurs y font référence comme des castes, mais à la lumière de la définition de la caste, il n'existe aucune forme sociale de ce type chez les Mossi.

On note également certaines périodes de l'année où aucune célébration de mariage n'est recommandée, voire même prohibée. Durant les récoltes ou la saison des pluies, par exemple, on suspend les négociations matrimoniales de crainte de maudire le futur couple ou même d'engendrer la colère des ancêtres sur les récoltes (Weidener 1980). Il est possible, bien que je n'aie pas pu le confirmer localement, que ces interdictions sont liées à la fertilité de la terre et que l'on romprait l'équilibre des forces si l'on requérait deux formes de fécondité au même moment. De plus, l'organisation des négociations exige du temps et de la préparation et la période des récoltes n'est pas favorable à la tenue de tels événements communautaires.

## L'exogamie

De toutes les règles en matière d'union, l'exogamie<sup>57</sup> est sans contredit la plus stricte. En matière d'exogamie, on constate non pas des prohibitions unilinéaires, mais bien bilinéaires. Il s'associe donc à cet égard à la définition des systèmes de parenté complexes. Il est en effet interdit de contracter un mariage avec un membre du lignage paternel ou du lignage maternel (Attané 2007a; Lallemand 1977; Laurent 1996; Pageard 1969; Vinel 2005; Weidener 1980). On peut formuler la règle de la manière suivante : « *Nul ne peut épouser une personne avec laquelle il a un ancêtre masculin ou féminin commun, quelque éloigné que soit cet ancêtre dans le temps.* » (Pageard 1966: 113). On peut l'illustrer ainsi : Ego ne peut ni épouser les

---

<sup>57</sup> Dans la littérature anthropologique, on retrouve plusieurs fonctions relatives à l'exogamie selon l'angle d'analyse. À ce titre, Lévi-Strauss (1967), explique que l'exogamie est à la base de la réciprocité des échanges entre sœurs pour reprendre ses propres termes et s'explique principalement par son rapport avec la prohibition de l'inceste. Pour Radcliffe-Brown, il faut séparer la prohibition de l'inceste de l'exogamie. Les lignages unilinéaires auraient pour fonction sociale une extension maximale par l'accroissement au travers des générations successives. L'exogamie permet donc de développer un réseau d'alliances à des fins reproductives dont les niveaux de procréation sont largement supérieurs à ceux de l'endogamie. Enfin Meillassoux (1992) argumente que l'exogamie renforce l'indépendance économique et le système gérontocratique, car par l'exogamie « *Une alliance s'impose à une plus grande échelle entre les aînés de ces groupes voisins pour préserver mutuellement leur autorité respective au sein de chacune de leur communauté.* » (Meillassoux 1960 : 40). Ces trois voies explicatives sont renforcées dans le cas du mariage mossi, particulièrement dans les conflits de mariages forcés.

femmes provenant du lignage de son père (A) ni celles de celui de sa mère (B). Il est cependant autorisé à s'allier avec le lignage d'une coépouse de sa mère si elles proviennent de deux groupes différents (C). De plus, les descendants du groupe A pourront continuer à négocier des unions avec le groupe B à la condition que le futur époux n'appartienne pas à la phratrie de lit d'Égo. Chacune des nouvelles alliances produit par conséquent ses propres empêchements matrimoniaux. Cette illustration nous permet de voir que les limitations se basent toujours en fonction d'un individu particulier et des relations qu'il a tissées. Ce mécanisme permet donc le développement d'amitié durable entre deux groupes lignagers, fait amplifié par la pratique de la polygynie.

En référence aux catégories classiques de l'anthropologie de la parenté, la société mossi se trouve conséquemment à l'interstice des systèmes semi-complexes et complexes. En continuité avec les structures élémentaires, dans les systèmes semi-complexes, les prohibitions visent des lignées entières et non seulement certains individus. Ainsi, « ... *les systèmes semi-complexes interdisent en plus l'alliance à l'intérieur de groupes entiers où les individus peuvent fort bien ne pas avoir de liens de consanguinité directs.* » (Héritier 1994: 198). Les frères réels ou classificatoires ne peuvent donc s'unir avec les femmes d'un autre lignage s'il est réputé d'y avoir un lien de parenté inscrit dans la mémoire généalogique<sup>58</sup>. Cependant, d'ordre général ce constat se limite à la filiation unilinéaire de sorte que seule la descendance patrilinéaire ou matrilinéaire sera proscrite. On parlera alors de système crow (maternel) ou de système omaha (paternel). Cependant si l'on observe l'existence d'une règle prohibitive, on ne retrouve toutefois pas de norme d'union préférentielle comme c'est le cas dans les structures élémentaires. Enfin, la réglementation des pratiques matrimoniales tend à créer un réseau d'alliance stricte et évite de laisser les unions à l'arbitraire des conjoints.

---

<sup>58</sup> Dans tous les cas de conflits que j'ai consignés, seul le cas de mariage forcé de Marceline et de Prospère, exposé à l'Action sociale, implique cette dimension de l'exogamie. L'une des justifications pour la contestation de ce mariage est sur le non-respect la prescription exogamique (voir p.118).

Les systèmes complexes « *se limitent à définir le cercle des parents, et abandonnent à d'autres mécanismes, économiques ou psychologiques, le soin de procéder à la détermination du conjoint.* » (Lévi-Strauss 1967: IX). Ces organisations se baseraient par conséquent sur les transferts de richesse et sur le libre consentement des conjoints. De plus, selon Robin Fox (1967), le système de parenté complexe identifie clairement, à l'instar du précédent, qui nous ne devons pas épouser, mais n'édicte aucune règle positive, c'est-à-dire aucune union préférentielle. Les interdictions touchent généralement davantage des individus, plutôt que des groupes entiers. Bref, on peut l'imager de la manière suivante : il est seulement proscrit pour Ego de s'unir à certains membres dans un groupe. Les autres demeurent accessibles pour d'éventuelles unions. Or, dans les structures élémentaires et semi-complexes de la parenté, la théorie de l'échange démontre bien que c'est tout le groupe qui devient prohibé pour Ego si celui-ci n'appartient pas à son réseau restreint (Lévi-Strauss 1967).

L'organisation sociale mossi reprend des caractéristiques de ces deux classifications<sup>59</sup>. En effet, la littérature ethnographique à leur sujet ne rapporte aucune prescription normative à propos de la circulation des femmes<sup>60</sup>. Cependant, dans les faits, Laurent (1996) observe que l'institution matrimoniale se fonde sur un échange généralisé entre deux ou trois lignages ce qui les associe davantage aux systèmes semi-complexes à cet égard. À l'exception du cas des Sikoomse étudié par Vinel (2005) où elle a noté une forte tendance endogamique au sein de cette catégorie mossi particulière, les alliances entre lignages résulteraient avant tout de liens d'amitié existants entre aînés (Rohatynskyi 1988) comme dans l'exemple suivant : « *Mon papa m'a donné en mariage quand j'avais 19 ans. Il est juste venu à la maison et il m'a dit : tu as un mari. Je ne l'avais jamais vu. C'était une amitié, un ami de mon cousin.* » (Balguissa, 35 ans, traduit du mooré, A13). On note que l'échange généralisé autorise une flexibilité accrue, flexibilité nécessaire étant donné les besoins constants en matière d'épouses. De ceci émerge un

---

<sup>59</sup> Ces classifications appartiennent à une étude de la parenté structurale. Sans reprendre l'ensemble du discours du paradigme structuraliste, ces catégories peuvent nous orienter vers la compréhension des pratiques quotidiennes et des schèmes matrimoniaux.

<sup>60</sup> Je préfère l'emploi du terme circulation des femmes à celui d'échange des sœurs que je trouve trop restrictif.

réseau matrimonial qui, même si aucune norme n'en définit les frontières précises, tend, dans la pratique, à se replier sur lui-même (La Ferrara 2008). Ce réseau d'interdépendance se fonde sur trois principes : une réciprocité différée; un lien de confiance entre les lignages et l'obéissance absolue des cadets, notamment des jeunes filles (Cavin 1998; Lallemand 1977; Laurent 1996; Mason 1988; Ouedraogo 2001; Pageard 1966).

### **L'absence du prix de la fiancée**

Ces sont ces trois facteurs qui expliquent l'absence de prix de la fiancée chez les Mossi, type de donation que l'on applique abondamment en Afrique subsaharienne. Il est ainsi la norme d'offrir une compensation matrimoniale pour suppléer à la perte de la femme, celle-ci pouvant être particulièrement élevée. Par exemple, les Bambara du Mali ont une organisation sociale locale similaire au Mossi. Les parentèles lignagères s'organisent en patrilignage localisé dont la hiérarchie dépend de l'ancienneté d'occupation. Dans leur cas, la compensation, principalement monétaire lors des négociations, pèse lourdement sur les concessions, situation s'aggravant avec l'économie de marché (Bazin). Il en va de même chez les Bamiléké du Cameroun dont le prix de la fiancée repose entièrement sur la propriété foncière. (Maquet). L'absence inusitée de compensation est remplacée par un échange de prestations et de services qui se déroulent sur plusieurs années. On ne peut toutefois pas parler de compensation matrimoniale (Lallemand 1977; Vinel 2005), car les biens échangés ne sont pas exclusifs aux négociations matrimoniales. Weideler (1980) et Kohler (1971) ajoutent qu'ils sont généralement peu onéreux<sup>61</sup> et se distribuent sur plusieurs années. Enfin, à l'inverse d'une compensation matrimoniale d'usage en Afrique subsaharienne, « *les bénéficiaires ne les thésaurisent pas pour obtenir une épouse, mais les distribuent aux membres de la famille.* » (Vinel 2005: 239).

---

<sup>61</sup> Il semble que c'est moins le montant des dépenses que la longueur des démarches de négociation qui permettent le contrôle de la circulation des femmes (Gruénais, 1985). Selon Kohler (1971 : 178), le mariage traditionnel n'est pas onéreux, il estime qu'il en coûte environ 10 000 francs CFA pour l'ensemble des cadeaux versés à la famille donatrice sur une période de 10 ans. Ces prix ont augmenté avec l'inflation, mais demeurent dans une proportion similaire.

Il faut percevoir les femmes acquises à l'intérieur de ce réseau, soit comme une forme de restitution d'une alliance précédente, ou soit comme une future dette. Par la répartition au travers du temps, les lignages se préservent ainsi des aléas démographiques (Meillassoux 1992). Bref, si la réciprocité s'accomplit telle que préconisée, chaque lignage n'obtient que le nombre de femmes qu'il a offert; la circulation des femmes n'entraîne donc aucun favoritisme envers une entité particulière. Il faut au contraire y percevoir un bénéfice, puisque la répartition égale des femmes prévient d'une extinction potentielle. Néanmoins, pour que ce système d'échange fonctionne, il faut la soumission des cadets à la volonté des aînés et cette obéissance fait dorénavant défaut.

## **La polygynie**

Outre ces fondements organisationnels, l'institution matrimoniale des Mossi se caractérise par une forte polygynie, dont la pratique se perpétue toujours aujourd'hui en dépit de la régression des mariages par don. Anthropologiquement, la polygynie est l'union socialement et rituellement acceptée d'un homme avec plusieurs épouses. La polygynie n'est pas nécessairement vécue comme une forme de violence envers les femmes. Elle le devient que lorsqu'elle est refusée et qu'elle cause un abandon (officiel ou officieux) de l'une ou de plusieurs épouses<sup>62</sup>. On retrouve selon la Tradition à ce sujet un préjugé favorable. En effet, tout homme, ayant les ressources ou la possibilité d'acquérir une nouvelle épouse, est tenu de se conformer à la règle polygynique sous peine d'ostracisme ou de médisance. Un proverbe mossi affirme par exemple que le mari monogame est le chef des célibataires (Weidener 1980). Cette maxime fait référence d'une part au fait que le chef de ménage monogame est restreint dans sa richesse

---

<sup>62</sup> Les relations polygyniques entre coépouses sont parfois complexes et peuvent se résumer sous deux vocables : solidarité et tension. Si je ne rentre pas dans les détails dans la description des relations conjugales entre les épouses, il faut noter que la polygynie en zone rurale a certains avantages au niveau social et économique qui ne sont pas négligeables. Cela dit, il est possible que les coépouses ne développent pas de bonnes relations ce qui peut engendrer énormément de violence psychologique.

et sa production, mais il est également limité dans son intimité sexuelle. Aussi, les accouchements trop rapprochés sont mal vus dans la communauté, parce que l'on dit « qu'il fatigue trop la femme ». Le mari a donc intérêt à se dénicher une seconde épouse afin d'engendrer qu'une progéniture légitime. Outre le fait de maximiser la descendance, la polygynie permet une conciliation entre la sexualité masculine et les multiples interdits, les rituels de fécondité et les périodes d'allaitement (deux ou trois ans) (Lallemand 1977; Pageard 1969; Vinel 2005). Enfin, selon Antoine (2002), la polygynie sert aussi d'outil de médiation entre les prérogatives matrimoniales communautaires et les désirs individuels. Ainsi, si la première union est par exemple un mariage arrangé selon les prescriptions du *belongo*, le second peut être le résultat d'un lévirat ou d'un choix affectif. C'est donc en ce sens que la polygynie peut faire naître différents types de mariage au sein d'un même ménage.

### **La polygynie contemporaine**

De nos jours, la polygynie demeure largement pratiquée<sup>63</sup> chez les Mossi en dépit des migrations masculines qui modifient de manière considérable le ratio homme/femmes et la région de Koudougou n'échappe à cette tendance. L'écart d'âge entre époux chez les Mossi se maintient aux alentours d'une dizaine d'années<sup>64</sup>, ce qui leur donne une impression d'un marché matrimonial déséquilibré (Barbieri et Hertrich 2005). À cet effet, le préjugé en faveur d'un mari plus âgé que sa conjointe subsiste, même s'il perd en rigueur. Je me souviens, lors de mes observations des mariages civils à la mairie, au moment de la vérification des informations des futurs époux, le premier adjoint au maire, qui célébrait la cérémonie, a mentionné les dates de naissance. La femme était plus âgée de quelques mois que l'homme et à cet instant un murmure de réprobation s'est élevé dans la salle. J'ai été surprise de persistance de la représentation et le célébrant a dû intervenir pour dissiper le malaise à l'aide d'une valorisation de la force des

---

<sup>63</sup> À l'heure actuelle, 42 % des femmes vivent en union polygyne au Burkina Faso et avec l'un des plus hauts taux dans la région du Centre-Ouest où se situe Koudougou, 54 % des femmes. (Démographie 2012).

<sup>64</sup> Il atteint en moyenne 18 ans d'écart à Ouagadougou entre le chef de ménage polygyne et ses épouses (Antoine 2007).



unions et du nouveau modèle familial burkinabè. Il s'agit évidemment que d'une anecdote que je trouve toutefois révélatrice de la résistance de la pratique de l'écart d'âge.

En plus de l'écart d'âge, le remariage rapide des veuves et des divorcées, un célibat féminin quasi absent<sup>65</sup>, une forte mortalité masculine aux âges élevés, une croissance démographique qui accentue les déséquilibres des générations successives sont tous des facteurs qui contribuent au système polygynique (Véron 2000). En d'autres termes, le ratio d'homme étant à la baisse et le célibat une honte familiale, il en découle une stabilité de la polygynie. Ceci ne signifie cependant pas que les pratiques matrimoniales demeurent inchangées, mais que celles-ci continuent d'encourager cette forme d'union. En ce sens, le Burkina Faso – et avec lui l'ethnie Mossi – conserve le titre du pays avec l'un des plus hauts taux de polygynie en Afrique.

A la suite de mes observations, on note néanmoins une modification récente de la pratique polygynique, surtout en milieu urbain. En zone rurale, ces changements ne sont pas encore apparents en dépit des conversions religieuses. Les catholiques au village ne semblent pas être de fervent monogame, contrairement aux protestants locaux qui ont une pratique orthodoxe du christianisme. Il est donc courant qu'un homme ait deux ou trois épouses, plus s'il est un chef coutumier<sup>66</sup> (*naba*) ou un chef de terre (*tengsoba*). À Koudougou, la polygynie s'inscrit différemment dans le quotidien, dans la mesure où les lots de terre ne permettent pas nécessairement l'établissement de cases séparées dans la concession. Or, de manière similaire aux Fon du Bénin et du Nigéria, chaque épouse vit normalement dans sa propre case avec ses enfants. La cohabitation des coépouses s'effectue de manière concessionnelle. Il est toujours possible d'avoir plusieurs habitations dans une même cour à Koudougou.

---

<sup>65</sup> L'absence de célibat féminin permanent, soit un pourcentage de 0,2 % en 1999, signifie que l'entrée en union demeure une certitude (Tabutin et Schoumaker 2004).

<sup>66</sup> Eugénie et Estelle, dans les récits de vie que j'ai récoltés, ont toutes les deux été promises à des chefs de village. Elles auraient été respectivement, la quatrième et la huitième épouse. La norme polygynique est cependant deux à trois épouses selon l'Enquête démographique et de Santé de 2010 (Démographie 2012)

A titre d'exemple, la famille chez qui j'habitais, était liée à l'un des plus anciens patrilignages du quartier Burkina. Si quelques jeunes membres du lignage s'étaient convertis au catholicisme, la grande majorité de la parentèle suivaient encore relativement les préceptes animistes. Ils formaient un regroupement segmentaire de plusieurs concessions dans cet ancien quartier de la ville, dont la plus imposante était celle du patriarche, décédée il y a quelques années. Ce dernier avait eu jusqu'à cinq épouses à certaines périodes de sa vie, et la cour comprenait huit bâtiments non électrifiés, de constructions carrées, mais disposés à la manière classique mossi<sup>67</sup>. Il s'agissait d'un immense terrain, dont la dimension n'était que surclassée par celles des chefs de terres, des chefs coutumiers et celle du palais du représentant du Mogho Naba à Koudougou. Son frère cadet, aujourd'hui le patriarche du lignage, réside quant à lui dans une concession de trois cases non électrifié, l'une pour chacune de ses épouses et leurs enfants.

Comme le démontre cet exemple, on retrouve toujours au travers de la ville, ces immenses cours polygynes, dont la disposition reflète l'agencement coutumier. Cependant, il s'agit généralement de parentèles anciennes, installées depuis plusieurs générations dans un quartier. Tous n'ont pas cette possibilité et l'accès aux parcelles est complexifié par le caractère onéreux de la polygynie. La coutume exige un traitement égal de chaque coépouse et les frais augmentent avec la descendance, notamment en raison de l'essor de la scolarisation. Certains couples optent pour deux maisons, parfois dans deux différentes villes, lorsqu'ils en ont les moyens, phénomène qui apparaît du fait du placement étatique des fonctionnaires.

On comprend dès lors que si au village, la polygynie se justifie par le principe de l'extension des lignages afin de satisfaire aux besoins de la production agricole et de la migration. Or, la transformation des conditions de vie, la monétarisation de l'économie et l'obligation de scolarisation plombent les budgets familiaux (Attané 2009; Hesselting et Locoh

---

<sup>67</sup> Voir l'annexe 3 pour des photographies des concessions

1997). De sorte que l'on peut présumer, même si ce n'est pas le cas à l'heure actuelle, que la polygynie dans sa forme officielle tendra éventuellement à diminuer en ville. Ceci dit, si cette pratique régresse en zone urbaine en raison des contingences sociales, les représentations qui la justifient ne connaissent actuellement pas la même baisse. À l'instar de l'analyse Bounang Mfoungué (2012) au Gabon et de Lacombe (1983) au Congo, il est possible de voir dans la normalisation du phénomène du deuxième bureau une continuité, certes modifiée, de la polygynie. L'homme marié entretient socialement et économiquement une maîtresse, avec laquelle il aura souvent une descendance reconnue. Sur le terrain, et de l'aveu des femmes, on dit que l'appétit sexuel des hommes est élevé et qu'il faut le canaliser, sans quoi ils commettront l'adultère et opteront pour le deuxième bureau. Cette pratique partage caractéristiques sociales de la polygynie à la différence de l'officialisation de l'union ce qui, nous l'approfondirons subséquemment, génère de nombreux épisodes conflictuels dans les ménages. Les femmes, tout en contribuant au phénomène, redoutent ces situations, sachant pertinemment qu'elles risquent fort d'y être confrontées au même titre que la polygynie.

En ce sens, certaines épouses préfèrent que leur conjoint se marie officiellement une seconde fois. Elles pourront ainsi participer à la décision afin d'optimiser la relation. Elles privilégient cet état de fait, plutôt que de subir la trahison et les commérages associés. En résumé, on observe donc toujours une prévalence de la polygynie, mais sa résistance contemporaine diffère selon la zone péri-urbaine et la zone urbaine (également selon le mode de vie). Même si un léger déclin s'observe graduellement, la libération sexuelle de la jeune génération tend à provoquer une digression du phénomène vers l'adultère et les fréquentations multiples, ce qui déclenche inévitablement nombre de conflits. J'analyserai ces situations dans les chapitres sur les sources de conflits, mais on comprend que si les fondements anthropologiques de la polygynie ne s'appliquent plus aussi adéquatement à la ville, les représentations la justifiant et la valorisant ne sont néanmoins pas éteintes.

## Les formes d'alliances matrimoniales

Du fait de ces changements à l'endroit des fondements du mariage, il était parfois difficile sur le terrain de démêler les trajectoires matrimoniales, moindrement que je quittais la superficialité de la catégorisation forcé, arrangé ou choisi. En effet, des auteurs tel que Attané (2014); Kohler (1971); Lallemand (1977); Laurent (1996); Laurent (2013); Skinner (1960b), pour ne mentionner que ceux-ci, ont exposé en détail les structures d'alliances ainsi que le fonctionnement des négociations. Or ni dans mes observations ni dans mes entretiens, je n'ai eu la confirmation ou l'infirmité de l'existence ou de la pérennité d'unions telles que le *belongo*, le *pugsiure*, le *téké téké* ou le *ma bila*. En fait, plus précisément, je crois que ces formes perdurent de manière relative en zone périurbaine, mais les nominations ne semblent pas être évocatrices auprès de mes informateurs. Seuls les anciens paraissent toujours en contrôle de ce savoir, mais mentionnent que ces arrangements sont désormais circonscrits aux villages. La problématique n'est donc pas seulement de questionner l'apparition de nouvelles formes matrimoniales, voire même de conjugalité. La littérature à démontrer l'existence d'un grand nombre d'alliances (Attané 2014), dont les objectifs sont de répondre aux situations particulières qui apparaissent dans la quête d'un conjoint. Il y avait néanmoins des formes largement dominantes. Aujourd'hui, on assiste à une pluralisation concurrente des types d'union. Elles évoluent de manière parallèle et parfois complémentaire, créant une immense diversité conjugale.

Dans ce contexte, j'ai dû me repositionner et me demander si les mariages arrangés coutumiers existaient toujours à Koudougou ? Est-ce que la transition matrimoniale était plus avancée que je ne l'avais inféré au départ ? Et si tel était le cas, est-ce que ces unions avaient été remplacées par un autre comportement, une forme de réactualisation d'un processus antérieur sous une nouvelle signification comme l'exposait Balandier chez les Lébou du Sénégal (Balandier et Mercier 1952; Le Pogam 2004) ? Cette hypothèse était possible, puisque le mariage coutumier, quant à lui, demeurerait un fondement important tant au niveau des discours que des pratiques, telles que le démontre ces deux affirmations faites par des hommes étudiants

dans la vingtaine. Paul affirme ainsi que *« Le pps [pog puusem] est le plus important, puisque le pog puusem démontre que tu as toute ta famille derrière toi. Il vaut mieux avoir sa famille derrière soi et tu peux ainsi bien préparer les autres mariages. »* (Paul, 27 ans, A16). Pascal explique de son côté que dorénavant avec la possibilité de choisir son conjoint, il y a une conjugaison des formes matrimoniales. *« Tu sais maintenant tout le monde, chez les jeunes, veulent faire le mariage civil, le mariage religieux et les présentations. On ne fait plus toutes les cérémonies de la Tradition, mais les présentations [pog puusem], c'est important. Il faut être en règle avec Dieu, l'État et nos familles. »* (Pascal, 21 ans, A19)

Ces deux exemples explicitent le caractère capital de cette institution, puisque ces commentaires étaient récurrents. Il n'y a donc pas de rejet des valeurs communautaires et l'assentiment des familles est primordial, même si l'on espère une certaine distanciation par rapport à l'emprise des lignages. Il faut de plus noter que certains jeunes garçons regrettent l'époque de l'implication des aînés dans les négociations matrimoniales, tel que l'énonce Clément :

*« Je ne suis pas pour les mariages arrangés, mais il faut que les deux familles collaborent ensemble. Si on donne la liberté aux jeunes de choisir leur conjoint ou leur conjointe et que l'on leur donne la liberté de vivre, sans s'impliquer et sans essayer de les comprendre, ils vont effectivement la liberté de choisir. Mais maintenant quand il y aura un problème dans le couple, ça sera beaucoup plus facile de divorcer. Il faut un soutien et un encadrement des familles. »* (Clément, 21 ans, A21)

Il n'est pas le seul à m'avoir partagé ce point de vue et ces constats illustrent la difficulté ressentie d'établir un lien de confiance et ainsi de rencontrer la bonne personne. Ils disent que les filles ne « veulent que l'argent », les jeunes femmes ont quant à elle l'impression que les garçons ne veulent que « s'amuser » sans s'impliquer.

À la lumière de ces perceptions, comment expliquez la situation présente ? Mon hypothèse est qu'avec la montée du consentement mutuel, les mariages arrangés sont en perte de vitesse, notamment en raison l'insoumission des cadets, sans qu'il n'y ait une rupture avec

la collectivité et les fondements sociaux. On souhaite honorer les valeurs ancestrales par l'entremise des cérémonies coutumières, tout en n'étant plus assujetti à la volonté des aînés. Ceci expliquerait qu'il existe toujours des mariages arrangés, voire forcés, étant donné que la mutation de l'institution n'est pas totale. Dans les villages autour de Koudougou, ces formes sont ainsi très présentes, avec une hausse importante des unions forcées au sud-ouest de la ville, augmentation non chiffrée, mais qui me fut mentionnée par l'Action sociale et les missions catholiques de la ville. À l'exception de cette enclave périurbaine, ces mariages connaissent en général une nette diminution de même qu'un allègement des procédures d'alliance. On note cet assouplissement des règles dans les mariages arrangés par la quasi-disparition du *belongo*.

## **Le belongo**

De toutes les formes matrimoniales existantes, je ne présenterai que le *belongo*, soit la forme de mariage la plus pratiquée, jusqu'il y a quelques années, un mariage par échange de cadeaux<sup>68</sup>. Ce sont ces procédures, qui sont aujourd'hui allégées, pour ne conserver que les cérémonies finales dans le but de respecter les ancêtres, les aînés et la protection coutumière en cas de conflit. Le *belongo* était le mariage sur lequel reposait en grande partie la gérontocratie : « *Il s'agit pour un aîné masculin d'offrir en mariage à un autre aîné d'un lignage voisin une de ses filles réelles ou classificatoires afin de remercier ce dernier des bienfaits prodigués.* » (Attané 2007b: 176). En ce sens, il est normal que les aînés valorisent grandement cette pratique, puisqu'elle démontre le respect des valeurs gérontocratiques. Le déroulement des prestations peut varier d'une région à une autre, mais il suit généralement les étapes suivantes. Avant toutes négociations pour un mariage, le chef du lignage consultera un devin afin de s'assurer que la jeune fille est disponible pour le *belongo* (Weidelenner 1980). Si les ancêtres donnent leur accord, les démarches peuvent alors s'engager. Ainsi, lorsqu'un homme désire obtenir une épouse, que ce soit pour lui ou pour un agnat, il tente de resserrer ses liens avec les aînés du lignage avec lequel il souhaite effectuer l'alliance. Pendant des années, le demandeur cherchera à obtenir les

---

<sup>68</sup> Si les alliances reposent sur un échange de service, alors le mariage se nommera le *yelsomde*. Cependant, celui-ci suit les mêmes étapes que le *belongo*.

bonnes grâces du lignage allié en leur offrant des dons modiques, tels qu'un fagot ou un poulet. Ces offrandes se font par l'émissaire d'un cadet qui prétend au statut de mari, mais malgré le temps investi et les services rendus, il n'a aucune certitude de recevoir une épouse dans la mesure où les aînés sont les maîtres de la distribution interne des femmes.

Un grand nombre d'années s'écoulent avant que le chef de lignage allié ne se décide à favoriser l'un ou l'autre des lignages prétendants. Cela dure minimalement six à sept ans et peut commencer avant la naissance de la fille et se terminer après la mort du chef du lignage. Enfin un jour, le chef fait appel aux aînés du village destinataire. Il rassemble quelques personnages importants du village, en guise de témoins de la promesse de don, tels que le prêtre de terre et le chef de quartier et puis, il annonce qu'il a pris tel enfant pour la donner à tel homme comme épouse. À cet instant s'exécute le *tomboko*<sup>69</sup>, c'est-à-dire que le récipiendaire prend de la terre au sol et se l'applique sur le front. Après quoi, il s'incline en signe de sa gratitude à l'égard de ses futurs alliés. Par la suite, le futur époux ira offrir des petits cadeaux à la mère de la jeune fille afin de la remercier pour son éducation. Ces gestes hautement symboliques signifient que le lignage receveur accepte la promesse de mariage et que dorénavant les deux groupes sont liés par une alliance sur l'honneur. Il ne lui reste plus qu'à attendre la venue de la jeune fille vers ses 17-19 ans (Lallemand 1977). Parfois, selon Vinel (2005), les jeunes filles font plusieurs « faux départs » avant de réellement partir s'installer dans le village de leur mari. De cette façon, elles peuvent s'habituer de manière graduelle à leur nouvel environnement et cela atténue considérablement le choc de la séparation. Enfin, en raison de la durée importante des démarches, il existe un écart d'âge<sup>70</sup> d'environ dix ans entre les époux, ce qui facilite d'ailleurs l'établissement de la polygynie (Gruénais 1985).

---

<sup>69</sup> Le *tomboko* « est un petit trou creusé dans la cour, où on a déposé des cendres » (Weideler 1980: 22)

<sup>70</sup> « Durant les quarante dernières années, moins d'un Mossi sur deux a accédé à une épouse avant trente ans. L'âge moyen au mariage se situe aux environs de 30 ans pour la période 1934-1943, il atteint un minimum de 26,5 ans pour la période 1964-1968 et s'établit à 27,1 ans pour la période 1969-1973 (Capron et Kolher, 1976, p. 11-12) (Gruénais, 1985, Note en bas de page, : 229).

Or c'est justement ces longues démarches, les prestations de services et l'obligation de l'ouverture du réseau d'alliances qui ont nui à cette forme d'union. En effet, selon Laurent (2013: 67)

*« Tout se passe donc comme si, pour trouver des épouses aux fils d'un même segment de lignage, il fallait à la fois ouvrir de nouveaux chemins de parenté, en concluant des pactes inédits d'alliances avec les lignages jusqu'alors inconnus, mais qui deviendront ensuite des alliés. ».*

Cette situation s'inscrit donc en décalage avec la réalité contemporaine et la promesse risque d'être rompue avant l'arrivée de la jeune fille.

## **Les unions consensuelles**

En premier lieu, les unions consensuelles ne sont pas que l'apanage des temps récents, conséquence des bouleversements susmentionnés. Il existait par le passé le rapt des femmes, bien que cette forme matrimoniale fut généralement épisodique (Attané 2014). Ainsi, si un jeune ne désirait pas attendre durant plusieurs années afin d'obtenir une épouse, il pouvait alors se livrer à ce que les Mossi nomment le vol (*rekre*) de femmes. Il s'agit du rapt d'une femme, avec son consentement, qui profite à cette dernière ainsi qu'à ses mères. Pour autant que la femme volée ne soit pas, d'une part, la fille d'un lignage allié avec lequel le jeune homme entretient des relations étroites et, d'autre part, que le vol ne perturbe pas les futures relations matrimoniales, alors les aînés ne peuvent qu'entériner le mariage à la suite des offrandes et des excuses (Lallemand 1977). Ainsi, peu importait qu'un cadet vole une femme. Il suffit qu'il ne s'agisse pas d'une femme qui appartenait au réseau d'alliances contrôlé par les aînés (Gruénais 1985).

Aujourd'hui, l'existence d'alternatives matrimoniales et l'acceptation sociale de la liberté de consentement accroît le nombre de mariages choisis (Attané 2014), bien que l'on ne peut difficilement chiffrer leurs proportions. Néanmoins, le terrain a confirmé l'importance de cette possibilité de choix, renforcée par l'existence de règles législatives. Il y a donc un véritable



désir d'émancipation et de changement chez la jeune génération et qui est couronné du veto de l'acceptabilité. La montée des unions consensuelles ne s'intègre pas au détriment de l'assentiment des aînés et de la parentèle. À l'inverse d'un remplacement des formes matrimoniales, on constate la multiplication conjointe et concurrente des cérémonies (coutumières, civiles, religieuses) (Attané 2014). Ainsi, le mariage coutumier reste profondément ancré dans les mœurs et les exigences sociales. « *Tu sais dans nos sociétés le concubinage ce n'est pas bien vu. Le mariage on n'a pas le choix. Le pps ça permet d'être en règle avec la famille.* » (Léonie, 20 ans, A17). Aussi, si on ne pratique plus systématiquement les procédures de négociations, on exécute toujours les cérémonies rituelles qui font office de bénédiction sociale et religieuse.

« *Le pog puusem c'est quelque chose d'obliger en Afrique. Ça permet aux familles de se connaître et de se rencontrer. Tu pars dans son village et tu rencontres les vieux de son village. On ne peut pas se marier dans ma culture sans avoir fait ça. Ce n'est plus une grande fête comme avant.* » (Hector, 20 ans, A15).

Dans ce contexte, on conserve toute la valeur symbolique de l'union et on exprime dès lors l'importance de l'alliance entre les lignages.

## **Les cérémonies coutumières actuelles**

J'ai donc observé que les longues procédures du *belongo* tendent à se raréfier, mais qu'il y a une pérennité des cérémonies associées. J'en déduis, en l'occurrence, toute sa dimension antérieure dans l'organisation sociale dont la symbolique ressort ici, car comme l'explique Honorine par rapport à son propre mariage « *Faire d'abord les fiançailles, c'est plus qu'une nécessité parce que c'est culturel. On est né dans une culture et je ne pouvais pas échapper à la règle.* » (Honorine, 41 ans, A06). Je base les descriptions de ces rituels sur l'observation participante de cinq mariages coutumiers, les descriptions faites de ces rites dans les récits de vie et les monographies classiques sur les Mossi. De plus, il existe une variabilité à l'égard des offrandes et des exigences cérémonielles selon les groupes lignagers. Selon mon constat, on

applique les prérogatives coutumières de la parentèle utérine en cas de divergences<sup>71</sup>. Aujourd'hui, ce que l'on nomme le mariage coutumier localement correspond à trois moments distincts, soit le *sakre teedo*, le *pog puusem* (pps) et le *gam peogo*, chacun s'inscrivant dans un lieu et un temps différent.

## **Le sakre teedo**

Le *sakre teedo* se traduit par la présentation et c'est la première obligation du fiancé. Il s'agit d'une démarche pour annoncer la possible union entre deux personnes. On y présente alors du matériel et quelques petits cadeaux pour la famille. Alice relate comment son futur mari a fait sa demande

*« Quand il a voulu faire sa demande, il est passé par la famille et ils sont allés faire le nécessaire au village. Le nécessaire c'était la dot. On appelle ça le sakre teedo. Ce n'est qu'après, qu'on a fait le pog puusem, tu amènes, du dolo, du kola et du sel et de l'argent pour saluer la famille. L'argent c'est pour les mamans et les tantes »* (Alice, 36 ans, A07).

On voit qu'Alice fait référence à une dot, certains diront la petite dot, bien qu'anthropologiquement parlant, elle n'en soit pas une. L'offrande peut également se faire en prestation de travail. La présentation ne se fait pas dans toutes les familles. Certaines y voient une obligation qui démontrent l'engagement des futurs époux, d'autres bien que connaissant cette pratique, ne l'exige pas. Il y a également des cas où la seconde étape, véritable cérémonie, est trop dispendieuse, et on se contente donc du *sakre teedo* comme dans le cas suivant. Joséphine a rencontré son mari au marché du village. Ils se sont fréquentés pendant quelques mois, puis ils ont effectué le *sakre teedo*, dans le cadre duquel son futur époux a apporté du sel, du tabac et des poulets à ses parents. Cependant, comme elle le raconte

*« Il y a une différence entre le pog puusem et la présentation. Tu vois le pog puusem c'est une grande fête avec toute la famille. Puisque le pps c'est quand tout le monde doit savoir. Moi*

---

<sup>71</sup> Par exemple, j'ai assisté aux cérémonies du mariage coutumier du père de Juliette pour sa troisième épouse. En dépit du fait que dans ce cas, la coutume maritale implique le sacrifice de poulets afin d'attester la bénédiction des ancêtres, le lignager de l'épouse ne recourt plus à cette pratique, elle fût conséquemment retirée de la cérémonie (Journal de bord, novembre 2011).

*ce que j'ai fait, c'est une petite dot. Quand tu veux la femme, mais quand tu ne l'as pas encore mariée.* » (Joséphine, 23 ans, A12).

Dans ce cadre, la famille reconnaît l'union, même si de l'admission de la femme, elle n'est pas réellement mariée. Elle n'a pas reçu la bénédiction des ancêtres et elle espère toujours après quatre ans qu'ils pourront accomplir le *pog puusem*.

### **Le pog puusem**

Le *pog puusem*, couramment appelé pps, se traduit par fiançailles. Or, il s'agit explicitement de la cérémonie qui officialise l'union et qui précédera la grande fête où tous les agnats et alliés sont conviés. C'est donc la seule qui n'est pratiquement jamais évacuée et elle nécessite plusieurs semaines de préparation, de part et d'autre, le lignage donneur devra ressembler les offrandes, alors que le receveur, devra pourvoir une multitude de plats et de boissons pour la grande fête.

La cérémonie se déroule dans la concession de la future épouse, généralement dans la cour ancestrale où se situent les totems (*segre*) du lignage. Les invités se répartissent dans la cour selon leur appartenance lignagère et leurs sexes. La division des univers est, dans ces circonstances, clairement visible<sup>72</sup>. Les anciens se réunissent à l'écart ou dans la case du *segre* pour entamer les négociations. Ces pourparlers sont dorénavant symboliques, mais suivent toujours la même procédure selon les explications que l'on m'a transmises<sup>73</sup>. On évalue les possibles empêchements à l'union (exogamie) et le respect des alliances antérieures. On présente alors les offrandes qui sont composées des poulets sacrificiels (le cas échéant), de dolo (bière de mil traditionnel), de tabac, de sel et de la kola. Au début, les anciens de la future épouse font mine de refuser le mariage en disant que les présents sont insuffisants. On dira « il faut rajouter 5 francs ». Si les cadeaux et leur quantité varient peu d'un mariage à l'autre, on doit

---

<sup>72</sup> Annexe 2

<sup>73</sup> Je n'ai pas eu le droit d'assister aux négociations, puisque j'étais une étrangère et une femme.

normativement décliner la première offre afin de signifier publiquement l'importance de la femme. Finalement, les anciens accordent leur bénédiction et le neveu<sup>74</sup> invite les futurs époux à se présenter devant l'assemblée.

Commence alors la seconde phase de la cérémonie. Le couple doit s'agenouiller et se déchausser devant le neveu initié qui exécutera le sacrifice des poulets. On prend unealebasse et on verse une petite quantité d'eau sur le sol et sur les autels sacrés. Il s'agit d'un geste d'offrande nourricier, qui n'est pas sans rappeler le rituel de la commensalité. La femme prend un poulet qu'elle tend à son futur mari, qui lui, le remet au maître du rituel. On arrache deux plumes, puis l'on tranche la gorge du poulet en laissant couler du sang sur les plumes déposées préalablement sur l'autel. Ces gestes s'exécutent rapidement, avant la mort du poulet, que l'on projette obligatoirement dans les airs. Il est impératif qu'il retombe dans le cercle laissé libre par la foule agglutinée. Avec ses dernières forces, le poulet doit se retourner sur son dos. S'il demeure sur le ventre, on interprète ceci comme un signe d'un non-assentiment des ancêtres envers l'union. Il est nécessaire de réaliser à nouveau le sacrifice en posant des questions précises afin de connaître la raison du possible empêchement. Lorsque la réponse satisfait les anciens, on casse alors les ailes et les pattes du poulet. On le conservera pour le repas nuptial.

A titre anecdotique, lors du mariage d'une cousine de Sophie\*, on m'avait placé tout près de l'autel afin que je puisse observer parfaitement le rituel de sacrifice. Or, une fois le poulet lancé dans les airs, il m'est retombé sur les pieds. Craignant de porter préjudice à la cérémonie et à l'union, j'ai fait valser instinctivement d'un coup de pied le poulet dans les airs pour qu'il retombe dans le cercle libre. Heureusement, il a atterri sur le dos et mon intervention a été interprétée comme une volonté des ancêtres. En dépit de mes pieds ensanglantés par la volaille, je fus profondément soulagée de ne pas avoir entravé le rituel et ainsi attiré la fatalité

---

<sup>74</sup> Dans chaque parentèle, il y a un neveu initié qui fait office d'intermédiaire protocolaire. Il est présent au niveau des rituels animistes mossi importants, tels que les baptêmes, les mariages, les funérailles et les règlements de conflits majeurs.

sur cette famille. Cette anecdote a d'ailleurs fait rire toute l'assemblée du fait de l'heureuse finalité.

Enfin, une fois les sacrifices accomplis s'amorce la dernière étape. La future épouse prend une noix de kola, la rompt et en dépose un morceau dans la bouche de son futur époux. Puis, le processus s'inverse et l'homme fait de même. Cet échange unit les deux lignages et le *pog puusem* se clôt. Tous les invités s'approchent, l'on prend des photos, on félicite les nouveaux mariés et on quitte la cour ancestrale pour rejoindre la concession du mari et fêter les noces. Cette fête correspond au *gam peogo*.

### **Le gam peogo**

Le *gam peogo* signifie panier entouré de filet et il est la dernière étape. Dans le panier on retrouvera les ustensiles de cuisine pour la venue de la nouvelle épouse dans la cour maritale.

*«Un cortège, composé des agnats du fiancé et de ses amis, simule l'enlèvement de la jeune épouse (pog peegre), en demandant à son buudu kasma (chef de lignage) l'autorisation de l'emmener et de la conduire dans le village de son mari. Ce jour du mariage (sibri daaré) est plutôt un jour triste, qui se passe sans grandes réjouissances pour la jeune fille et dans la crainte, pour la famille de son mari, qu'elle ne s'enfuit du domicile conjugal. » (Laurent 2013: 70).*

À tous les mariages auxquels j'ai assisté, cette étape ne se faisait pas à une date ultérieure, mais la même journée que le *pog puusem*, soit à sa suite. On se dirigeait alors vers la concession du mari pour être reçu par sa parentèle et partager ensemble un repas et plus tard, pour danser. Une fête n'est réussie que s'il y a de la nourriture à partager (de préférence de la viande), des boissons (vins, bières, dolo) et de la musique. C'est au travers cette commensalité que se célèbrent tous les événements marquants. En ce sens, les mariages coutumiers ne passent nullement inaperçus, ils ont un aspect publicisé. À titre d'exemple, lors du déplacement vers la cour maritale, il est essentiel de faire énormément de bruits. Les klaxons fusent, les bruits de moteur, la musique, etc. Cette parade sonore distinctive et continuelle durant la saison sèche rappelait la prépondérance et la fierté à l'égard de cette institution.

De toutes ces étapes, c'est sans conteste le *pog puusem* (pps) qui semble être la cérémonie majeure et lorsque l'on réfère dans le langage courant au mariage coutumier, c'est à celui-ci que l'on pense. Évidemment à l'instar des histoires originelles propres à chaque patrilignage (yelle), il y a des particularités dans les offrandes ou dans les moments déterminés. Ces spécificités sont importantes et représentent les symboles propres à chaque groupe au même titre que les totems et les tabous alimentaires. Néanmoins les grandes lignes cérémonielles traversent l'ensemble de l'ethnie. En résumé, et c'était sans équivoque dans les unions à consentement mutuel, (et ce même si le mariage civil et/ou religieux est par la suite effectué), le *pog puusem* donne la valeur culturelle à l'union, il permet d'être en phase avec les coutumes et donc de pouvoir réclamer son soutien en cas de conflit.

## **Le divorce**

Je terminerai ce chapitre sur les principes de la parenté avec un bref exposé des situations conduisant au divorce en raison de la présence de certains conflits qui se sont ainsi conclus. Mon enquête sur le terrain ne s'est pas spécifiquement intéressée à cet aspect, de sorte que je présenterai cette rupture de l'alliance en relation avec l'importance du mariage dans la société mossi. Étant donné le fonctionnement matrimonial et les principes qui le sous-tendent, les conflits qui émergent prennent souvent une dimension familiale où les deux patrilignages sont impliqués. En raison de son caractère déstabilisateur des relations sociales, le divorce conserve une perception défavorable dans la population, car si « *certaines comprendront, ça ne sera pas le cas de tous. En fonction de l'âge, il n'est pas toujours facile de se remarier.* » (Laurent, 26 ans). Dans la mesure où je n'ai pu observer directement une modification des procédures de divorce ou de son incidence, cette section se fonde sur trois sources informatives, soit les travaux Thiombiano et Legrand (2014) qui ont réalisé une étude qualitative sur les causes et les conséquences du divorce au Burkina Faso, un entretien sur la médiation culturelle avec le neveu du chef de Goundi et la monographie classique de Suzanne Lallemand (1977).

Plusieurs causes peuvent entraîner les ruptures d'unions telles que des accusations de sorcellerie, une offense grave entre les deux lignages, le bris des objets sacrés, et plus récemment l'adultère, l'abandon du domicile, les querelles financières, d'infidélité et la violence conjugale. Selon Thiombiano et Legrand (2014), les ruptures à la suite d'une infidélité masculine semblent s'accroître au contact avec d'autres modes de vie. Ceci dit, à moins d'une offense avec des incidences spirituelles ou d'une violation des tabous sexuels (comme l'inceste ou d'adultère avec une femme du lignage allié), on tentera toujours une réconciliation par la médiation. Seules des circonstances extrêmes n'entraîneront aucune tentative de négociation et le divorce sera définitif. Les choix des stratégies de résolution dans ces cas seront influencés par le type de mariage contracté.

Le système juridique coutumier ne retient que peu de cas qui justifie le divorce par une femme. En fait, en *mooré*, il n'existe aucun terme ou expression rendant compte de cette situation. Néanmoins, dans les faits cette pratique est fort fréquente et elle s'actualise par la fuite de l'épouse ou de la promise. Pour se faire, les femmes vont user de griefs difficilement vérifiables, plutôt que les torts conjugaux normativement inacceptables. Elles vont tenter d'émouvoir leurs ascendants sur leur situation afin que ceux-ci interviennent en leur faveur et acceptent la dissolution de l'union. Comme le rapport le neveu du chef de Goundi :

*« Tu sais quand la fuite n'est pas organisée généralement la femme part afin de sauver sa peau, ou la honte (un mari voleur ou délinquant ; manque de respect grave à son égard). Elle ne supporte pas sa vie avec son mari. Si au cours de sa fuite elle est interceptée par un homme qui lui offre son hospitalité elle peut décider de rester avec ce dernier. La femme dans sa fuite fait en sorte que l'on ne la retrouve pas, sinon la Famille de son mari peut aller la chercher et la ramener. »*

À l'avantage de ces femmes, la justice administrative tend à favoriser les fuyardes, puisque lorsque deux hommes revendiquent la même femme, elle est remise à celui auquel elle a consenti librement.

*« Ainsi les femmes adultes, jouant des contradictions entre la législation officielle et un corps de coutumes encore en vigueur, opposant aussi, fort adroitement, à l'autoritarisme patriarcal la tendresse antagonismes latents entre lignages alliés par le mariage, savent*

*recupérer dans leur maturité une liberté que, jeunes filles, les responsables familiaux leur refusent encore.» (Lallemand 1977: 172)*

Si on dénote l'absence d'un vocable *mooré* identifiant le divorce féminin, c'est que la répudiation est normativement la seule forme de divorce retenue par le système juridique traditionnel et coutumier. Elle est toutefois peu répandue. En effet, le groupe marital hésite fortement à répudier une épouse en raison de sa force productrice et de son caractère de génitrice. Les longues démarches de négociation autrefois nécessaires concouraient à la perception de rareté associée aux épouses. La répudiation, plus que la fuite, met en jeu les alliances entre le groupe récipiendaire et donateur. Seul le chef de la concession peut renvoyer une épouse s'il s'agit d'un mariage par don. L'improductivité de la femme ou l'infertilité peuvent justifier un renvoi, mais en général on préfère l'option de la polygynie afin de pallier à l'absence de descendance. Il peut y avoir un renvoi si la femme est la cause de dissension entre les membres de la concession. Ces procédés montrent le peu d'autonomie dont dispose le couple.

*«Sa durée, son maintien, dépendent peut-être plus de ses rapports avec l'environnement familial que de son harmonie interne. Le rapport des forces, inégal entre la famille étendue et la famille conjugale, et la nature même des liens de celle-ci avec celle-là (quantitativement les époux ont moins de contacts entre eux qu'avec le reste du groupe de résidence) ; la cellule qu'ils constituent n'est pas étanche, ni ses éléments centripètes...» (Lallemand 1977: 176)*

Il y a ainsi certaines situations spécifiques où ce sont les patrilignages qui sanctionnent le divorce. C'est le cas des accusations de sorcellerie avec faits aggravés ou récidive. L'épouse incriminée peut être chassée par le conseil sans accord explicite du mari. Dans ces circonstances, ces allégations sont conjointes à celles d'une tentative d'empoisonnement. Le lignage de l'épouse peut également rompre l'alliance si le mari, ou l'un des membres du lignage marital, offense gravement les agnats alliés, par exemple lorsque le mari couche avec une femme de l'oncle, frère ou cousin de son épouse. Dans ce cadre, l'épouse, de même que toutes ces collatérales mariées avec ce lignage, auront l'obligation de retourner auprès des leurs (Journal



de bord, avril 2012, entretien avec le neveu de Goundi). Ces ruptures sont généralement définitives du fait de la gravité des actes transgressifs.

Au travers de ce chapitre, j'ai dressé un portrait exhaustif des différentes composantes de l'alliance, d'une part dans une optique théorique anthropologique, et, d'autre part, afin de présenter un cadre référentiel à partir duquel il est possible d'analyser les pratiques concrètes. Certains de ces principes, tels que la fécondité, l'exogamie bilignagère et la polygynie, continuent d'être des piliers incontournables. Ils traversent les représentations de la conjugalité, sont des justificatifs comportementaux et sont impliqués dans les sources de conflits. La parenté contribue ainsi à la compréhension de la société du fait de sa transversalité sociale, J'ai en outre décrit les cérémonies matrimoniales en mettant une emphase sur l'importance culturelle d'accomplir les rites coutumiers. Dans le prochain chapitre, je propose d'associer cette description détaillée du fonctionnement du mariage au vécu de la conjugalité tel qu'il s'est présenté lors de mon terrain.

## Chapitre 4 : Les expériences de la conjugalité

- *Et dans votre couple, comme dans tous les couples, il y a-t-il des problèmes ou des tensions ?*
- *Ah ça, ça ne manque pas. La vie n'est pas toujours rose. Parfois, on regrette. Vraiment, est-ce que j'ai su choisi la bonne personne (rires)*

Cette affirmation peut sembler d'une simplicité déroutante. Les relations conjugales peuvent être une source potentielle de frictions interpersonnelles et ce, peu importe les représentations sociales qui les gouvernent (Nader 2002b)<sup>75</sup>. Localement, je constate qu'outre l'image positive généralement associée à la conjugalité, il s'agit également d'un espace où s'enracine des dynamiques de confrontation, de négociation et de résistance. Les conjoints rencontrent minimalement au cours de leur vie commune des insatisfactions ou des divergences, voire de profondes divisions, et ce peu importe les niveaux de fonctionnalité et d'harmonie qui règnent dans le couple. Les sources possibles de conflits sont nombreuses : partage des tâches, contrôle social, droits et devoirs, sexualité, fécondité, argent, autorité, entourage, etc. Il n'est donc guère surprenant que les dynamiques conjugales et familiales soient des objets d'études depuis des décennies; l'anthropologie juridique n'échappe d'ailleurs pas à la tendance et ce, tant au niveau des cycles de vie des conflits, que des processus de résolution et ou encore des pratiques d'évitement des confrontations (Donovan 2008).

---

<sup>75</sup> Laura Nader note l'universalité de l'existence des conflits dans les sociétés. Néanmoins, "*there is a limited range of disputes for any particular society (that is, all societies do not fight about all the possible things human beings could fight about); there are a limited number of formal procedures used by human societies in the prevention and/or settlement (or avoidance) of grievances (e.g., courts, contests, ordeals, go-betweens, etc.); and finally, there will be a choice in the number and modes of settlements (negotiation, mediation, arbitration, adjudication, and so on)*". (Nader 2002b: 191). C'est ce que j'ai tenté de déterminer au cours de cette étude, à savoir les sources de conflit et les dynamiques de résolution.

Or malgré cette évidence empirique et théorique, la citation en préambule ne fut pas aisée à obtenir. Au cours de mon séjour, j'ai évidemment constaté des querelles, des cris par-delà les murs, nombres de commérages me rapportant des frictions familiales. Les cabarets, les maquis, les cuisines, les cours, les points d'eau ou tous autres lieux de rassemblements sont des espaces propices à l'échange des nouvelles et des rumeurs. Dans cette culture de l'oralité, ces moments du quotidien sont une source inépuisable d'informations pour l'anthropologue que je suis. Néanmoins, dès que la question était directement énoncée ou liée explicitement à leurs expériences personnelles, les réponses devenaient évasives ou négatives.

*« - Qu'est-ce qui se passait en cas de conflit dans ta famille ?*

*- Dans l'immédiat, ce sont eux qui intervenaient [son oncle adoptif], sauf si c'était quelque chose d'important. Mais il n'y avait pas grand-chose. J'allais à l'école, tu quittes l'école, tu rentres manger... c'est comme une famille normale. Il n'y avait rien de spécial. » (Hector, 20 ans, A15)*

Il arrivait qu'ils me répondent en termes généraux, sans vouloir évoquer leur propre cas. On me parle d'une cousine, d'un ami ou d'un parent au village. Si on aime raconter les palabres des voisins ou des connaissances, en parallèle, on dissimule les conflits qui surgissent dans son couple ou dans sa famille. Ce raisonnement est renforcé par la crainte de l'effet dévastateur des rumeurs.

*« Parce qu'il y a des gens qui sont là, qui ne veulent pas te voir, mais qui sont là chaque fois pour te décrire les problèmes. Et si l'un n'est pas vigilant ou en tout cas, les rumeurs, les on-dit, c'est ça qui gâte les foyers. Et si tu n'as pas un bon confident ou une bonne confidente, c'est la personne à qui tu as expliqué ton problème qui va te créer des problèmes. » (Alice, 36 ans, A07)*

Dans ce contexte, on comprend mieux la difficulté du départ de recueillir des témoignages sur les dynamiques familiales et sur la façon de les régler ou de les éviter. Il m'a fallu plusieurs mois pour instaurer un climat de confiance et asseoir ma niche particulière de « chercheure » dans mon réseau. Ce ne fut guère aisé et pendant les trois ou quatre premiers mois, ma collecte de témoignages et de récits de vie stagnait. On commet des erreurs. Notre lecture des codes sociaux est erronée, puisque ce qui nous apparaît logique est au final risqué pour eux. Ce n'est qu'en janvier qu'une ouverture est apparue au moment où j'ai consolidé ma position dans

l'espace social. Durant cette période d'intégration, j'ai ainsi recueilli les confidences et laissé les gens, surtout les femmes me raconter d'une part les « nouvelles » du quartier et de la grande famille, en démontrant de la sollicitude et de la discrétion à leur égard. Puis, certaines en sont venues à se confier sur des sujets privés, telle que leur intimité ou la contraception, domaines où elles se questionnaient, mais hésitaient à recourir aux services sanitaires ou associatifs par crainte du jugement. J'ai d'ailleurs accompagné des femmes à leur rendez-vous médicaux à titre de soutien, mais également à leur requête, afin que je puisse poser des questions sans entrave normative ou hiérarchique au personnel. Ainsi, c'est au travers ces divers actes quotidiens et d'une insertion graduelle que j'ai gagné la confiance de mon entourage. La méfiance évacuée, j'étais devenue cette blanche « chercheuse » qui aimait comprendre, observer, poser des questions, participer à leur vie, mais qui sans agir en dehors des normes burkinabè, pouvait offrir un soutien et une aide.

De cette façon, j'ai participé aux activités quotidiennes, j'ai contribué à l'éducation des enfants, j'ai accompagné des membres de ma famille « adoptive » dans les enterrements et les mariages, à des visites à l'hôpital et à la prison, dans les dispensaires, à l'Église, à l'école, etc. en étant un membre actif/observateur, j'étais d'une part connue et associée à une famille et un quartier, mais mon réseau me recommandait auprès d'institutions, d'associations ou de lignages, ce qui m'a permis de recueillir des témoignages. Autrement, on ne raconte pas ses problèmes familiaux à un étranger, encore moins à un étranger blanc venu d'Occident. Le devoir d'hospitalité implique une réserve et ce n'est que par discrétion et soutien que j'ai outrepassé les perceptions du départ, pour réussir à pénétrer l'univers conjugal des familles koudougoulaïses.

Lors des entretiens et des observations quotidiennes, j'ai réalisé que les conflits résultaient généralement d'une brèche à l'égard des représentations ou des comportements socialement attendus. Il pouvait s'agir d'une dérive par rapport aux attentes sociales selon le statut de chacun ou le résultat d'une confrontation directe entre les nouvelles réalités urbaines et les valeurs coutumières. Dans les deux cas, il en ressort qu'en dépit de l'assouplissement de

l'organisation sociale coutumière mentionnée plus tôt, l'idéologie sous-jacente continue d'influencer les rapports de parenté et la gestion des ménages. Il m'apparaît donc nécessaire de peindre un portrait des valeurs et des représentations coutumières mossi. Tout d'abord, je présenterai les valeurs fondamentales sur lesquelles reposent les qualités idéalisées de l'être humain selon la conception mossi. Puis, je me concentrerai sur la manière dont s'actualisent les rapports de genres, relations inégalitaires incontournables qui régissent les dynamiques de la conjugalité. Enfin, je terminerai avec le fonctionnement de l'autorité familiale, spécifiquement la place, toujours actuel et difficilement négociable, du chef de famille.

## **Les valeurs fondamentales**

Le système juridique traditionnel (la mémoire sacrée) et le système juridique coutumier représentent un cadre normatif qui est à la base de la socialisation familiale. Ainsi, chaque membre apprend à vivre en communauté et à respecter ses valeurs fondamentales, c'est-à-dire la préséance de la communauté sur l'individu, la soumission à l'autorité gérontocratique (dont le chef de famille) et l'honneur personnel. Ce dernier s'inscrit dans l'honnêteté, le travail et le courage, puisque depuis son origine, l'Homme mossi (*neda*) n'acquiert son humanité que par le travail acharné, dans un rapport de force qu'il doit négocier harmonieusement avec la nature (Badini 1994). Il n'existe que dans les interactions qu'il construit avec les puissances qui l'entourent, qu'elles soient visibles ou invisibles. Or, un Mossi, homme ou femme, qui ne respecterait pas ses valeurs fondamentales et/ou qui nuirait à l'harmonie de la communauté, contrevient à son essence humaine. Il se soumet alors à la critique sociale et à de possibles conséquences punitives. Ainsi par exemple, tous comportements entravant les alliances matrimoniales actuelles ou futures, les délits sexuels, les violences contre des membres de la parentèle ou la sorcellerie sont sévèrement sanctionnés, d'une part par les anciens, mais également par l'ensemble du lignage (Pageard 1969). Le neveu du chef du village de Goundi me racontait que par exemple :

*« Chez les mossi il est strictement interdit de coucher avec « une femme du buudu<sup>76</sup> » autre que sa propre femme. Celui qui le fait, s'expose à une excommunication. Je n'ai pas encore assisté à une excommunication. J'ai posé des questions à une personne qui a assisté pour plus de détails : La personne est convoquée chez le plus vieux où se trouvent les mânes sacrés. Elle est installée au milieu du monde, les anciens sont là. Un ancien lui donnera de l'eau appelée « eau des ancêtres » avec unealebasse, le futur excommunié la boit, laalebasse utilisée est mise sur sa tête et brisée. C'est alors qu'il se lève et prend la route, ne parlera plus jamais à quelqu'un de sa famille et en laissant tout derrière lui. La femme, avec qui l'excommunié a commis la faute, est chassée de la famille par les anciens. »*

Le cas précédent, bien qu'extrême, illustre l'effet dévastateur encore aujourd'hui de contrevenir aux valeurs fondamentales. En ce sens, la honte est un outil puissant afin d'astreindre un individu à adopter les comportements sociaux attendus, pour la seule raison qu'elle entache la dignité individuelle et rejaillit sur l'ensemble de la parentèle (Badini 1994). De par la honte et les diverses sanctions qui en découlent, on réaffirme les normes et les comportements valorisés. En parallèle, les accomplissements positifs sont également récompensés et glorifiés afin de les édifier en modèle. Jeanne habite à Issouka, dans la cours adjacente de celle de son père, un aîné extrêmement respecté dans le quartier. On vient le consulter de loin pour recevoir ses conseils et sa sagesse. Elle me relate la responsabilité qui leur incombe en tant que membres de sa parenté :

*« Nous, on n'ose pas agir à l'encontre de ses décisions. On doit l'accompagner dans ses bonnes actions. Parce que sinon, ah l'enfant de J. qui va faire ceci ou cela...oh ce n'est pas tolérable. C'est comme si on n'était pas libre... parce qu'il a tellement une image positive., beaucoup de gens ont l'œil sur nous. D'autres enfants peuvent le faire, mais les enfants à J. ne peuvent pas faire comme ceci ou comme cela. (rires) C'est une petite pression, mais il ne demande pas. Mais comme on est content de lui, on aimerait l'accompagner, on aimerait faire comme lui. » (Jeanne, 42 ans, A08)*

Les valeurs communautaires qui encensent le Mossi intègre sont donc toujours importantes. Elles commandent le respect et les déviances, à ce niveau, sont jugées sévèrement. Elles

---

<sup>76</sup> La femme de son père, de son oncle paternel, de son frère, de son cousin côté paternel et de la femme de tout autre membre du regroupement segmentaire sont désignées comme étant des femmes du buudu [lignage].

permettent à chacun de se positionner dans les rapports interpersonnels et d'accroître leur statut, donc leur influence dans le lignage.

## **Les rapports de genres**

Ces valeurs traversent les rapports de genres qui régulent les dynamiques conjugales et familiales. Deux autres aspects de la coutume sont par conséquent incontournables pour cette société patrilinéaire et patriarcale, soit la division sexuelle des tâches et l'autorité du chef de famille.

## **La division genrée des tâches**

Dans le chapitre sur la parenté, j'ai exposé le principe de la différenciation sur lequel repose l'organisation coutumière<sup>77</sup>. Si cette idéologie s'inscrit dans les fondements gérontocratiques, elle a également induit une pluralité de rapports sociaux basés sur des signifiés masculins et des signifiés féminins, créant deux univers sociaux distincts, mais complémentaires, dont la division genrée du travail en est l'exemple le plus explicite. Les relations entre les hommes et les femmes impliquent des échanges matériels, culturels et symboliques. À chacune de ces catégories correspond l'acquisition d'un ensemble de compétences, une charge de travail, des pouvoirs spécifiques et des connaissances déterminant les caractéristiques propres de la masculinité et de la féminité. Ces éléments caractérisent les relations conjugales et les attentes à l'égard de chaque partenaire.

---

<sup>77</sup> À cet égard : « *“Il n'existe, comme tout acteur, que dans la mesure où il tient un rôle dans le théâtre des relations qui le définissent. Aussi, chaque néda [individu] contient-il une certaine originalité substantielle due à la configuration spéciale des relations qu'il entretient, à laquelle viendront s'ajouter les caractéristiques physiques, les noms qui complètent son portrait. Il n'a aucune existence reconnue en dehors des liens qui en font un élément du tissu social.”* (Badini, 1994 : 27)

## Les responsabilités masculines

Aujourd'hui encore, dans les villages et pour une majorité des groupes sociaux en ville<sup>78</sup>, cette division se maintient de façon stricte et suit toujours les principes établis par la coutume. Ainsi les hommes ont la responsabilité de la subsistance et de la gestion de la concession ou du regroupement segmentaire le cas échéant. Le mari doit donc pourvoir aux nécessités alimentaires et vestimentaires de ses épouses et de leurs enfants. Dans les faits, cette obligation se résume à fournir les céréales (mil, sorgho ou maïs) et le tissu (coton, pagne) à la confection des habits. Si le mari est un agriculteur, il remplit ses devoirs à mêmes les récoltes du regroupement et, dans le cas où il exerce une activité rémunératrice, il fournit un appui financier à l'achat de denrées essentielles.

*« Le chef de l'unité de production, grâce aux champs familiaux (puugo) et dans une moindre mesure l'époux, doivent traditionnellement assurer à leurs dépendants les grains nécessaires à la subsistance. Les épouses, qui travaillent aux champs avec les hommes, obtiennent également un champ personnel (beologo) dont elles ont la gestion et l'usufruit, grâce auquel elles approvisionnent le ménage en légumes qui servent à l'élaboration de la sauce accompagnant la pâte de céréales. Elles peuvent également vendre une partie de leur production, brute ou transformée. L'artisanat permet aussi aux femmes de disposer de revenus personnels. » (Hannequin 1990: 38)*

On note donc que chez les Mossi, à l'instar des autres ethnies polygynes d'Afrique subsaharienne, les hommes et les femmes ont des budgets séparés (Antoine 2002). Les hommes assurent donc les impératifs généraux de subsistance et les femmes, les charges spécifiques à leur entretien et celui des enfants sous leur responsabilité.

Si d'un point de vue juridique, l'homme n'a qu'à remplir ces deux obligations coutumières, en réalité, son statut social est corollaire à son intention de subvenir adéquatement à l'entretien de sa famille immédiate, voire élargie le cas échéant. En ce sens, il doit offrir un

---

<sup>78</sup> À l'exception des catégories sociales plus scolarisées et plus avantagées économiquement, on ne remarque pas de profondes modifications au niveau du discours à l'égard de la division des tâches. Ces représentations sont bien ancrées, et ce, en dépit de la diffusion par les médias et les milieux scolaires de rôles genrés alternatifs.



logement en bon état, s'acquitter des frais liés aux soins médicaux et de l'impôt personnel de ses épouses. Comme père, il doit également veiller aux frais scolaires de ses enfants, un aspect devenu socialement essentiel au cours de la dernière décennie comme l'exprime ce parajuriste de Réo qui conseille Solange\* (A26) à l'égard de la prise en charge de son enfant : « *Surtout pour l'école. L'enfant, il mange matin, midi et soir pour aller à l'école. Et ça pèse sur toi [la mère]. Et lui ne veut pas donner et ne dit qu'il va venir prendre l'enfant, ce n'est pas bien* » En plus de soutenir la création d'une activité rémunératrice (prêt de parcelle, achat de semences, élevage etc.), un mari honorable procure, dans la mesure de ses moyens, du mobilier, des ustensiles de cuisine, des pagnes, etc. (Lallemand 1977). Ces derniers aspects, avec l'augmentation de la précarité, sont de plus en plus négligés et soulèvent par ailleurs les récriminations des femmes. Bref, l'homme a l'obligation de pourvoir aux besoins fondamentaux de ses épouses ainsi qu'aux instruments nécessaires afin qu'elles puissent effectuer leurs propres tâches, et s'il y a négligence, de nombreuses tensions surgiront au sein du couple.

### **Les responsabilités féminines**

Du côté des femmes, les tâches et devoirs sont nombreux et exercent une grande pression sur elles. Par exemple, la journée typique d'une épouse polygyne au village en saison sèche :

*« Quand elle se réveille le matin, avec les autres femmes, elles essaient de nettoyer un peu la cour. Ensuite, elles vont chercher de l'eau pour laver les plats et les marmites. Elles font la cuisine. Si les maris ne sont pas là, elles enlèvent une partie et elles posent. Et si les maris ne sont toujours pas là, elles vont servir et elles mangent. Quand leurs maris rentrent du champ comme ça, elles apportent à manger. Le soir, elles vont chercher de l'eau. Elles chauffent et elles vont se doucher. Et elles vont déposer aussi de l'eau chaude pour leur mari. C'est une journée typique. »* (Joséphine, 23 ans, traduit du mooré)

Ainsi, en plus de leurs activités productives (agriculture, commerce, fonctionnariat ou élevage), les femmes ont la responsabilité de l'ensemble des tâches domestiques. Elles s'occupent donc des enfants, de leur entretien, du ménage, de lessive, des repas, du soutien scolaire (si elles le peuvent) etc. Ces obligations coutumières occultent une multitude de lourdes tâches consommatrices de temps tels qu'écraser le mil, le moudre, cuire la crème de mil solide (tô) et mijoter la sauce d'accompagnement. Elles doivent également fournir l'eau, le bois pour le feu,

le savon, le karité, les plantes à sauce, les épices, ainsi que les graisses qui, tous exigent de pénibles travaux (Pageard 1969). Juliette, 37 ans, décrit son enfance dans le secteur 02 de Kougoudou :

*« Pour aller chercher l'eau, ce n'était pas facile. Pour aller chercher l'eau comme ça, ma maman me réveillait à 4h du matin pour que l'on parte chercher l'eau au puit. On pouvait y aller cinq à six fois le matin pour aller chercher pour tout le monde. Le puit c'était loin et c'est pour ça qu'elle me réveillait à 4h. » (Juliette, 37 ans, A23)*

Normalement, les hommes ne s'investissent pas dans les travaux domestiques et en l'occurrence, plus une épouse a la possibilité de déléguer auprès d'autres femmes, plus l'ensemble de ses obligations s'allégera, ce qui explique que *« toute femme qui a une ou plusieurs filles s'estime soulagée en raison de l'aide précieuse qu'elle va ou vont lui apporter »* (Conombo 1989: 135). Si elle n'a pas de soutien, elle fera alors venir une jeune parente pour l'aider dans ces tâches. Elle pourra aussi souhaiter la venue d'une coépouse pour lui permettre déléguer et s'investir dans des activités rémunératrices (Gruénais 1985). Des jeunes rapportent que cette division demeure : *« Un jour, mon frère a fait à manger, mais c'était le 8 mars. Ça ne compte pas (rires). [...] Et même si tu le fais, les autres, ils vont dire que ta femme te domine. Ils trouvent que ce n'est pas normal que l'homme fasse des tâches domestiques, que c'est toujours à la femme de le faire. »* (Élizabeth, 23 ans).

### **La prise en charge des enfants**

De même, la prise en charge infantile semble une responsabilité féminine non négociable tel que l'illustre les différends pour les gardes d'enfant en cas de séparation. Si en effet, la descendance appartient au lignage paternel, les hommes ne s'investissent pas dans l'éducation et l'entretien quotidien. En cas de séparation, si le père récupère l'enfant, il le remettra inmanquablement à sa nouvelle épouse ou à un membre féminin de sa grande famille, tel que l'explique cette informatrice à propos d'une situation qu'a vécu sa sœur :

- *« Elle n'a jamais voulu donner l'enfant. Elle a essayé de se battre jusqu'au bout.*
- *Vous en pensez quoi que l'enfant de votre sœur à sept ans doive partir chez son père ?*

- *Moi-même je ne l'ai pas supporté. Puisque présentement, elle vit avec un homme. Et elle ne peut pas aller chez l'homme avec l'enfant. L'enfant aussi, son papa le réclame. Vaut mieux le donner et aller te remarier.*
- *Sinon... le père quand il prend l'enfant, est-ce que c'est lui qui l'élève ou il le donne à une sœur ou à sa mère ?*
- *Si l'homme a une femme, il reste dans la famille*
- *Mais sinon?*
- *Il peut remettre l'enfant à sa maman*
- *Mais alors, ce n'est pas le père de l'enfant qui s'en occupe ?*
- *Non, c'est sa mère à lui. Mais chez lui ce n'est pas le cas. Il a une femme. Il s'est remarié. » (Alice 36 ans)*

Dans ce second cas, le père tente de récupérer sa fille de six ans, mais la mère s'y oppose parce qu'elle doute de ses motivations et de sa capacité à en prendre soin.

*« Il a commencé à m'insulter aussi, à parler, parler parler... d'ailleurs que si je sais que je ne vais pas être capable de m'occuper de son enfant, de lui remettre son enfant, qu'il va aller remettre à sa maman. Eux, ils étaient au nombre de huit dans leur famille. La maman s'est occupée des huit là. Ce n'est pas la petite que sa maman ne pourrait pas s'occuper d'elle. De lui remettre son enfant, il va venir la chercher pour aller donner à sa maman. Elle va s'occuper de son enfant. [...]Moi je me dis... comme il n'est pas marié, je ne suis pas prête à lui donner l'enfant. » (Solange, 24 ans, Réo)*

Ces deux échanges attestent bien que la responsabilité d'éduquer et de prendre soin des enfants revient aux femmes. Dans le premier cas, la femme ne soutient pas sa sœur dans sa démarche et affirme d'une part que l'ex-mari est dans son droit et qu'en second, c'est pour le bien-être de l'enfant. À partir d'un certain âge (sept ans selon la loi, vers trois ans lorsqu'il est sevré selon la coutume), la mère doit confier ses enfants au lignage du père du fait qu'ils ne lui ont jamais appartenu et ce, même si elle est responsable de leur éducation. Dans le second exemple, la mère ne questionne pas le désir du père, mais elle le croit inapte à assurer les soins de sa fille, puisqu'il n'est pas remarié. Étant elle-même catholique, je crois également, qu'elle craint que la grand-mère paternelle ne lui enseigne pas les préceptes de la foi chrétienne. Bref, ces deux cas de conflit mettent en lumière les idéologies sous-jacentes aux fonctions féminines en matière de la prise en charge de la descendance, et dans les faits, une éducation exclusivement masculine est le résultat d'une situation exceptionnelle, tel que l'incapacité de la mère ou liée à l'absence de soutien de la part de la grande famille paternelle.

Si ce constat demeure associé à la séparation des tâches domestiques et la socialisation des enfants, on observe des assouplissements normatifs à cet égard. C'est d'autant plus visible chez les couples « modernes » tel qu'ils se décrivent, notamment lorsqu'ils sont scolarisés et/ou fortunés. Chez cette catégorie, il y a un désir réel de réduire la taille des familles et les couples ne veulent plus qu'entre trois et cinq enfants selon mes observations. Ils souhaitent leur assurer un avenir de qualité et subvenir adéquatement à leurs besoins, notamment au niveau scolaire. « *Je ne ferai pas neuf enfants comme ma maman (rires). C'est beaucoup trop. Aujourd'hui la vie est compliquée et c'est difficile à gérer financièrement. J'en voudrais deux ou trois. Cinq, c'est déjà trop.* » (Élizabeth, 22 ans). Ceci dit, la fécondité persiste à être un critère inexorable de la féminité<sup>79</sup>, tel que le montre ce passage du récit de vie d'Eulalie, étudiante en première année de licence :

- « *Et chez les jeunes, une femme étudiante qui dit, moi je ne veux pas d'enfant, juste la carrière, ils vont réagir comment ?*
- *Ils vont dire qu'elle considère plus le travail que la famille. Ça sera mal vu en tout cas. Même ici, il y a qui veulent avoir, mais qui ne peuvent pas avoir d'enfants et qui sont marginalisées.*
- *Et si un homme dit, moi je ne veux pas d'enfants, ça passe ?*
- *Hum... C'est la famille qui va mettre la pression. Pas les jeunes. J'avais un oncle qui était marié et ça faisait deux ans. Sa femme ne tombait pas enceinte. Les gens ont commencé à parler. Pourquoi il n'y a pas d'enfant ? Et pourtant c'était un docteur. »* (Léonie, 20 ans, A17)

Cet échange illustre l'importance des enfants dans l'idéologie coutumière et que la capacité reproductrice fait partie de l'identité féminine et ce, même si l'homme subit également des pressions. La femme citadine a officiellement gagné le droit d'être scolarisée, d'exercer des fonctions politiques ou économiques importantes, d'avoir un statut public influent, mais au sein du ménage, « *si la femme a bien compris son rôle, elle peut mettre de côté ses diplômes et doit*

---

<sup>79</sup> La descendance est également un devoir masculin, car selon la coutume, l'homme a l'obligation de procréer et il a même le droit de le faire en dehors du foyer matrimonial (Pageard 1969). Cette disposition coutumière justifie la polygynie – la femme étant souvent déclarée responsable de la situation – puisque l'union ne peut être stérile. Si aucun enfant ne naît de la vie commune, le mari doit consulter des devins ou des anciens afin de remédier au problème. Des sacrifices ou des remèdes seront donc appliqués. Le divorce peut être envisagé à long terme si l'union reste stérile. (Pageard, 1969)

*agir ou réfléchir comme une femme d'abord. Je veux dire quand elle est dans la famille, dans le foyer... de soutenir son mari. »* (Léonie, 20 ans, A17) est forcée d'admettre cette même étudiante.

### **Le partage des responsabilités contemporaine**

Si de façon générale, les femmes aspirent à un plus grand soutien de la part de leur mari, surtout avec la précarité économique, peu d'hommes semblent prêts à modifier profondément leurs comportements à cet égard.

*« Si moi je sors, et j'arrive et il y a un plat ici, je vais dire, venez prendre. Mais lui, il est capable de venir, dire rien et contourner. Ça ne lui dit rien. S'il arrive est la maison est sale, il n'a pas à s'inquiéter. Si les habits sont pêle-mêle, il ne fait rien. Bon chaque fois, c'est la femme qui passe. »* (Jeanne, 42 ans, A08)

J'ai observé souvent ce comportement leurs de mes visites dans les familles que ce soit en ville ou aux villages. Néanmoins, les jeunes expriment plus ouvertement un désir de soutenir les femmes et un étudiant me raconte que dans sa famille

*« Par exemple, ici tout le monde sait préparer. Il n'y a pas un garçon qui ne sait pas cuisiner. Maman a mis tout le monde sur le même pied. [...] Tous les dimanches, ce sont les garçons qui préparent et qui partent au marché. Moi, je veux qu'on soit uni. Je n'ai pas besoin que ma sœur arrive pour me servir à manger. »* (Paul, 27 ans, A16).

Un autre rapportait :

*« Pourquoi ne pas donner l'autorité à la femme à la maison ? Pourquoi pas? Je ne dirais pas qu'elle est chargée, mais comme elle s'occupe de l'éducation des enfants, si on donne l'autorité à la femme, je crois qu'on allait mieux s'en sortir. [...] Mais je suis seul à le penser. Les jeunes, ils cherchent encore à dominer, à avoir le dernier mot. »* (Clément, 21 ans, A21).

Ce sont des cas exceptionnels, mais ils représentent une vision nouvelle des rapports de genres pour Koudougou. Ils n'adoptent pas entièrement le mode de vie occidental, mais soulèvent généralement les questions de collaboration et de dialogue afin de construire des familles fortes.

Résultat, à l'heure actuelle même si l'on dénote une augmentation du nombre de femmes sur le marché du travail et une sensibilisation gouvernementale pour l'égalité des genres, les femmes continuent à effectuer quasiment seules les activités domestiques et au mieux, cumulent les fonctions et les identités.

## La fonction de chef de famille

Outre les comportements attendus et les domaines d'activités déterminés, cette idéologie dualiste s'inscrit dans les rapports de pouvoir où l'homme (comme père) possède l'autorité « naturelle<sup>80</sup> » et dont la femme doit s'y soumettre respectueusement, du moins publiquement. En ce sens, du point de vue idéologique, les Mossi illustrent un patriarcat fortement hiérarchisé où la prise de décision finale revient au mari et père, voire au chef de lignage le cas échéant, puisque dans les grands regroupements segmentaires (*yiri*), on retrouve plusieurs échelons statutaires, soit le chef de lignage (*buudukasma*), le chef du regroupement (*yir'soba*) et le chef de concession (*zakasoba*). Ces hiérarchies vont au-delà de la division genrée et dans ce cadre, les règles gérontocratiques ont préséance sur l'autorité paternelle (Gruénais 1985). Cet exemple de mariage forcé met en exégèse cette perte d'autorité au profit de la décision du chef de lignage :

*« Juste avant le départ de son papa, son père même, avant de partir en Côte [d'Ivoire], il lui a dit que son grand frère l'a donné en mariage, mais que lui, il ne peut rien dire. Et puis, elle a dit à son papa qu'elle n'est pas d'accord. Qu'elle ne va pas partir. Son papa a dit qu'il n'a pas son mot à dire dedans, que c'est son grand frère qui décide. Il ne peut rien faire pour elle et il est parti »* (Séverine, 20 ans, traduit du mooré, A10)

---

<sup>80</sup> Selon Badini, les Mossi considèrent que les inégalités sociales sont nécessaires au fonctionnement de l'organisation sociale et à cet égard, l'autorité paternelle est une donnée naturelle, c'est-à-dire qu'elle n'a pas été acquise par le mérite. De la sorte : « Elle [l'autorité du père] n'est pas un consentement volontaire entre individus indépendants, mais plutôt une subordination essentielle (biologique et sociale), indiscutable, non négociable, des enfants aux adultes, des jeunes générations à celles plus anciennes. Elle est, en tant que telle, la base de la vie sociale fondée sur l'ordre. Elle est particulière à toute organisation sociale fondée sur l'inégalité nécessaire entre les éléments ou les groupes sociaux. Elle est acceptée comme principe d'un pouvoir de droit divin. » (Badini 1994: 114).

Il faut comprendre que selon la coutume, le chef de lignage a le pouvoir et même le devoir, de marier l'ensemble des filles sous son autorité et ce, avec ou sans l'approbation paternelle (Pageard 1969). Dans les faits, le chef de lignage représente la seule véritable figure paternelle. Juliette, aujourd'hui convertie au catholicisme, a grandi dans un regroupement segmentaire animiste (plus de 50 membres) du secteur Burkina de Kougoudou et elle relate le fonctionnement des décisions :

- « Papa K., c'était lui qui était chef de famille. Parce que mon père ne pouvait pas prendre une décision tant que lui il est là. C'est papa K. qui prenait toutes les décisions. Il ne consultait pas mon père. Il était l'aîné et tous les enfants lui appartiennent.
- Et donc tu l'appelais papa ?
- Oui, je l'appelais papa
- Et ton papa, tu l'appelais papa aussi ?
- Oh non, parce que pour nous, c'était l'autre qui était le papa. Mais mon père, on l'appelait par son nom. » (Juliette, 37 ans, A23)

On voit ainsi qu'au sein des familles coutumières, la position de chef de famille est le résultat d'un enchevêtrement, plus ou moins complexe, selon la dimension de l'unité résidentielle<sup>81</sup>, de rapports gérontocratiques et patriarcaux. Dans les faits, ces représentations, justifiant la supériorité dans un premier temps des aînés, puis des hommes, dissimulent la négociation constante des femmes pour un accès au pouvoir et leurs capacités de contourner ces prescriptions. Ainsi Honorine raconte son enfance au village dans les années 1970:

*« Au niveau des décisions, c'était mon père qui décidait, puisque c'était l'aîné. Il consultait évidemment son frère, mais également les femmes, surtout les premières épouses. Lorsque le papa appelait la maman à côté, on savait que c'était pour décider quelque chose, les choses importantes. »* (Honorine, 41 ans, A06).

Même dans les familles respectueuses des hiérarchies, une femme pouvait s'impliquer dans les décisions ou la gestion de l'ordre social selon son statut. Larissa, commerçante du quartier Burkina, raconte que dans son enfance « même si son père avait été présent, c'est le vieux de

---

<sup>81</sup> En fait, la dimension de l'unité résidentielle est corollaire à la proximité de la parentèle. Ainsi, plus les membres du patrilignage s'établissent à proximité, plus l'influence gérontocratique se fera sentir au niveau décisionnel. Il y aura également un impact sur les rapports de genres et sur la gestion des conflits familiaux.

*ma famille qui prend les décisions. Il va appeler ton père d'abord et s'assurer que son père est en accord, et après il va prendre les décisions.* » Il y a donc une consultation, mais c'est le chef de lignage (buudukasma) qui a le pouvoir décisionnel final. Ceci dit, sa grand-mère intervenait également étant donné son expérience et du fait qu'elle l'avait élevée en l'absence de son père. Elle affirme que « *jusqu'à aujourd'hui ma grand-mère est là. Et elle crie chez moi. Mais elle est fatiguée, elle est trop fatiguée.* » (Larissa, 40 ans). Ainsi donc, les aînées en raison de leur sagesse et de leur savoir traditionnel (médical, obstétrical ou spirituel) occupaient des fonctions sociales essentielles et dans ce cadre, leurs connaissances leur fournissaient un droit de parole important au sein de la communauté (Mason 1988; Rohatynskyi 1988).

Ces divers exemples sont représentatifs de l'influence des femmes<sup>82</sup> sur la prise de décisions à Koudougou au travers le temps et d'autres auteurs ont observé cette tendance ailleurs au pays tel (Kevane et Gray 2001) qui rapporte ce proverbe mossi : « *les champs des femmes se font durant la nuit* » (*pag puung toogda yungo*). En d'autres termes, la visite du mari la nuit tombée s'avérait un espace de négociation où les femmes partageaient les nouvelles, discutaient de l'accès à certaines ressources ou des revenus supplémentaires destinés à combler les besoins familiaux. Elles saisissaient également ces occasions pour informer sur des futures sorties ou pour influencer le choix des futures épouses du lignage si son mari en est le chef.

Encore aujourd'hui, la fonction de chef de famille s'inscrit en fondement des relations sociales et l'on entendait souvent cette boutade à ce sujet : « Où il y a deux personnes, il y a un chef ». Ceci est d'autant plus vrai pour les Mossi, qui sont reconnus dans le discours populaire « pour manger le pouvoir », c'est-à-dire qu'il était de sens commun pour les autres ethnies

---

<sup>82</sup> En dépit de rapports patriarcaux contraignants, les études ont démontré que les femmes ne sont pas passives et qu'elles « 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] » (Bertho 2012: 100).



d'affirmer que l'organisation sociale mossi repose sur de profondes inégalités. Il faut bien comprendre que pour eux « *Le chef de famille est une personne-ressource. C'est en quelque sorte la constitution de la famille. Tout repose sur le chef de famille et l'image de la famille repose sur lui.* » (Paul, 27 ans). De leur point de vue, c'est plus qu'une question de pouvoir, c'est une question de devoir. Le chef est responsable pour son groupe et il ne conserve son statut que s'il remplit ses responsabilités. Sans sa présence, c'est le chaos aux dires de certains. Outre la coutume, l'État reconnaît également implicitement le rôle du mari comme chef de famille en l'article 294 du Code des personnes et de la famille lu lors du mariage civil : « *La résidence de la famille est au lieu choisi d'un commun accord par les époux, ou faute d'accord, au lieu choisi du mari.* » Des magistrats m'ont même affirmé que l'homme était le chef de famille et que c'était peut-être pour cette raison que les couples occidentaux avaient autant de difficulté à survivre à l'épreuve du temps.

### **Le chef de famille et la place du dialogue**

Une nuance en rapport à cette institution doit toutefois être mentionnée. Si aucun informateur n'a contesté le caractère fondamental du chef de famille, l'ensemble des entretiens ont parlé à divers degrés de l'importance du dialogue et de la conciliation dans les couples contemporains. Par exemple, pour certains, il y a une véritable égalité dans la maisonnée :

- « *Et dans votre couple êtes-vous sur le pied d'égalité ? Parce qu'on attend, même au mariage civil, que la femme peut être égale à l'homme à l'extérieur, mais que dans la maison, c'est l'homme le chef de famille.*
- *Non non, c'est la même chose. Il n'y a pas de c'est moi qui fait ça, non c'est égal.*
- *Alors c'est plus facile pour la discussion ?*
- *Oui, très facilement. Il n'y a pas de je porte la culotte ou de l'autre qui porte la culotte. On prend les décisions de manière collégiale.* (Honorine, 41 ans, A06)

Ceci dit, ce couple est composé de deux enseignants à l'Université de Koudougou, et leur approche de la gestion conjugale ne reflète pas nécessairement la majorité des familles. Ils s'inscrivent cependant dans la tangente observée chez les catégories sociales érudites ayant adopté une conjugalité « occidentale » et dont l'on retrouve des exemples dans les recherches faites en capitales (Antoine et Marcoux 2014). Plus fréquemment, l'approche chez les couples de la dernière génération est la suivante :

*« Le chef de famille c'est l'homme et c'est toujours le cas. Je pense que c'est mieux que ça reste. Je pense que l'on peut essayer d'équilibrer un peu, mais l'homme doit avoir le dernier mot. Mais ça peut être égal complet même si je suis le chef de famille. La nuit quand je rentre, on se concerte pour les décisions et tout ça. Mais quand quelqu'un vient, que l'on sache que c'est moi qui porte la culotte. Mais quand on est les deux, on prend les décisions ensembles, on décide tout ensemble, mais de l'extérieur, il faut que l'on sache que c'est moi qui suis responsable. » (Hector, 20 ans, A15)*

Ou encore, certains soulèvent des doutes sur la capacité de la société burkinabè à changer de pratique.

*« Moi je préfère le terme émancipation. À la maison, l'ordre normal des choses c'est que ça soit l'homme et on est parti d'une situation, où ça toujours été l'homme. Je vois mal l'homme accepter de changer. Il faut y aller doucement. Je suis sûr que ça va prendre beaucoup de temps, trop de temps (rires). [...] Mais je pense que l'on doit se concerter. Une seule personne ne peut pas avoir raison à tout moment. Il faut trouver le juste milieu. » (Pascal, 21 ans, A19)*

Dans les faits, cet étudiant reconnaît l'importance du dialogue, mais il croit que les politiques de promotion féminine sont inefficaces dans ce domaine. Selon lui, les coutumes exercent toujours une influence considérable.

Enfin, les femmes mariées suggèrent une position entre le dialogue et la soumission au mari. Larissa raconte : *« Quand il y a des conflits dans le couple, elle dit : « il faut que je calme, il faut parler doucement. » Quand ça ne va pas, ils arrivent à discuter. Elle dit que quand on fait bagarre, les gens regardent. Alors on ne veut pas faire ça. » (Larissa, 40 ans, A04).* Célestine prône aussi le dialogue et à élever ces cinq enfants dans l'idée du partage égal des tâches. Elle relate dans cet échange les conseils qu'on lui a donné pour aider son mariage : *« Quand il y a conflit, on discute et on demande pardon. [...] Et dans l'éducation des enfants, on prend tous les deux les décisions. » (Célestine, 47 ans, A22).* Ce dernier cas conjugue cet idéal de la conciliation et de l'obéissance à l'autorité maritale. Cette famille incarne ce mixage harmonieux entre la solidarité coutumière et l'intégration des référents « modernes », tel que l'égalité des genres, le partage décisionnel et la liberté de choix.

Ces exemples dressent un portrait de la diversité et de la complexité de l'organisation familiale en zone urbaine, qui nous permet d'effectuer les liens entre la description schématique de l'organisation sociale et son fonctionnement concret. Il est intéressant de découvrir la variabilité dans la concrétisation des rapports de genres, exprimés notamment dans la division sexuelle du travail et l'institution du chef de famille. Ceci dit, en dépit de la diversité rencontrée, tous ces comportements s'inscrivent néanmoins dans les représentations coutumières. De ce fil conducteur, on réalise les processus de syncrétisme des réalités contemporaines où chacun (individu et groupe) tente d'apporter une réponse au regard de leur vision du monde et leurs trajectoires personnelles. Nous serons en mesure de constater ses effets dans les deux prochains chapitres sur les sources de conflit.

## Chapitre 5 : Les sources de conflits. Les conflits normativement attendus

L'héritage coutumier s'ancre par conséquent toujours dans les dynamiques familiales et conjugales et teintent la manière dont s'exprime, se négocie et se gère les conflits. L'analyse empirique des sources de conflit se divisera en deux chapitres. Dans le premier, je m'intéresserai aux conflits normativement attendus et dans le second, aux conflits émergents des nouvelles conjectures sociales. Avant de déconstruire les différents cas détaillés, je définirai ce que j'entends par conflit dans le cadre de cette étude, puis le phénomène de l'évitement des conflits. Il est important de noter que l'évitement est une partie essentielle d'une ethnographie des conflits dans la mesure où il s'agit d'une des stratégies privilégiées par la population.

### La définition du conflit

Du point de vue théorique, il n'est pas aisé de définir le concept de conflit, puisqu'un large éventail de désaccords peut revendiquer cette nomenclature. Ainsi:

*« The range of matters about which people may quarrel is almost infinite, as are the conceivable variations in scale and duration. When we speak of a dispute we may equally contemplate a domestic 'row' which is amicably settled without going further than the spouses immediately involved, or a confrontation between nation states which is ultimately resolved through warfare. Similarly, the term may refer as well to an altercation which arises and is settled in the course of an afternoon as to a feud which lingers on over several generations. Further, there are problems as to the relationship between cause and form. The immediate focus of a quarrel may have little bearing upon the underlying cause of a dispute. » (Roberts 2013: 41)*

Dans le cas présent, l'étude se circonscrit au domaine de la parenté et de la justice privée, les conflits se limitent au niveau individuel et communautaire. On retrouve donc des situations<sup>83</sup>

---

<sup>83</sup> Je ne fais pas de distinction entre une dispute, un conflit ou un litige. Je préfère ne pas appliquer des catégories correspondant aux représentations occidentales. J'ai considéré qu'il s'agissait d'un conflit à partir du moment où les informateurs l'ont perçu de cette façon. Dans ce contexte, il n'y aura aucune référence aux classifications basées sur l'amplitude ou la gravité des cas.

allant de la simple insatisfaction, des altercations conjugales, des querelles générationnelles, jusqu'au bris d'honneur et à la destruction du lien social. Si la plupart des cas sont limités dans le temps, (quelques heures à quelques semaines), certains s'échelonnent sur plusieurs mois, voire parfois des années, notamment dans les cas de fuite de jeunes filles promises ou des divorces. Au regard des données recueillies, ce sont distinguées deux catégories litigieuses en référence à leur point d'origine à savoir (1) les différends normativement prévus dans le fonctionnement des organisations sociales, et (2), les conflits émanant de la confrontation avec les changements socio-économiques (Roberts 2013). Il s'agit d'un découpage arbitraire – certaines situations conviennent à chacune des formes – qui facilite cependant la déconstruction des cycles des conflits<sup>84</sup> (Nader et Todd 1978) soit une approche dynamique qui appréhende les disputes comme une suite d'événements reliant des individus et des groupes au travers le temps et l'espace (Donovan 2008). En ce sens, avant d'aborder l'analyser de ces deux sources, il convient de s'intéresser au phénomène de l'évitement des conflits, stratégie sociale préjudant nombres de ces situations problématiques.

## Évitement des conflits

La pratique de l'évitement des conflits est fort répandue et prévient la dégradation du tissu social, de sorte que l'on doit l'appréhender comme une modalité de résolution. Ceci ne signifie pas qu'il n'y pas de tensions ou d'insatisfaction, mais que l'on contiendra l'antagonisme afin qu'il n'atteigne pas des proportions conflictuelles. Chez les Mossi, comme chez la majorité des populations subsahariennes, le conflit existe à partir du moment où il est verbalisé. Le dialogue<sup>85</sup> étant le moyen privilégié pour résoudre les altercations, il est également la voie par laquelle il s'inscrit dans la réalité sociale, par exemple en publicisant les tensions ou en ouvrant

---

<sup>84</sup> On se réfère ici à trois phases distinctes : (1) les circonstances déterminantes de l'injustice (ou le sentiment d'injustice) ; (2) la confrontation entre les parties et (3) l'éclatement public du conflit (Donovan 2008; Nader et Todd 1978)

<sup>85</sup> Outre le dialogue, qui est l'intervention première, un conflit peut se résoudre par la violence, l'ostracisme, l'intervention rituelle ou spirituelle, la médiation, etc. (Gulliver 1979; Roberts 2013).

la possibilité de l'intervention d'un tiers. (Roberts 2013). L'observation du quotidien, et les entretiens le confirment; dans le domaine de la parenté, il y a de nombreux comportements d'évitement des conflits ou de minimisation de leur portée, et ce en dépit parfois de la présence de diverses formes de violence. J'ai remarqué trois formes principales, non exclusive, d'évitement des conflits, soit la négation de l'antagonisme, la fuite (physique ou psychologique) et l'expression par le non-verbal.

### **La négation de l'antagonisme**

On nie généralement l'existence du désaccord en n'opposant aucune résistance, en se soumettant à l'autre pour d'empêcher toute aggravation. En d'autres termes, si l'un des protagonistes refuse la confrontation, celle-ci ne peut avoir lieu. Par exemple, cette épouse qui affirme

*« Elles [mes tantes] m'ont dit que le foyer n'est pas facile. Donc toi arrivée, tu dois toujours t'abaisser. Tu ne peux pas être au-dessus de ton mari. S'il y a quelque chose, tu demandes pardon. Il ne faut pas décider sans consulter [...] Oui, il faut être la première à demander pardon. »* (Célestine 47 ans, A22).

Dans ce contexte, on ne s'oppose pas ouvertement à son mari, même s'il a tort. Il vaut mieux éviter la confrontation et régler la situation problématique par contournement. Ainsi son fils me rapportait que si tu as un besoin ou si une situation ambiguë, il vaut toujours mieux passer par la maman. Les Mossi disent que « *l'enfant malin achète les beignets de sa maman* » ce qui veut dire que c'est plus sûr d'aller directement à la mère, plutôt que de réclamer au père. Bref dans la gestion du quotidien, il est souvent préférable d'esquiver les altercations directes et de régler soi-même les sources d'insatisfaction, plutôt que de générer une escalade des conflits qui deviendra inévitablement publique.

On observera cette réserve, même dans les cas grave où des épouses ne contesteront pas une décision du mari ou d'un aîné, malgré leur désaccord :

*« Sa maman et son papa, là, que sa maman est la première femme de son papa. Donc qu'ils ont fait mariage même à l'église et un deuxième mariage civil comme c'est un agent des eaux et des forêts. Ils ont fait mariage civil. Donc sa maman n'était pas contente, elle n'était pas pour que lui la donne en mariage, mais comme elle n'avait pas le choix. Puisque après, le papa a cherché deux femmes, elle était maintenant la première, mais en fait en troisième pour son goût. »* (Eugénie, 21 ans, traduit du mooré, A02)

La mère de cette jeune fille promise n'ose pas s'opposer à la décision lignagère, d'une part parce qu'elle n'a pas été socialisée à désobéir aux aînés, et en second, puisque prendre la défense de sa fille, la mettrait en position de vulnérabilité en raison de son rang dans la concession. Elle préfère éviter la confrontation et se dissocie publiquement de la fuite de son enfant<sup>86</sup>.

## **La fuite**

Le recours à une forme de fuite est une stratégie féminine fréquente, qui place l'opposant, généralement un homme, en position de récipiscence<sup>87</sup>. Dans ce cadre, on observe notamment dans les cas de mariage arrangé/forcé, de grossesse précoce ou toute autre atteinte majeure aux règles coutumières. Lors d'un échange problématique, la femme quittera les lieux, sans avertissement et sans explication, pour rejoindre une zone de solidarité (Lallemand 1977). Ainsi par exemple, dans ce cas de violence conjugale, Nadège quitta son domicile pour rejoindre sa famille, qui peut la protéger.

*« Puisqu'elle a une de ses tantes qui habitent à Réo, elle est partie dans la nuit, et elle a dormi là-bas. Et le lendemain, puisqu'elle-même, elle est de Tion, donc si elle part sur la route, elle va peut-être la rencontrer. Elle a continué jusqu'à chez la petite sœur de sa maman et elle est restée là-bas à attendre. »* (Nadège, 32 ans, A01, traduit du gourounsi).

---

<sup>86</sup> À titre de complément, il est important de noter que la jeune fille n'en veut pas à sa mère. Elle comprend la position de sa mère et elle maintient des liens avec elle de son refuge.

<sup>87</sup> L'existence de règles coutumières, sur le contrôle des déplacements des jeunes filles ou des nouvelles épouses, démontre l'importance de la stratégie de fuite. En effet, au cours des premières années de mariage, l'épouse est surveillée et toute absence peut être envisagé comme une tentative de fuite vers son lignage natal ou un homme correspondant à ses désirs, tels dans les cas des unions par rapt (Gruénais 1985 ; Lallemand 1977 ; Laurent 1996)

Elle n'a pas a justifié sa visite, elle pourra rester auprès d'eux en attente de la venue du mari pour les explications.

Le cas suivant expose bien cette stratégie d'évitement par la fuite. Je reviens avec l'histoire de Jeanne. Elle est mariée depuis plusieurs années et elle a eu six enfants avec son mari tailleur dont des jumeaux. Un dimanche, elle apprend que l'une de ses cousines est gravement malade et décide de lui rendre visite pour lui apporter son soutien. On encourage ces pratiques de solidarité et en théorie il serait inconvenant que Paul, son mari, entrave ce type de déplacement<sup>88</sup>. Or, le jour où elle voulut s'y rendre, voici ce qui s'est passé selon ses dires :

*« Je t'informe que je vais préparer la soupe pour ma cousine malade. Je ne te demande pas 5 francs, je t'informe seulement par respect. Quand j'ai eu terminé, j'ai enlevé la nourriture pour sortir. Et c'est là, qu'il m'a demandé où est-ce que je vais ? J'ai dit, je vais chez ma sœur, chez D. Que le plat à l'intérieur. Mais j'ai dit, il y a quoi ? Donc j'ai voulu insisté, mais il répondit que lui, il ne veut pas de palabre, de déposer le plat. Bon, c'est toi le chef de famille, je suis rentrée, j'ai déposé, j'ai fait un petit sac [...] j'étais tellement fâchée que je ne le supportais pas. »* (Jeanne, 42 ans, A08)

Devant cette altercation, Jeanne n'a pas contesté la décision de son mari, même si elle contrevenait aux prescriptions coutumières. Elle a cependant décidé de quitter vers son village natal sans avertir Paul afin de se mettre sous la protection de ses parents.

*« Il se passe, deux jours, trois jours, moi je ne m'étais plus les pieds ici [sa cour]. Et là mon mari, après a demandé aux enfants, qu'est-ce que moi, j'ai dit avant de partir. Les enfants ont répondu que moi je n'ai rien dit. Mon papa alors dit que j'étais partie chez mes parents au village. Mais que je n'ai pas dit que j'allais dormir. Alors mon mari, jusqu'à présent, il était obligé de venir. Mais je n'ai pas osé dire à mes parents là-bas, que c'est parce qu'il y a eu palabre. »* (sic Jeanne, 42 ans, A08)

---

<sup>88</sup>Étant donné que coutumièrement deux lignages tissaient de multiples alliances matrimoniales (synchroniquement et diachroniquement), on préconisait que les conjoints accèdent aux demandes de soutien et aux obligations de participation afin de maintenir le lien de confiance lignager. Le non-respect de cet impératif de réciprocité pouvait nuire à la conclusion de nouvelles unions (Pageard 1969).



D'une part, si elle n'a pas informé son mari, elle a également gardé le secret auprès de sa famille. Ceci n'est pas exceptionnel et signifie qu'elle souhaitait à ce moment éviter toute dégradation du conflit. Cependant, en étant auprès des siens, elle a un moyen de pression envers son mari, du seul fait qu'il sait qu'elle pourra solliciter leur soutien s'il n'adopte pas une meilleure attitude, d'autant que celui-ci était coutumièrement dans le tort.

*« Quand il est venu, je l'ai salué, mais je ne voulais pas l'accompagner à la porte. Mes parents ont dit, il faut accompagner ton mari à la porte. Comment tu vas le laisser partir comme ça. J'ai préféré l'accompagner avec mes cousines. Arrivée à la porte, j'étais la première à rentrer. Il m'a intercepté. Il dit, mais il y a quel problème ? J'ai dit, il n'y a pas de problème. J'ai soif seulement de mes parents. J'ai dit, c'est à cause de mes parents si je suis chez toi, si tu ne veux pas que je vois mes parents, je préfère les rejoindre. Tu sais pourquoi je suis là. Et maintenant, si tu veux, c'est à toi de dire à mes parents. Mais moi, ils ne savent pas pourquoi je suis venue. »*

A la suite de cette discussion, Paul est venu visiter tous les jours pour se faire pardonner. De par sa fuite chez les siens, elle a évité l'explosion de son altercation en conflit majeur, mais elle a tout de même démontré son désaccord sans pour autant contester l'autorité du chef de famille. Cette stratégie explicite les effets positifs d'un évitement des conflits dans certaines circonstances, c'est-à-dire, elle permet le maintien de l'alliance, prévient les jugements publics et alerte le mari quant à de possibles conséquences de ses gestes.

## **Le langage non-verbal et les codes de conduite**

Enfin, la dernière forme d'évitement des conflits observée est l'utilisation du langage non verbal. Étant donné que les relations conjugales dans la conduite coutumière doivent être

publiquement empreintes de distance, de soumission et d'humilité, il est inapproprié de manifester socialement des sentiments vifs (affection ou colère)<sup>89</sup>:

*« Avant se tenir la main en public, c'était même tabou (rires). Maintenant, je peux dire que ça a un peu évolué. Chez les couples modernes, ce n'est plus comme avant. Ils peuvent sortir ensemble. Les parents sont au courant. Tant qu'ils font attention, ça va. Mais il y a aussi les couples traditionnels, comme avant. Il y a les deux. »* (Elizabeth, 23 ans, A20)

En ce sens, plusieurs comportements non-verbaux permettent de signifier une attente, un désir, mais également une insatisfaction, un désaccord, voire une rupture du lien. Ces gestes peuvent être le fait de rituel, tel les bris de la jarre de la femme ou du carquois de l'homme qui symbolisent automatiquement le divorce : *« La femme ayant vu sa jarre brisée sait qu'il ne lui reste plus qu'à faire ses bagages et s'en aller. »* (entretien neveu du chef de Goundi). Il en va de même pour les outils de cuisine ou le déplacement des pierres du foyer culinaire. En déplaçant ces objets, le mari manifeste son mécontentement, et parfois même explicite la répudiation de sa femme. Seul un rituel de réparation et une offrande aux ancêtres peut venir renverser cette déclaration.

Outre, ces pratiques formellement codifiées, certaines actions quotidiennes se chargeront symboliquement et exprimeront les dissentiments. Ainsi ignorer une main tendue, boudier des salutations, esquiver des appels, payer sans négocier<sup>90</sup>, ou s'éclipser sans avertir sont tous des

---

<sup>89</sup> En ville, cette prescription est nuancée par l'influence de nouvelles représentations de la conjugalité rapportées par les médias, notamment les romans-savons brésiliens et indiens très populaires à Koudougou. Néanmoins, il est encore très rare de voir de jeunes couples faire des activités sociales ensemble. Cette attitude est d'ailleurs dénoncée par ceux qui valorisent la monogamie et la fidélité puisqu'ils considèrent que ces comportements contribuent à la tentation et au bris de confiance.

<sup>90</sup> Les relations commerciales participent à la construction des solidarités communautaires et en ce sens, elles sont une part importante de la vie sociale des femmes. Ainsi en visite au village, j'accompagnais S. et M. et leurs enfants au marché. J'y ai réalisé à quel point le marché est un espace de rencontres où se magnifie le jeu des relations sociales. *« On y échange des nouvelles et on s'informe sur les récents commérages. Évidemment, on achète, mais devant les différentes nattes offrant tous les mêmes produits, j'observe S. se diriger précisément vers une vendeuse dont la natte est pourtant identique à celle de ses voisines, échanger quelques mots et puis payer ses produits.*

comportements dérogeant aux conventions sociales. Ils performant la négation de la relation sociale. Le refus de la commensalité est sans doute l'un des exemples les plus probants. Ainsi, dans certains cas, même lorsque la pression sociale a induit une réconciliation, les membres de la cour peuvent démontrer leur résistance en se désolidarisant. Ainsi à la suite d'une grossesse précoce, la communauté a obligé le patriarce à réintégrer sa fille dans sa concession. Or, à l'interne, la discorde perdurait silencieusement : « *Et là, quand je suis rentrée à la maison, même ses belles-filles, elles préparaient, elles ne me donnaient pas à manger. Même à mon enfant, elles ne donnaient pas à manger. Je souffrais comme cela avec ma maman. À tout moment.* » (Awa, 24 ans, A09). Il aurait été inconvenant socialement de ne pas se soumettre aux demandes de la parentèle, mais par leurs comportements, les membres ont signifié leur désaccord.

L'exemple suivant expose la manière dont ce refus de la commensalité s'inscrit dans les pratiques de la belle-famille pour signifier son mécontentement sans pour autant soulever l'ire populaire. On revient à Jeanne, qui raconte un palabre avec ses belles-sœurs. Pour des raisons de santé, elle ne s'était pas présentée aux funérailles de sa belle-mère. Cependant, elle n'avait pas informé ses proches qu'elle devait se rendre au centre de santé pour recevoir des soins et l'une de ses belles-sœurs a été insultée de son absence, sans pour autant l'informer directement. Jeanne raconte la manière dont elle comprit l'existence d'une discorde.

*« Elle avait une dent contre moi. Elle me salut à peine. Avant on se faisait des accolades. Mais maintenant, elle me touche à peine les doigts. C'est moi qui attrape sa main. Même l'eau quand je lui servais de l'eau à boire, elle disait non, j'ai déjà bu. Quand je cuisine, elle dit que non, j'ai bien mangé avant de venir. Et elle va repartir comme ça sans manger. »* (Jeanne, 42 ans, A08)

---

*J'avais déjà noté le phénomène avec I. à Koudougou. Elle m'avait alors expliqué l'importance de se fidéliser avec une vendeuse, ce qui permet souvent de gagner sur le prix ou sur la quantité. Ainsi chaque vendeuse a ses clients, qui généralement reviennent toujours la voir à moins que la relation ne se brise. M. nouvelle dans ce marché, est donc en train de se créer des relations de solidarité et c'est la nature des produits et leur qualité qui l'attire d'abord. Si elle demeurait quelque temps là-bas, elle gagnerait rapidement un réseau social, qui s'il me semble au premier regard aléatoire, est en fait parfaitement logique dans leur conception. »* (Extrait du jour de bord, avril 2012)

Ainsi même sans énoncer officiellement le conflit, de par ces conduites, on nie le lien social. On exprime de la sorte que des tensions enveniment la relation sans pour autant verbaliser ouvertement la source de l'antagonisme. Cette stratégie permet évidemment de se soustraire à un jugement public, si le litige s'avérait à être exposé, mais protège également les protagonistes en cas de mécompréhension ou d'accusations mensongères. Dans ces circonstances, soit l'on accepte la rupture du lien, avec les conséquences sociales que cela implique (commérages, bris de solidarité, perte de réseau, exclusion, etc.), soit l'on règle discrètement la mésentente. Dans l'exemple précédent, Jeanne opta pour la résolution, c'est-à-dire une discussion pour rétablir les faits et ainsi faire cesser les comportements de négation relationnelle.

En résumé, ces exemples de comportements en apparence anodins, dissimulent en fait des signaux d'alerte de conflits potentiels. Ils ouvrent la voie vers un règlement discret et par conséquent évite l'aggravation des différends, dans un contexte où la proximité communautaire, les conditions économiques difficiles et les structures de pouvoir favorisent les frictions.

## **Les conflits normativement prévus**

En continuité avec les travaux de recherche sur les processus dans les conflits ceux-ci ne doivent pas être conceptualisés comme le résultat d'une pathologie ou d'une dysfonction de l'ordre social (Balandier 2006; Roberts 2013). Au contraire, les conflits sont partie intégrante de la vie quotidienne et dans une certaine mesure, leur existence permet de réaffirmer les normes et les représentations nécessaires au bon fonctionnement de la société (Comaroff et Roberts 1981). S'ils peuvent être le résultat d'un écart par rapport aux comportements attendus, ils sont également le produit des contradictions ontologiques des structures organisationnelles, tel que les antagonismes existant entre les générations ou entre les genres. Ainsi donc : « *Some forms of conflict are simply inherent in, and rendered inevitable by, the beliefs which members of a society hold as to the nature of the universes and the causes underlying illness, death and material misfortune.* » (Roberts 2013: 39). C'est le cas pour la première typologie de conflits, c'est-à-dire qu'il existe des tensions potentiellement inévitables – qui surgissent du fait même

de la structure – et l’organisation sociale les encadrent et déterminent des mécanismes d’évitement ou de résolution advenant leur apparition. Les acteurs sociaux sont donc amenés à mobiliser le répertoire normatif afin de perpétuer ou de modifier le lien problématisé (Bertho 2012; Comaroff et Roberts 1981). Afin d’explicitier son fonctionnement, trois exemples récurrents de conflits seront présentés, soit les tensions liés à la grande famille, aux situations économiques et à l’adultère<sup>91</sup>.

## **La grande famille**

Le patrilignage, référé communément comme la grande famille, est un espace social dynamique et paradoxal où s’inscrit le caractère complexe des relations genrées et générationnelles (Bertho 2012; Imam, et al. 2004). A la fois milieu de vie (ou de survie), réseau de solidarité, espace de compétition individuelle et ancrage de la gérontocratie, la grande famille abrite un univers social pluriel et évolutif. On y retrouve à titre d’exemple une collaboration agricole et foncière et un soutien à l’égard des imprévus économiques. En outre, en cas de dissension extérieure, le groupe s’unira afin de protéger l’un de leur membre. En parallèle, l’enchèvement hiérarchique, la virilocalité, la migration circulaire<sup>92</sup> de même que la polygynie favorisent les rivalités statutaires et sont souvent source d’animosité.

La grande famille s’observe de nos jours plus généralement sous la forme du regroupement segmentaire (yiri), soit de trois à cinq concessions de frères réels ou classificatoires rassemblées sous l’autorité d’un patriarche. Dans la structure coutumière,

---

<sup>91</sup> Ces exemples ne sont pas exhaustifs et les sources de conflits sont multiples. Il a été démontré que les rapports générationnels et les rapports de genres sont porteurs d’inégalités intrinsèques et qu’en ce sens, ils entraînent nombre d’altercations. Ces aspects seront traités en filigrane des exemples principaux.

<sup>92</sup> Il existe une institutionnalisation de la migration de travail, où les jeunes quittent vers les plantations ivoiriennes. Le phénomène modifie les rapports gérontocratiques, notamment en raison de l’accaparement de la richesse par un ensemble d’individus et leur refus à leur retour de se plier aux prescriptions coutumières.

chaque épouse avait sa case qu'elle partageait avec ses enfants; il y avait également une case pour chaque homme, une case pour les jeunes cadets ainsi qu'un grenier commun. Cette femme raconte:

*« Mon papa avait quatre femmes et dans la famille chez elle, mais je ne me souviens pas de combien chaque femme avait d'enfant mais ma maman avait cinq enfants. Nous étions une grande cour où toutes les épouses y vivaient. [...] La grande famille vivait proche, dans la même cour [référence au yiri]. Donc les décisions étaient toujours prises en commun. »* (Joséphine, 23 ans, A12, traduit du mooré)

Cet agencement s'assouplit aujourd'hui et les membres d'un même patrilignage ne partageront plus nécessairement une organisation résidentielle unique. Ils essayeront toutefois de s'installer dans les mêmes quartiers, voire à proximité, s'il y a une disponibilité de parcelles. C'est le cas de famille G. dans le quartier de Dapoya :

- *« La grande famille elle habite à proximité ?*
- *C'est juste ici derrière. Il y a des G. Avec la crise en Côte d'Ivoire, ils sont revenus. De l'autre côté, ce sont aussi des G. C'est la famille du grand frère de mon papa. Lui aussi, il est là-bas avec ses enfants. [...] Dans le secteur, nous sommes cinq cours de G. Donc nous sommes une centaine. On a pratiquement bouclé le secteur... rires »* (Paul, 27 ans, A16)

Ce type d'organisation unifiée crée un réseau de solidarité qui est activé en cas de besoin. Ainsi, cet étudiant racontait que du fait de la proximité, quand il y a un problème, on part tous voir le grand frère, soit ici le patriarche, afin de s'en remettre à sa sagesse. De même qu'aucune décision importante ne sera prise sans consultation fraternelle et en ce sens, l'aîné s'arrête saluer tous les soirs son frère cadet pour s'en quérir des nouvelles de la journée. Le regroupement segmentaire est ainsi toujours l'unité de référence décisionnelle, le lieu où s'ancre les activités économiques et le milieu d'intégration sociale (Vinel 2005). Contrairement à ce dernier, le lignage (*buudu*) – ensemble des agnats qui se reconnaissent tous d'un même ancêtre fondateur<sup>93</sup>, incluant la

---

<sup>93</sup> « ... pour chaque individu, il existe une ligne centrale qui, avec ses ramifications récentes (à partir de l'aïeul ou du bisaïeul), forme le *buudu* qui est le cadre de sa vie ; à côté de cette ligne centrale, il existe des lignes collatérales

présence lointaine des ancêtres morts (Badini 1994) – a aujourd’hui une valeur plus symbolique et n’est dorénavant mobilisé que dans certaines circonstances<sup>94</sup>.

## Les conflits avec la belle-famille

Si cette organisation présente des avantages, elle induit également des tensions entre ses membres, particulièrement pour les femmes. Leur intégration résulte de l’alliance matrimoniale et les épouses subissent la pression du patrilignage, notamment de leurs belles-sœurs, de leurs coépouses<sup>95</sup> et particulièrement de leur belle-mère. Cette jeune fille vit dans un petit regroupement segmentaire avec sa mère, ses deux frères, leurs épouses et ses six neveux. Elle raconte :

- *« Ce n’est pas souvent facile. Il y a d’autres qui ne veulent pas rester dans la famille, avec la belle-mère. Elles veulent maintenant être avec leur mari seulement. Mais comme les frères ont construit ici, elles [ses belles-sœurs] sont restées. Mais souvent il y a des tensions.*
- *Des tensions pour ?*
- *Pour les tâches, pour les décisions. Ma maman avait l’habitude de prendre les décisions. Souvent elle n’a pas envie de parler, mais je lui dis il faut que tu parles un peu, un peu. »* (Élizabeth, 23 ans, A20)

---

*anciennes qui ont leur propre bud’kasma (doyen) et dont l’existence n’est guère connue que des anciens, intéressés par ces questions ; ces branches sont composées de sambisi (frère) au sens large. »* (Pageard 1969: 62)

<sup>94</sup> En ville, les lignages ne sont convoqués qu’à certaines occasions telles que les funérailles, les mariages ou les conflits fonciers d’envergure. Il a une profonde valeur symbolique, puisqu’en outre d’être l’unité exogamique, il est le référent d’appartenance qui sert de support à la cohésion sociale dans lequel s’inscrit la mémoire du groupe. Il n’est cependant plus l’unité résidentielle comme c’est le cas au village. En général, il n’y a qu’un lignage principal par village tel que c’est le cas de Villy à 5 km de Koudougou associé aux Kiemdé ou les Yameogo de Dapoya qui ont fondé le quartier Tampourin à Godin.

<sup>95</sup>Étant donné la complexité du phénomène de la polygynie, les conflits qui en découlent seront abordés dans une section ultérieure.

Sa fille tempore donc sa mère afin d'éviter l'escalade des conflits, mais il est courant que la relation entre la belle-fille et sa belle-mère soit acrimonieuse. Dans la coutume, la nouvelle épouse (*pugpaala*) s'intègre à l'unité maritale sous la gouverne de la matriarche où elle est entièrement à son service. Ainsi par exemple bien qu'elle remplace celle-ci dans ses tâches domestiques (puiser l'eau, préparation des repas, tâches agricoles), elle n'a, avant la naissance de son premier enfant, ni case ni place sur la meule collective (Gruénais 1985). Si à Koudougou l'intégration est plus douce et que la nouvelle épouse est plus indépendante, en particulier si elle est éduquée et si elle pourvoit financièrement à l'entretien du ménage, la nouvelle épouse est toujours conceptualisée comme une rivale et une étrangère. Dans ce contexte, il n'est guère surprenant qu'elle subisse les remontrances, voire même les accusations de la part de sa belle-famille. On entend ainsi que :

*« La présence de la grande famille dans l'entourage du couple crée une certaine jalousie entre la belle mère et sa belle-fille. Du fait que la prise en charge de la maman change, son fils qui s'occupait bien de sa famille, ne peut plus assumer les mêmes charges. La belle-mère en veut à sa fille car elle pense qu'elle prend tout ou qu'elle empêche son fils de continuer à la soutenir comme avant le mariage. »* (Laurent, 26 ans, A24)

Ou encore :

*« Les belles-mères, c'est un peu difficile de cohabiter avec elles. Elles pensent que tu t'es accaparée son fils. Elles se disent : Pourtant j'ai souffert pour élever mon enfant, maintenant qu'il est bien, tu viens le prendre. »* (Honorine, 41 ans, A06)

Cette conception de la relation antagonisme de belle-mère/belle-fille est largement répandue et ce sens, les conflits ne surprennent guère, ils sont au contraire attendus. Certains conflits atteignent de haut niveau de virulence et peuvent contribuer à l'éclatement du ménage, notamment lorsqu'il y a de continuelles d'insultes, des accusations de vols, de sorcellerie ou d'empoisonnement. Le cas suivant met de l'avant la relation antagonique entre Adéline et sa belle-mère :

*« Si je suis venue dans cette famille et ne veut rien de mal à quelqu'un et que ma belle-mère passe tout son temps à porter de fausses accusations sur moi, je la laisse avec le bon Dieu. Toutes ces injures sur moi retomberont un jour sur ses filles et s'il plait à Dieu, elles seront traitées plus gravement que moi. Ma belle-mère ne veut pas entendre*



*parler de moi, tout ce qu'elle raconte me parvient avec ses filles. E. avait raison de partir car elle n'avait pas le soutien de qui ce soit dans cette famille. » (Adéline, 52 ans, A05.)*

A la suite d'une nouvelle querelle à propos d'un de ses neveux, le conflit dégénère davantage :

*« La vieille de mon mari est venue m'insulter. Découragée, j'ai quitté le domicile conjugal à l'absence de mon mari vers minuit. Je suis allée chez mon oncle. Le lendemain nuit, j'ai réintégré mon foyer. Deux jours après j'ai envoyé à manger à la grande famille et ils m'ont retourné le repas. Quelques jours après l'oncle m'a amené chez les vieux de mon mari pour que je présente des excuses. » (Adéline, 52 ans, A05)*

Dans cet exemple, la relation s'envenime au point où l'épouse envisage le divorce. Ce n'est qu'à ce moment et, à la suite d'intervention de tiers, que le mari consent d'une part à modifier son comportement, et de l'autre, qu'il avertit sa mère que si elle ne change pas, elle portera la responsabilité du départ de son épouse.

Ce refus de commensalité signifie que la dispute a atteint l'ensemble du regroupement segmentaire et dans ces circonstances, le patrilignage de l'épouse est dans l'obligation d'intervenir. Ceci dit, on note la manière dont l'épouse est perçue comme une remplaçante et par conséquent une potentielle rivale dans l'environnement du patrilignage. Chaque comportement est scruté et surveillé afin qu'elle corresponde aux valeurs de la féminité de la société mossi. De sorte que *« la femme a beau faire une petite remarque, le monsieur va penser que voilà, elle n'aime pas les parents. Et ça fait objet de bagarre dans la famille. »* (Honorine, 41 ans, A06) En d'autres termes, il y a une méfiance à l'égard de la femme, et ce en dépit de la reconnaissance universelle de la nécessité de sa présence. Dans les mariages arrangés, on suspecte toujours une fuite potentielle qui remettrait en jeu l'alliance. Dans le mariage par consentement mutuel, on craint que l'épouse détourne son mari de ses devoirs lignagers, et ce davantage de nos jours, avec l'accroissement des unions dites modernes.

## L'incidence des commérages dans les conflits conjugaux/familiaux

En outre, nombre de conflits résultent des jalousies internes et on craint particulièrement les commérages, véritables catalyseurs des tensions sociales. Dans une société fondée sur l'oralité, le potinage et les qu'en-dira-t-on participent en effet à la dynamique relationnelle. Si d'une part, ils sont essentiels à la transmission des nouvelles et aux appels de solidarité dans les cas des funérailles ou des mariages, leur pendant négatif empoisonne également le quotidien. Dans le discours, le commérage représente un fléau dont tous affirment être la victime.

*« Dès que tu sors de ta cour, ils vont commencer à te critiquer. Ils n'ont rien à faire, voilà. [...] Toujours à discuter, à commenter. Moi je pense que c'est une sorte de jalousie. On n'a pas besoin de voir l'autre briller. Dans tous les cas, on n'est pas content de ce qu'il est. Alors on va se mettre à raconter des choses inimaginables sur la personne. Et ça ce n'est pas bien. »* (Honorine, 41 ans, A06)

Si tous certifient juger sévèrement ces médisances, peu admettent réellement contribuer à leur dispersion. Il se crée dès lors un climat de méfiance à l'égard de ses parents et de ses voisins.

*« Il y a des gens qui sont là, qui ne veulent pas te voir, mais qui sont là chaque fois pour te décrire les problèmes. Et si l'un n'est pas vigilant ou en tout cas, les rumeurs, les ont dit, c'est ça qui gâte les foyers. Et si tu n'as pas un bon confident ou une bonne confidente, c'est la personne à qui tu as expliqué ton problème qui va te créer des problèmes. »* (Alice, 36 ans, A07)

Les commentaires, surtout à l'égard des jeunes filles, les incitent à surveiller leurs sorties et leur fréquentations. Adéline raconte comment les suspicions communautaires ont nui à sa relation avec son futur mari :

*« Comme j'ai vu que c'était un peu sérieux, je lui ai fait une lettre. Il ne faudrait pas faire parce que nous sommes presque des frères. On n'a fait notre enfance ensemble. Tu as vu j'étais à l'aspiranat [établissement scolaire pour devenir religieuse]. On va dire que voilà, ... parce que les gens ne vont pas chercher pourquoi tu as quitté. La seule chose qu'ils vont voir, c'est peut-être que tu as couru après les garçons. Voilà pourquoi l'aspiranat m'a renvoyé. Moi je préfère aller avec un autre garçon que de rester avec toi. Sinon, autrement on va dire, voilà c'est à cause de toi que j'ai quitté. »* (Adéline, 52 ans, A05)

Les commérages entachent l'honneur familial et induisent des discordes pouvant entraîner l'exclusion sociale si les faits se vérifient notamment avec les grossesses précoces :

*« Quand elle a eu son enfant, quand elle est tombée enceinte du gars, en ce moment le gars habitait aussi chez quelqu'un, il travaillait pour cette personne. Et elle a fait comprendre à ce gars, qu'elle était enceinte. Et à 6 mois de grossesse, elle ne pouvait pas cacher la grossesse à sa famille. Donc le gars lui a dit que si son patron savait qu'elle était enceinte de lui, son patron allait lui faire perdre son travail. Donc il a fui allé à Bobo et de là-bas, il lui envoyé des sous jusqu'à ce qu'Elle accouche. Mais la famille ne voulait pas qu'elle reste avec l'enfant. Donc elle on lui a dit de rejoindre le gars à Bobo. Elle lui a envoyé une lettre pour lui dire qu'elle allait venir. ET le monsieur lui a fait comprendre elle ne peut pas venir. Elle ne pourra pas. Que si jamais elle arrivait là-bas, le même jour elle allait repartir. Et donc toujours elle est restée en famille et sa famille à elle, lui mettait toujours la pression. Elle a donc quitté la famille pour aller chez son oncle et elle vivait là jusqu'à ce que l'enfant marche. Et après un certain temps, le gars a coupé. Il n'envoyait plus rien, même pas des habits ou de l'argent. » (Bibita, 36 ans, traduit du mooré, A14)*

Dans cet exemple, la crainte des représailles et des médisances a donc amené le père a abandonné ses prérogatives paternelles et la jeune fille s'est retrouvé dans une situation hautement précaire étant donné l'absence de soutien de ses parents. Seul un remariage a pu la sauver de l'opprobre public.

Enfin, les commérages, qu'ils viennent de la parentèle ou du voisinage, s'immiscent dans la vie conjugale et entravent la bonne entente. Ainsi une aînée raconte :

*« Les commérages sont présents dans la vie des couples. Parce qu'il y a ces femmes qui sortent raconter leur vie privée à leurs copines. Et ensuite elles aussi vont aller raconter du quoi quoi quoi. Du bouche à l'oreille. Et là, finalement le mari va entendre. Et le mari va demander qui à dit ceci, cela. Et là la bagarre éclate. En plus, il y a aussi des histoires inventées, des coépouses jalouses. Et c'est aussi présent parce que les gens entre eux, ils sont jaloux. Les femmes surtout entre elles, elles sont jalouses. Si elles voient que ton foyer marche bien, elles cherchent des arguments pour pouvoir semer une discorde dans la famille. Elles n'ont rien d'autre à faire. » (Célestine, 47 ans, A22)*

Dans d'autres circonstances, les médisances des belles-sœurs écartèlent les épouses où les attentes du patrilignage sont en contradiction avec les volontés maritales.

« Mes coépouses [les épouses des frères de son mari], pour un rien, elles boulottent, elles traitent de ceci et de cela, et je préfère être au même au niveau qu'elles pour qu'il y ait l'ambiance. [...] Donc, quand on s'en va comme ça pour les cérémonies, on peut quitter le matin vers 10h et revenir 15h, et si c'est de la famille, pour revenir dans la nuit. Je vais quitter 14h pour revenir dans la nuit. Là mon mari n'aime pas ça. Je le comprends, mais je n'ai pas le choix. Mais il n'aime pas ça, je le sais. Bon... c'est entre le marteau et l'enclume. Si j'accepte et je vais et je reviens comme ça, mes coépouses là, ... une fois je l'ai essayé. Nous sommes partis à des funérailles sans les informer. Je leur ai dit : Ça ne sert rien de m'appeler puisque de toute façon, je n'aurai pas le temps de rester avec elles. Oh lalalaa... Donc j'ai essayé de lui faire comprendre à mon mari, mais il ne veut pas me comprendre. Donc j'ai dit, je préfère venir et qu'on se chamaille, plutôt qu'en public, on me rejette. Ils vont croire que c'est parce que je travaille, que je fais le malin. Il y en a qui le disent. Et il y en a d'autres qui disent que telle que nous la connaissons, ce n'est pas exprès. Il y en a qui ont essayé de me défendre même si je n'étais pas là. Jusqu'à ce qu'ils réalisent qu'il y a une pression quelque part. Parce qu'il y a deux de mes coépouses une fois qui m'ont suivi venir, et elles ont vu la chamaille. Ce n'est pas facile. » (Jeanne, 42 ans, A08)

Ces exemples mettent en exégèse les défis quotidiens de la vie communautaire, où les rivalités et les solidarités s'entremêlent au sein de cette organisation sociale complexe. A cet égard Olivier de Sardan (1995) mentionne que la notion de consensus, aussi fondamentale soit-elle, n'annihile nullement les antagonismes structurels.

«[...] contradictions de type statutaire (hommes/femmes, aînés/cadets, hommes libres/anciens esclaves, autochtones/allochtones), compétitions liées aux facteurs de production (contrôle de la force de travail, maîtrise du foncier, tensions agriculteurs/éleveurs) ou aux enjeux de pouvoir (chefferie, coopérative, partis, notabilité, etc.), voire rivalités plus fluides, interpersonnelles ou mettant en jeu des réseaux formels ou informels (voisinage, parenté, amitié et camaraderie, clientélisme, factionnalisme, etc.) » (Olivier de Sardan 1995: 82)

Les Mossi, à l'instar des sociétés subsahariennes, sont des entités hiérarchisées et individualisées au sein desquelles s'inscrit paradoxalement une préséance de la communauté sur les agents sociaux. Cet agencement particulier induit par conséquent des tensions dont les cas précédents en sont l'illustration.

## Les mécanismes de neutralisation

Ceci dit, étant donné que ces conflits sont normativement attendus, il existe des mécanismes de neutralisation, notamment dans le cas des contradictions statutaires. Par exemple pour les femmes, la descendance, les connaissances médicales et la contribution à l'économie du groupe atténueront les tensions et au final, les aînées de même que les coépouses deviendront probablement des alliées dans le regroupement. Par exemple, revenons à Bibita du village de Palogho, elle décrit sa réaction en cas d'une difficulté : « *C'est sa belle-mère et son mari [comme le papa de son mari n'est plus là]. C'est la maman de son mari qui gère le problème. Elle ne fait qu'exposait que le problème mais ce n'est pas elle qui règle.* » (Bibita, 36 ans, A14, traduit de *mooré*)

De même, Juliette, qui a eu deux enfants hors mariage de deux pères différents, aurait pu subir l'opprobre de son patrilignage. Or, étant donné sa situation économique avantageuse (elle gère un petit hôtel), elle subvient financièrement aux besoins de sa grande famille, et par conséquent, ils peuvent difficilement la contester. Elle devient un pilier de sa parentèle et on a recours à son conseil pour régler des disputes comme dans cet exemple :

*« Edith, qui a 23 ans, vient consulter sa cousine Juliette, âgée de 37 ans, à propos de ses problèmes conjugaux. Son mari qui la maltraite vient de casser intentionnellement le canari, ce qui signifie une répudiation immédiate. Il faut l'intervention de la grande famille et des anciens, mais le mari refuse toujours la réintégration. Selon Juliette, le mari ne traitait pas bien Edith qui était déjà venu se plaindre qu'il ne lui donnait pas à manger et ce même si elle allaitait son premier enfant. Elle ne pouvait satisfaire à ses besoins seuls. Juliette lui a offert du travail (lessive et nettoyage) pour l'aider un peu et elle lui a proposé de payer pour la contraception le temps que les choses se calment un peu. Même si la grande famille a accusé Juliette de vouloir « empêcher les naissances », ils ne sont pas opposés à son soutien lors des négociations. » (extrait du journal de bord, 9 novembre 2011)*

Le statut social de Juliette accroît son ascendance dans le patrilignage et contrecarre les atteintes potentiellement discriminatoires à son égard. Elle a acquis une position équivalente à celle de tante paternelle, malgré le fait qu'elle ne soit que dans la trentaine. Dans la coutume

subsaharienne, la tante paternelle occupe une fonction importante. Chez les Wolof du Sénégal par exemple, elle participe activement aux cérémonies familiales où elle représente le lignage patrilinéaire (Piraux 2006). Chez les Mossi, la tante paternelle (*pugdba*) a une représentation similaire dans l'ordre gérontocratique.

*« En somme, si une femme en tant que paga (épouse), reste une étrangère longtemps située au bas de la hiérarchie dans le lignage de son mari, elle se voit, en tant que sœur et tante paternelle (pugdba), accorder un crédit tout différent. Les membres de son patrilignage et leurs épouses lui doivent le respect et sont tenus de s'adresser à elle avec déférence : « La tante c'est comme un père sauf que c'est une femme », relève Doris Bonnet, associant ainsi la sœur à un personnage masculin par son pouvoir. » (Laurent 2013:77)*

La tante paternelle est donc autorisée à s'immiscer dans les médiations et les négociations du regroupement. Si on se soumet à son autorité, elle également une alliée pour les cadets et les cadettes. Elle accueille chez son mari les épouses inexpérimentées de ses jeunes frères. D'ailleurs, elle fait de même pour ses jeunes frères qui pourront se voir prêter des terres. Elle héberge des jeunes filles enceintes ou des épouses en fuite de leur mari dont elle négociera ou elle bénira une prochaine alliance.

*« À ma maman, je sais qu'on lui a confié la petite sœur à O. On lui a dit, voilà, c'est ta nièce, tu peux lui trouver un mari dans la famille de ton mari. C'est ton libre choix. Ma maman a dit, ah de nos jours c'est difficile de donner en mariage parce qu'elle peut trouver son compte, comme elle peut ne pas trouver son compte. Moi je la laisse. Si un jour elle trouve son homme adéquat, idéal, elle n'a qu'à venir me présenter son homme et moi, je vais seulement bénir. Et ça s'est passé ainsi. » (Honorine, 41 ans, A06)*

Elle peut également réclamer un enfant de l'un de ses frères pour l'aider dans ses travaux domestiques. Juliette en raison de son succès économique a donc accéder à cette fonction sociale enviable, qui normalement ne s'acquière qu'après de nombreuses années de mariage et une importante descendance.

## La grande famille et les concessions urbaines

En terminant, il est nécessaire d'aborder les concessions individualisées, soit lorsque les patrilignages ne sont pas regroupés, l'une des structures les plus communes en ville. Bien qu'elle ne fût pas atypique dans la coutume, l'urbanisation génère une augmentation de sa présence en zone koudougoulaise. Cette récurrence s'explique par la mobilité urbaine et l'exode rural, la scolarisation et les modifications dans la composition des ménages. Dans ces circonstances, la grande famille demeure une institution essentielle, mais en raison de la distance avec le patrilignage<sup>96</sup>, son influence en est diminuée. En effet, l'accessibilité des produits et des services, de même que l'éloignement du travail agricole, modifie la relation avec le reste de la phratrie. On constate parfois une rupture avec le lignage, une moindre soumission à l'autorité gérontocratique, des changements de statut social en raison d'une situation économique en théorie plus favorable et avec le temps une diminution du sentiment d'obligation à l'égard de ceux restés au village.

*« Mon village n'est pas à côté. C'est sur la route d'Ouahigouya. Le grand frère de mon père ne pourrait pas arriver pour prendre une décision. Il n'est même jamais venu ici. Parfois, c'est la petite maman, la sœur de maman qui aime venir ici, ou des cousins, mais on est automne. Ils ne décident pas » (Léonie, 20 ans, A17)*

Dans ce contexte, le rapport hiérarchique entre le regroupement segmentaire et la concession tend à s'inverser, puisque ces premiers deviennent dépendants du ménage urbain, notamment pour pourvoir à certaines dépenses, telles que les frais de scolarité ou les factures sanitaires. Ils accueillent également souvent des neveux ou nièces qui viennent poursuivre leurs études à Koudougou. *« Le jour où j'aurai les moyens, je vais prendre des gens de ma grande famille. Du moment qu'ils sont dans le besoin, je trouve qu'il n'y a pas de problème. Ça serait même un plaisir. Je ne veux pas tout abandonner du modèle de la famille traditionnelle. » (Raissa, 22*

---

<sup>96</sup> Les citadins réfèrent souvent à la grande famille en parlant du village. Le village représente cet univers de la coutume dans les représentations et même si on s'en dissocie parfois, on conserve un attachement profond. C'est le point des origines et c'est la mémoire des groupes.

ans, A18). La concession gagne donc en pouvoir et est à même de refuser l'ingérence décisionnelle des aînés au village puisqu'ils contribuent financièrement et socialement en dépit de leur éloignement physique.

Cela ne signifie pas qu'il n'y a pas parfois des tensions entre les concessions et les patrilignages. Il arrive en effet que les questions foncières, d'héritage ou encore, comme dans les exemples suivants, de mariages arrangés provoquent des antagonismes. Dans ce premier extrait, Jeanne raconte que lorsqu'elle était enfant, sa maman est tombée gravement malade et le patrilignage au village a envoyé une nièce pour les aider avec les tâches domestiques.

*« Il y avait une fille qui était venue à la maison nous aider. La fille du grand frère de mon papa. Elle n'est pas restée très longtemps puisqu'elle était destinée. Et comme elle était venue à Koudougou, les gens du village ont dit « Ah, vous avez laissé votre fille aller à Koudougou, on va l'inscrire à la catéchèse. On va lui ouvrir ses yeux. Elle ne va pas vouloir de son mari. » Les maris se sont levés et mon père s'est fâché un peu contre sa famille au village. [...]. Il disait qu'on doit laisser la personne faire son choix parce que c'est pour toute la vie. On ne doit pas s'impliquer entre ce que deux personnes doivent faire de leur vie. Quand ils décident ensemble, c'est encore mieux. » (Jeanne, 42 ans, A08)*

Ou dans ce second cas, Alice me raconte comment son père a dû se plier temporairement à la volonté des anciens.

*« Nous habitons à Sabou, une petite ville. La grande famille habitait à 5km de leur cour. Mon papa était le cadet. Les décisions se limitaient à notre famille seulement. Il ne décidait pas avec ma mère, du moins c'est lui qui avait le dernier mot. Là-bas au village, il y avait les vieux et ses frères suivaient les décisions des vieux. Ils avaient une grande influence. Oui, oui, s'il y avait des grands événements... En fait comme mon père était catholique et qu'au village là-bas, c'était des animistes, mon père n'avait presque pas son mot à dire sur les affaires du village. Il n'était pas consulté. [...] Un jour, ils ont essayé de donner une femme à son père. Ça a énormément compliqué leur situation familiale. Je ne sais pas si c'était par contrainte, mais il a dû prendre la femme. Il n'était pas en position de refuser sans quoi l'honneur de la famille aurait été bafoué. Ma mère l'ignorait. La femme était au village. Comme ce sont les vieux qui voulaient qu'il prenne une seconde épouse, elle vivait là-bas. Comme nous sommes catholiques, mon père ne pouvait amener la femme chez nous. Ils ont eu un enfant ensemble et puis, ils se sont séparés. Contrairement à la coutume, l'enfant n'est pas revenu au père. La seconde épouse l'a amené avec elle. Ma mère n'était pas contente de cette situation qui s'est passée dans son dos. Cependant les vieux n'ont pas essayé de me donner moi ou ma*



*sœur en mariage. Si mon père ne pouvait pas refuser une seconde épouse, il s'est élevé contre la possibilité de donner ses filles. » (Alice, 36 ans, A07)*

Ces deux exemples explicitent parfaitement les défis qui peuvent exister entre les unités urbaines individualisées et les agnats au village, particulièrement lorsqu'ils ont des visions opposées sur la liberté de choix. Les concessions sont autonomes et les chefs de famille assument seuls la gestion quotidienne même si les aînés exercent toujours une ascendance sur les alliances comme c'est le cas précédemment. Leur connaissance des coutumes et des rituels les autorisent à arranger une union matrimoniale et si, les chefs de concession peuvent s'opposer au don de leurs filles, la distance ne leur permet pas d'intervenir dans les décisions patrilignagères concernant les autres membres féminins. Bref, s'il semble que les contributions financières favorisent l'autonomisation des concessions urbaines, en matière matrimoniale, l'autorité des chefs de famille apparaît plus limitée. Ils sont souvent contraints de se soumettre à la volonté du regroupement segmentaire.

## **Les conflits économiques**

*« J'aimerais apprendre un travail afin d'occuper mes mains. Comme ça quand j'aurai un mari, je pourrai m'occuper de la famille avec mon travail. J'aimerais apprendre la couture ou la coiffure. Je souhaiterais beaucoup faire de la coiffure pour avoir mon propre petit commerce. On pourrait dire une indépendance financière. Mais pour l'instant je ne peux pas. Ici je n'apprends rien. Je ne fais que la cuisine. » (Estelle, 18 ans, traduit du mooré A03)*

L'insécurité financière est malheureusement la norme au Burkina et tous les jours j'entendais des telles appréhensions sur l'avenir. En vivant à Koudougou, la pauvreté n'est plus cette image lointaine, mais une réalité ressentie au quotidien. C'est au-delà de cette perspective stéréotypée véhiculée par nos médias. Évidemment, il y a ces enfants qui mangent peu ou pas, ces jeunes privés d'éducation faute de ressources ou ces femmes au bord des routes, un enfant au dos, un autre à ses côtés, vendant pour 25 francs CFA des beignets de sésame sous le soleil brûlant. Il est vrai également que la terre est aride et que chacun prie pour des pluies clémentes.

Partout, l'on voit ces commerçants, formels et informels, dès l'aube qui « grouillent » pour subvenir aux besoins des leurs.

Ces images sont le juste reflet du spectacle journalier de la ville de Koudougou. Toutefois, la profondeur de l'insécurité de ses habitants, je la mesure, d'une part, dans cette crainte constante du lendemain, et de l'autre, dans l'absence de choix. Ainsi, même pour les classes moyennes ou aisées, on redoute l'aléa qui viendra rompre le fragile équilibre : un accident, une grossesse, la maladie, la sécheresse, la mort.

*« Ca va pas franchement. Mon papa est malade. Il fait des rechutes et on dépense beaucoup pour ses soins. La petite boutique qu'il avait créée en ville est en cours de faillite, car l'employé a contracté une dette de 600 000 FCFA sans informer le papa. Les ventes n'arrivent pas à rembourser et on ne sait pas comment faire. On ne peut plus continuer. »* (Journal de bord, discussion retranscrite avec Pierre, mars 2012)

Chaque événement est par conséquent une menace à l'économie des concessions. Et aujourd'hui, les réseaux de solidarité sont saturés par la pauvreté chronique. La parentèle dépend souvent de quelques individus pour pourvoir aux denrées essentielles ou pour assumer les frais de scolarité et les frais médicaux. Alors, lorsque ceux-ci sont à leur tour frappés par un malheur, c'est tout le réseau qui est ébranlé. Le système de solidarité coutumière en pâtit et le soutien économique s'amenuise.

La pauvreté koudougoulaise s'exprime de surcroît par l'absence de choix. Souvent, on ne choisit pas sa nourriture, ses vêtements ou son logement. Il en va de même pour des pans importants de sa vie, tel que sa scolarisation, son emploi, sa ville, son mariage voire même son divorce. Ce n'est pas tant l'existence d'une volonté outrepassant la leur qui détermine cette impossibilité de choisir, mais le peu d'alternatives viables. Ainsi, par exemple, une femme victime de violence conjugale demeurera avec son époux parce que son lignage ne peut la

recueillir, elle et ses enfants et que l'Action Sociale n'a pas les ressources pour les héberger<sup>97</sup>. De même, plusieurs jeunes filles subissent un mariage forcé, dans la mesure où s'opposer n'est pas une véritable option. Par exemple, Eugénie, à 15 ans, a marché 27km de son village natale pour arriver à Koudougou afin de fuir un mariage imposé par son grand-oncle :

*« J'ai quitté tôt le matin, mais je n'ai rien apporté. Que comme je fuyais, si j'apportais des affaires, on allait savoir. Non, je n'ai rien amené. Puisqu'en venant, si j'apporte des affaires, on sait que je pars pour telle chose. Mais si je sors comme ça, on dirait que je pars pour chercher quelque chose. Et maintenant personne ne sait où tu pars et pourtant, tu sais l'intention où tu vas. Et c'est comme ça que je me suis sauvé. »* (Eugénie, 21 ans, A02, traduit du mooré)

Peu de jeunes filles osent s'aventurer sur cette avenue. Face à l'autorité gérontocratique, trop souvent soit l'on se soumet, soit l'on fuit. Or, la fuite implique une rupture familiale et par conséquent une rupture économique. *« Les jeunes filles qui ont résisté les paroles de la famille et choisi leur mari, si ce n'est pas le jour après le décès du vieux, elles ne peuvent pas rentrer chez eux. »* (Awa, 24 ans, A09) En prenant cette décision, ces femmes sont contraintes d'abandonner leurs univers social au péril de leur vie, puisque tel que Maurice Godelier l'affirmait dans l'Énigme du don, *« Sans argent, sans ressources, pas d'existence sociale ni même, à la limite, pas d'existence tout court, matérielle, physique. »* (Godelier 1996: 5). Dès lors, on comprend mieux les effets pervers de la pauvreté au quotidien, quand vos choix n'en sont pas véritablement.

C'est dans cet environnement, où la précarisation s'accroît, que s'inscrivent les rapports économiques dans les relations familiales. Dès le début du 20<sup>ième</sup> siècle, Malinowski et Polanyi ont démontré l'enchevêtrement de l'économie, du politique et de la parenté dans les

---

<sup>97</sup> L'Action sociale de Koudougou manque cruellement de ressources financières et peine à acquérir le matériel de base nécessaire aux agents afin d'assurer les services à la population (fourniture, carburant, nourriture). Le personnel est souvent dans l'obligation d'acquiescer eux-mêmes la prise en charge des indigents (Bertho 2012 ; Kassem 2008). Lors de mon enquête, j'ai constaté ce phénomène lors du viol d'une enfant, par son maître coranique et futur époux, qui dut être hébergée pendant plusieurs semaines chez l'agente sociale en l'absence d'une structure d'accueil pour les victimes.

organisations sociales. Les organisations de parenté déterminent les rapports de production, de distribution et de circulation des biens et des personnes (Godelier 1996; Meillassoux 1992). Les alliances matrimoniales sont l'occasion de transferts économiques, notamment par les prix de la fiancée, la dot, la descendance, les biens cérémoniels et les cheptels. Le mariage dans ce cadre, crée un espace d'interdépendance sexuelle, économique et politique, et on ne peut, en ce sens, le réduire à la dichotomie intérêt et intimité (Attané 2009), soit que les liens affectifs seraient imperméables aux échanges marchands.

Historiquement, l'organisation lignagère agricole des Mossi représentait bien ce modèle anthropologique de la transversalité du champ économique, où le mode de production est un pilier gérontocratique (Beattie 1972; Meillassoux 1992). L'aridité des terres du Plateau Mossi exige un investissement d'énergie et de temps considérable et les travaux agricoles prime encore pour une forte majorité de la population sur le commerce, l'élevage et l'artisanat. Les tâches domestiques sont orientées dans cette direction.

- « *Quand je me lève le matin, s'il n'y a pas à manger, je vais sortir du mil, le sorgho comme ça, et je vais piller. Et faire le tô pour les enfants à midi, pour tout le monde quoi. Le soir c'est pratiquement pareil.*
- *Et vous n'allez jamais au champ ?*
- *Quand il pleut ça change, Quand c'est la saison pluvieuse, je pars le matin au champ et ce n'est que pour revenir le soir. C'est pour nos greniers. Par exemple cette année, comme il n'y a pas eu de bonnes récoltes comme ça, ça ne suffit même pas pour toute la famille. Mais quand ça va, quand il y a des bonnes récoltes je peux enlever un peu et vendre au marché pour les coussins. » (Balguissa, 35 ans, A13)*

Dans l'organisation mossi, tous les membres doivent contribuer à l'économie du patrilignage, et le mariage, en permettant la descendance et la diversification du réseau de solidarité, participe à cet effort. Évidemment, ce travail coopératif induit des tensions, et ce, d'autant plus que la dégradation environnementale et la paupérisation de la société exercent un stress supplémentaire sur les ménages, qu'ils soient paysans, commerçants ou salariés. Ces tensions se répercutent inévitablement sur les couples et deux circonstances litigieuses ont retenu mon attention en raison de leur récurrence, soit les conflits liés au partage économique et les problématiques surgissant de la quête d'un partenaire.

## Le partage économique

Selon les anciens, la stricte division genrée des tâches a pour fonction de maximiser ce déploiement de la force de travail, particulièrement dans le cadre d'un mode de subsistance agricole. Cette division des tâches traverse toutefois l'ensemble de la société. La conformité à ses préceptes démontre le respect à l'égard du conjoint, de sorte que le soutien économique (financier et matériel) est une condition essentielle au bon fonctionnement du couple (Attané 2007b). Ceci induit des attentes à l'égard du partenaire et la non-satisfaction de ces prescriptions suscitent de la méfiance. Or, la dégradation de l'environnement économique rend ces obligations difficile à sustenter, sans pour autant que les représentations normatives en soient modifiées.

Il y a une récurrence de ce type de conflit en lien avec la prise en charge alimentaire de la concession. La coutume stipule, on le rappelle, que le mari a la responsabilité de pourvoir à la subsistance en fournissant les céréales nécessaires aux repas quotidiens. Les épouses, de leur côté, contribuent par le biais des condiments pour la sauce tels que les épices, les légumes et le cas échéant la viande (Ouedraogo 2001). Il est de la responsabilité de l'épouse de réclamer les vivres, car le mari ne les fournit généralement qu'à la demande. L'exemple suivant expose les frictions découlant de ce décalage entre les attentes coutumières et la réalité contemporaine.

*« Par exemple actuellement, je lui ai demandé les vivres. Je te dis notre farine est presque finie. Ça ne suffit pas. Il ne reste qu'une seule préparation. Tu sais on a préparé tô, et aujourd'hui s'est fini. Et demain, on va préparer riz. Ça veut dire qu'après demain, il faut revenir encore au tô. Et il n'y a pas de farine et tu ne me donnes pas l'argent. Tu veux que je fasse quoi ? Alors que je dois aller à l'école et que le maïs, il faut que ça trempe et je dois attendre. Si je ne peux pas payer le maïs, alors ce n'est pas possible » Et il me répond : « toi aussi, tu as l'argent. Tu dois acheter. ». Donc bon, on se lance des cailloux. Lui il pense que c'est lui qui dépense le plus pour la famille, moi aussi je me dis que je dépense. Et je lui dis, si c'est comme ça, vient on va s'asseoir. On va essayer de voir quelles sont les dépenses et combien chacun doit contribuer. Mais il ne veut pas ça. Il m'a dit une fois que lui, il n'est pas fonctionnaire. S'il va au marché et que ça a vendu, il donne et que si ça n'a rien donné, il ne donne pas. Il dit qu'il ne peut pas faire une proposition comme ça, alors qu'il ne sait pas s'il va gagner ou pas. » (Jeanne, 42 ans)*

Ce cas explicite la dynamique de confrontation et d'incompréhension que suscitent les questions monétaires. Face aux contingences économiques, les représentations ont préséance et les discours des conjoints s'inscrivent dans leur perception normative qui encadre les fonctions individuelles. Ainsi, l'épouse reconnaît la nécessité de participer aux charges quotidiennes, néanmoins, elle se perçoit comme une aide complémentaire et non pas en tant que partenaire égale (Attané 2009). De son point de vue, le mari est le chef de famille, et il est de sa responsabilité de les entretenir, elle et ses enfants, en dépit que son salaire de fonctionnaire soit supérieur aux revenus de son mari commerçant. Les discussions, qui s'en sont suivies, se sont référées à contribution au ménage en fonction des normes coutumières et non pas sur la base de leurs besoins actuels.

On note en outre que le caractère séparé des budgets exacerbe les tensions. Chacun n'étant pas redevable de sa gestion financière, il y a un facteur d'inconnu sur les sommes gagnées et dépensées, ce qui entraîne fréquemment de la méfiance envers le conjoint tel que le démontre ces deux histoires.

*« Je travaille parce que je ne veux pas dépendre de quelqu'un, d'être obligée de dire oui quand je pense non. Parce que si tu ne travailles pas, chaque fois dans le couple, il y aura toujours des disputes. Chaque fois, tu es obligée de tendre la main pour demander. Alors ce n'est pas sûr. Les salaires sont bas et s'il dit qu'il n'y en a pas et tu ne comprendras pas qu'il n'y a même pas réellement. Tu te dis, toi tu vas au maquis et tu bois, mais si moi je veux de l'argent pour les condiments, il y en a pas... » (Raïssa, 22 ans, A18)*

Parfois, ces doutes prennent des proportions importantes et enveniment considérablement les relations conjugales. Le refus de contribuer du mari est vécu par l'épouse comme une manifestation de son mécontentement à l'égard de la relation. Il témoignerait du désaveu de l'union ce qui augmente les craintes d'adultère ou d'abandon.

*« Ce matin, je lui ai réclamé les frais de scolarité restant de Mahamadi. et pour moi, l'argent du repassage de ses habits. Il me répondit qu'il ne veut plus que je lui demande de l'argent les matins. Je lui ai dit alors que si c'est pour lui, il me demande de l'argent pour l'essence ou pour s'acheter des cigarettes, lui il peut le faire. [...] C'est pour mon enfant que je travaille. Je ne veux plus lui donner de l'argent pour lui, pour qu'il aille fréquenter. Hier, il est rentré à minuit. Et c'était le jour de notre 5<sup>ième</sup> anniversaire de mariage. Lui chaque fois quand il y a l'argent, il cherche à faire palabre avec moi. » (Adéline, 52 ans)*

Cette méfiance est par conséquent latente, puisque le mari circonscrit également sa contribution au ménage selon les préceptes coutumiers sans véritable égard aux circonstances économiques. Dans les faits, c'est l'épouse qui s'occupe de la gestion journalière de la maisonnée, bien que publiquement, ce soit l'homme qui incarne le pouvoir décisionnel. Aussi, une fois les charges acquittées (et ce n'est pas toujours le cas), le mari peut librement dépenser son argent, sans jugement social, en dehors de la concession, par exemple auprès d'une maîtresse ou dans les maquis comme dans les citations précédentes.

Dans l'exemple suivant, Solange que j'ai rencontrée dans un village périphérique à Koudougou, vit présentement séparé de son concubin à la suite dissidence religieuse. Elle est retournée auprès de sa parentèle avec sa fille unique de 6 ans et me raconte les difficultés de recevoir un soutien financier du père de l'enfant.

*« Des fois, si je lui dit, il faut donner l'argent, je vais payer du savon pour laver les habits de la petite. Et il dit si je sais que je ne peux pas m'occuper de l'Enfant, de lui remettre simplement. Comme toi tu sais toi que je suis élève. Je n'ai rien. Ce n'est pas parce que j'ai mes parents à côté, toi tu ne sais pas que la petite, elle mange, elle s'habille. Voilà, s'il paye quelques habits comme ça, tu vas attendre des années encore pour pouvoir envoyer encore. Si mes parents ou mes frères me donner 6000 comme ça, pour payer quelques habits et quelques vivres pour la petite, toi tu ne donnes pas à manger, tu ne l'habilles pas. Un jour, l'enfant était malade. Moi je l'ai appelé pour lui dire que l'enfant est malade. Il me dit d'envoyer la petite au dispensaire. Je lui dis que je n'ai pas l'argent pour les ordonnances. Il dit que si je n'ai pas l'argent pour les ordonnances, que de laisser. » (Solange, 24 ans, A26)*

Encore une fois, l'antagonisme est renforcé par la distance et le mystère qui planent autour des besoins quotidiens et des contributions. De surcroît, dans ce litige, le père souhaite récupérer sa fille et l'amener vivre dans son patrilignage. Il utilise les demandes de soutien de son ancienne concubine en guise de levier pour reprendre l'enfant. Dans ce contexte, le conflit se double d'une joute de pouvoir, qui contraint la mère à choisir la garde de sa fille, en dépit des pressions financières qu'elle subit. Ce type de conflits, fréquents à l'heure actuelle, vulnérabilisent davantage les femmes, particulièrement si elles sont paysannes ou ménagères.

Évidemment, certains conjoints négocient le partage des charges, et chez les jeunes couples en zone urbaine, il y a une valorisation du mariage consenti et amoureux (Attané 2007b). Chez les jeunes interrogés, garçons et filles, c'est l'entente, la communication et la considération qui sont les qualités conjugales idéales. « *Pour moi le couple idéal, il doit être harmonieux et avoir le dialogue, la symbiose, l'entente et la compréhension.* » (A24) rapporte Laurent, 26 ans. Ils recherchent, dans ce cadre, une solidarité égale qui passe, entre autres choses, par une transparence au niveau financier. Ils sont actuellement une minorité dans la représentation sociale koudougoulaise et le type d'union contractée influencera le partage des tâches au sein des concessions. Cependant, la présence de ce type de discours démontre une possible orientation des rapports matrimoniaux dans le futur. En résumé, à l'heure actuelle, l'argent a modifié les relations conjugales, du fait du décalage entre la réalité économique et les obligations normatives, sans que celles-ci ne soient encore véritablement ébranlées. L'argent est une source grandissante de discorde, et il ajoute de surcroît de nouveaux obstacles dans la recherche d'un partenaire.

## **La quête d'un partenaire conjugal**

La conjugaison des multiples formes matrimoniales existantes et de nouvelles formes de conjugalité récemment apparues produit une transformation du marché matrimonial<sup>98</sup>. Dans ces circonstances, les questions de sécurité économique s'émissent dans la quête d'un conjoint, particulièrement pour les jeunes filles. Souvent moins éduquées<sup>99</sup>, plus vulnérables et

---

<sup>98</sup> S'il y a une hausse des unions en concubinage, ce taux demeure sous les 10% (Attané 2009). En outre, le pourcentage de célibataire à partir de 30 ans tombe est de moins de 2% des femmes et de 8% des hommes. Entre 45 et 49, ces proportions n'atteignent plus que respectivement 0.2 % et 0.3 %. (Démographie 2012).

<sup>99</sup> On note un important ratio différentiel de scolarisation entre les sexes qui s'expliquent par le manque d'infrastructures et une réticence relative à éduquer les jeunes filles. En dépit des nombreux efforts pour l'alphabétisation, seulement 38,2 % de filles rentrent au primaire et 13,8 % au secondaire contre 49,6 % de garçons au primaire et 17,3 % au secondaire (Ilboudo 2007).



dépendantes, elles subissent des pressions de leur entourage pour dénicher un mari qui subviendra à ses besoins et à ceux de sa parentèle<sup>100</sup>. Si le mariage n'est pas arrangé par un membre du patrilignage, certaines jeunes filles doivent malheureusement s'ouvrir sur le marché sexuel tel que le décrit Attané :

*« Une jeune fille surtout en milieu urbain doit prendre le risque – pour construire une relation durable – de vivre une relation éphémère, voire plusieurs relations menées concomitamment dont elle ne peut pas présager de l'issue (Bardem & Gobatto, 1995; Sévédé-Bardem, 1997). Elle doit être capable de mettre en avant ses atouts tant physiques que ses qualités morales (politesse, respect, ardeur au travail, ne pas paraître volage...) pour débiter une relation et la faire si possible durer pour conduire au mariage. Cet impératif s'accroît avec l'âge, conduisant alors la jeune fille à multiplier les possibles. » (Attané 2009: 167)*

Mes données confirment ce phénomène, c'est-à-dire la conjugaison de la persistance d'une exigence coutumière à se trouver un mari dans un nouvel environnement matrimonial, catalysée par la pauvreté et l'augmentation de la liberté. Les femmes ont en outre l'impression qu'elles doivent agir rapidement *« Et si on est un peu âgée, et on n'a pas un copain tout de suite, on n'arrive pas à trouver plus tard. 20 ans en allant, il faut trouver quelqu'un. 30 ans, c'est trop tard. Ici, on recherche les plus jeunes, à 30 ans, les hommes nous trouvent trop âgées. »* (Élizabeth, 23 ans, A20). Or, l'environnement urbain induit un nouvel espace de liberté, notamment sexuel, et nombreux croient que l'on doit se commettre à cette tendance pour satisfaire l'exigence conjugale et matrimoniale. Cette période, que je crois transitoire, soulève des questionnements dans la population et une forme de malaise chez certains. Ces deux citations l'illustrent :

*« Aujourd'hui, on est dans une drôle de situation. Quand tu vois comment les gens se comportent. Tout le monde sort avec tout le monde. Il y a une mauvaise importation de la culture occidentale. Ils veulent faire comme dans les émissions, mais ce n'est pas tout ça. Ce n'est qu'une mise en scène (rires). Mais sérieusement, le style de vie que les jeunes sont en train d'adopter en ce moment, c'est un peu en contradiction avec nos*

---

<sup>100</sup> Certains patrilignages enverront des fillettes en tutorat chez une tante éloignée ou arrangeront des unions afin d'assurer leur avenir. Ils justifient ces mariages arrangés du fait qu'ils allègeraient le fardeau économique et éviteraient le déshonneur d'une grossesse précoce.

*aînés. Ce qui se passait avant. Même quand tu regardes au lycée, mais parfois les jeunes comment ils agissent ou s'habillent, c'est la limite de la provocation. Tu peux demander où est la morale, où sont les parents. Ils ont perdu le contrôle. Il y a une liberté non contrôlée, contrairement à trop de contrôle peut-être avant. » (Pascal, 21 ans, A19)*

Cette aînée fonctionnaire est moins sévère que cet étudiant à l'égard de la période actuelle.

*« Les filles de maintenant, elles vont vers les hommes. Elles vont le repérer avant de venir aux parents. Mais chez nous, avant ce n'était pas ça. Moi j'étais là tranquille, je ne connaissais pas un homme, je ne sortais pas. Lui aussi, il était là comme ça. Il fallait à l'époque quelqu'un pour intervenir. Aujourd'hui, même pour nos enfants, on n'a plus ce contrôle. Ils sortent. On doit faire confiance et les conseiller. Ils veulent la liberté. Maintenant, il faut qu'ils gagnent la maîtrise de soi » (Célestine, 47 ans, A22)*

Les points de vue divergent donc, mais concrètement, une sexualisation et une marchandisation des relations se déploient. Toutefois, tous ne participent pas nécessaire à ce louvoiement relationnel, et ceux qui le font, ne s'y commettent pas au même degré. Cependant, il y a une reconnaissance de l'omniprésence de ce jeu de séduction et des dangers qu'il conditionne. Chez les femmes, certaines accepteront seulement un repas (un poulet de préférence) sans céder aux avances. D'autres s'offriront peut-être sexuellement afin de sécuriser la relation. Enfin, certaines jeunes femmes entretiennent durant une période plusieurs relations concurrentes dans l'espoir de dénicher le conjoint correspondant à leurs idéaux. *« J'ai des amies qui sortent avec des étudiants mais parallèlement, elles sont avec des commerçants, ceux qui ont les moyens, ceux qui ont une fin du mois. Elles disent que les étudiants ne sont pas sérieux. Une fois qu'ils ont eu ce qu'ils cherchent, ils vont s'en aller. » (Pascal, 21 ans, A19).* Enfin, d'autres se préserveront et éviteront de s'impliquer dans ce marché sexuel. Les stratégies sont multiples dans l'espoir de se démarquer et ainsi, améliorer leur quotidien et celui de leur entourage. Ce désir traverse les différentes catégories sociales. J'ai rencontré cette étudiante dans son petit deux-pièces qu'elle partage avec sa cousine sur le campus de l'Université de Kougoudou. Je lui ai demandé ce qu'elle recherche chez un partenaire :

- *« Mon futur mari, il doit travailler. Le diplôme oui, mais surtout s'il a un bon travail.*
- *Est-ce une question de discussion ou du travail ? Parce qu'il y a des gens qui disent il faut pouvoir discuter au même niveau et que les mêmes niveaux de scolarités, ça aide. Tu en penses quoi ?*

- *Je ne crois pas que ça soit une question de niveau. Je pense que s'il a un travail et qu'il peut subvenir à tes besoins pour que vous puissiez vivre heureux. » (Élizabeth, 23 ans, A20)*

Elle-même étudiante à la licence, elle pourra probablement être autonome financièrement, mais lorsque l'on lui demande de se projeter dans l'avenir, la sécurité économique est un vecteur essentiel d'un mariage harmonieux. Les jeunes filles peu ou non scolarisées ressentent davantage cette pression et elles vont, dans leur quête d'un mari, accepter des avances sexuelles, en dépit des risques sociaux tels que les médisances, le déshonneur ou une grossesse précoce. Dans tous les cas, l'objectif est de trouver un partenaire avec un statut économique et/ou social enviable qui les protégera des périls quotidiens.

### **Les perceptions des hommes à l'égard des femmes**

Cette quête du partenaire soulève des tensions genrées et devient une source potentielle de conflits. Il y a une divergence des attentes du côté des femmes et des hommes, d'où naissent des incompréhensions. Du point de vue des hommes, les femmes ne chercheraient qu'un mari pour les entretenir. J'ai noté deux types de réaction à cet endroit. D'une part, les hommes craignent que les femmes ne veuillent que se prémunir des aléas économiques. De sorte que ceux, qui ont fait des études ou exercent une activité lucrative, préfèrent s'investir dans une relation avec une partenaire de la même catégorie sociale afin d'éviter ce qu'ils perçoivent comme un piège.

- *« Parce qu'en Afrique, il faut le dire.... Les femmes, il y a le côté financier. Il y a ça également. Par exemple, moi j'ai le BAC, je ne vais pas aller me mettre avec quelqu'un qui a le CEP. Mais si elle dépasse ça ne fait rien. Tu vois, moi je peux avoir une licence et elle, un master, mais je serai plus rémunéré que toi.*
- *« Finalement c'est une question de sous ?*
- *Oui, mais c'est un peu plus relaxe. Un diplôme, ça égale des sous. C'est une question de sécurité. Je ne vais pas aller me mettre avec quelqu'un qui n'a rien. Les femmes recherchent toujours la sécurité. Ça s'est sûr. Ça n'a pas changé. » (Hector, 20 ans, A15)*

Il y a une suspicion d'une manipulation féminine afin d'être prise en charge.

*« Par exemple aujourd'hui, dans la loi même, on tente de protéger les filles qui tombent enceinte. Dans ce sens, une fille qui tombe enceinte et qui ne sait pas exactement qui est*

*le père. Disons à l'Action sociale ou des trucs comme ça, ils vont demander à la fille, avec qui elle a eu des histoires. Ils vont alors convoquer et ils vont l'obliger à prendre ses responsabilités. Du coup, qu'est-ce que les filles font ? Une fois qu'elles tombent enceinte, elles vont pointer un garçon pour qu'il s'occupe d'elle ou la marie. Il y a une dérive, parce qu'elles se disent comme je ne vais pas à l'école, je vais tomber enceinte et on va obliger l'autre à m'entretenir. Ce n'est pas toujours le cas, mais il y a des vraies dérives, surtout si le jeune est assez aisé, la fille peut essayer de tomber enceinte facilement. Et après, il y a la pression de la société et des parents. » (Clément, 21 ans, A21)*

Dans cet exemple, l'étudiant va jusqu'à affirmer que l'État a créé cette dérive en ne tenant pas à compte d'une possible utilisation déraisonnable de la loi, instrumentalisation généralement conceptualisée comme prévisible, puisque les « *femmes cherchent l'argent* ». Ce commentaire peut apparaître extrême, mais il fut corroboré informellement par des magistrats à propos des pensions alimentaires lors de mes observations au Tribunal de Grande Instance. En effet, lors des requêtes pour soutien financier paternel, on sous-entendait, à micro fermé, une malveillance féminine dans ces réclamations; elles séduiraient les hommes et qui eux, ne pourraient leur résister. Or la loi étant favorable aux mères dans ces litiges, ils ne pouvaient que procéder bien qu'ils étaient suspicieux des motivations féminines. Ces stéréotypes reflètent les représentations genrées coutumières, traversent l'ensemble des couches sociales et viennent assombrir la quête d'un conjoint.

Inversement, si on note une méfiance masculine accrue, le fait que pour une majorité de femmes, l'ascension statutaire s'exprime fondamentalement par le mariage, et conséquemment, par la réussite de leur époux qui lui offrira un foyer décent (Attané 2009). Une anecdote à propos de l'intérêt envers les occidentaux illustre cette représentation. À Kougoudou, à l'époque de mon terrain, les expatriés occidentaux étaient peu nombreux, et nous détonions dans le paysage, en dépit du fait que nous ne formions pas une communauté homogène et unie. Un jour, lors d'une discussion informelle dans l'enceinte d'une concession avec un groupe de femmes, je soulève la question des relations interethniques et je fais remarquer l'importance de l'écart d'âge souvent entre les conjoints occidentaux et burkinabè. Je pose la question, puisque elles avaient mentionné que l'on ne veut plus, comme par le passé, se voir imposer un vieux. Elles s'esclaffent

toutes et elles me disent que quand un homme blanc te courtise, l'âge importe peu, même si l'écart est de quarante ans.

*« Tu sais, c'est bien vrai qu'il est vieux, mais il y a pas vieux dans blanc. Les blancs sont toujours jeunes. (rires) Quand on se dit que l'on veut se sacrifier pour ses frères, ses sœurs ou sa maman, voilà une occasion de se sacrifier. Souvent on se dit : «Accepte-le, je suis sûre qu'il a l'argent. Si tu l'acceptes, tu vas avoir un peu et arrêter cette situation ». (Juliette, 37 ans, A23)*

Cette boutade exprime parfaitement la justification économique dans la recherche du futur conjoint, même si elle expose un phénomène marginal. Du point de vue féminin, il est moralement acceptable de rechercher la sollicitude d'un homme aisé, particulièrement si son soutien lui permet de venir en aide à ses collatéraux (Attané 2009). On justifie ses comportements par le fait que la communauté prime sur les désirs individuels et par l'impression d'une concurrence impitoyable sur le marché matrimonial.

### **La perception des femmes à l'égard des hommes**

La diminution du contrôle gérontocratique, et son corollaire, l'augmentation de la liberté (déplacement, choix du conjoint, sexualité) contribuent à la défiance des femmes. Antérieurement, l'emprise des parentèles sur la négociation des unions garantissait une relative protection contre le louvoiement sexuel. S'il y avait certes d'autres inconvénients, (conjoint imposé, écart d'âge, tutelle de la belle-famille), l'échange de promesses diminuait le risque de serpentement prémarital. En ce sens, avec l'intensification des quêtes individuelles, les femmes critiquent l'irresponsabilité des hommes qui, surtout *« les jeunes, ne chercheraient qu'à se satisfaire »*. (Clément, 21 ans, A21). Un homme me raconte la transformation de ces rencontres :

*« Plus facile de se trouver une femme qu'avant, Avant c'était une histoire de promesse, je te donne ma fille ou toi tu me donnes ta fille... Maintenant les filles, elles sont disponibles. Tu peux marcher, tu l'abordes. Si tu as un peu de sous seulement, tu peux lui acheter un poulet, lui offrir à boire. Et après ça, tu peux l'avoir. C'est plus facile d'avoir une femme ou du moins des rapports sexuels. » (Hector, 20 ans, A15)*

Dans ce contexte, les propos sont sévères et les critiques sur le caractère volage des hommes, particulièrement les étudiants, accentuent les tensions entre les genres :

*« On a l'image que les étudiants, ils sortent. J'ai des amies qui sortent avec des étudiants mais parallèlement, elles sont avec des commerçants, ceux qui ont les moyens, ceux qui ont une fin du mois. Elles disent que les étudiants ne sont pas sérieux. Une fois qu'ils ont eu ce qu'ils cherchent, ils vont s'en aller. »* (Pascal, 21 ans, A19)

*« Les garçons ne sont plus sérieux comme avant. Pour trouver quelqu'un qui a les qualités que tu recherches comme personne, respectable, qui sache d'aimer et voir ton importance à ses yeux. Eux, ils ne veulent que sortir que deux jours avec, et on sait pourquoi... Ils ne sont pas sérieux, ils veulent juste jouer. »* (Élizabeth, 23 ans, A20)

Dans le premier cas, la jeune femme implicite que si elles sont obligées de fréquenter plusieurs prétendants à la fois, c'est du fait que l'on ne peut se fier aux hommes pour tenir leurs promesses d'engagement. La seconde ne participe pas pleinement au jeu de la séduction actuelle. Étant donné qu'elle est une catholique pratiquante, elle m'a confié qu'elle préfère prendre le risque d'attendre, même si elle approchait la mi-vingtaine. De son point de vue, le danger de se compromettre et de subir les commérages est trop important. Sa famille ne lui pardonnerait pas. Néanmoins, en dépit qu'elle affirme ne pas fréquenter de garçons, elle fonde sa justification de rester en retrait sur leur inconstance. On observe donc une crainte de l'objectivation de leurs corps et elles redoutent d'être utilisées à des fins sexuelles avant d'être laissée de côté.

Je déduis que cette conception dérive, d'une part de l'expérience, mais aussi des schèmes de la masculinité coutumière, spécifiquement en lien avec la sexualité. Dans cette vision, les femmes doivent se préserver, mais ontologiquement, l'archétype masculin a un appétit sexuel remarquable et il ne peut que difficilement contrecarrer sa nature profonde (Pageard 1969). On affirme dans ce sens que c'est aux filles de se protéger parce que les hommes n'y peuvent rien, comme le confirme cette étudiant rencontré sur le campus universitaire :

*« Par exemple, si moi je pars, et je drague une fille, elle va accepter. Puis, je pars et je drague une autre fille, elle va accepter. Le jeune ne cherche qu'à se satisfaire. Les filles qui savent ça, elles doivent faire attention, elles doivent se protéger. Les hommes doivent faire attention et les filles doivent se méfier. »* (Clément, 21 ans, A21)

Plusieurs normes coutumières encadrent également ce besoin sexuel conceptualisé comme inhérent, tel que la polygynie, la tolérance à l'égard de l'adultère, les sanctions à l'encontre des relations sexuelles dans le patrilignage, etc. (Antoine 2002). L'existence de ces règles renforce l'impression que l'homme est faible à contrôler son désir sexuel. Ces perceptions participent à la construction culturelle de la masculinité et sont reprises dans la critique féminine à propos du comportement volage des hommes, et en ce sens, contribue à la récurrence de ces commentaires.

Dans les faits, il y a de l'exagération à l'égard du manque de sérieux des hommes et ils sont nombreux à dénoncer les abus. Ils déplorent l'effet de la pauvreté et le manque de maîtrise de soi de ceux qui osent abuser de ces situations.

*« La pauvreté fait qu'il y a des femmes qui n'hésitent pas à se donner facilement. Ce serait-ce que pour gagner un peu. Le problème, c'est qu'au Burkina, avec 100 francs, 1000 francs, il y a en a qui peuvent avoir des femmes. C'est misérable que certains abusent ainsi. ».* (Paul, 27 ans, A16)

Ce second exemple interpelle davantage la moralité du comportement. Peu avant notre entretien, nous avons eu au préalable une longue conversation informelle sur l'importance des valeurs coutumières. Lui-même, il croit que les changements actuels ont contribué positivement à la société, mais je sentais constamment une nostalgie à lien avec l'organisation familiale d'antan. Il regrettait le manque contrôle des lignages d'aujourd'hui et trouvait que la « modernisation » n'était qu'une mise en scène. C'est dans ce cadre qu'il m'énonce son point de vue sur la libération sexuelle à Koudougou :

*« Je n'aime pas que les jeunes aient plus de liberté pour vivre sexuellement. Je les comprends, parce que ça m'arrive de vouloir me comporter comme eux, Mais ce sont des comportements qui n'ont pas de sens. C'est trop libre aujourd'hui. Il n'y a pas de limites. Des jeunes de 15 ans... »* (Clément, 21 ans, A21)

Cette nuance faite, j'ai tout de même observé couramment cette pratique, voire parfois sans même le réaliser tel que le démontre l'anecdote suivante. Il faut savoir que les conjoints ne sortent que rarement ensemble. Chacun fréquente séparément les lieux publics et où ils vont par exemple rejoindre des amis ou des collègues. Cette pratique favorise évidemment les

comportements adultérins, auxquels je reviendrai dans la section suivante, mais permet aussi le jeu de séduction du marché sexuel/matrimonial. Aussi, lorsque je rejoignais des amis dans les maquis ou les buvettes de la ville, j'ai remarqué qu'il y avait toujours des tables, plus reculées, situées dans des coins sombres. Au départ, j'ai assumé que les coûts associés à l'électricité expliquaient le manque d'éclairage, jusqu'au jour où un ami m'avertit qu'il serait plus approprié d'éteindre le phare de ma moto avant de stationner, ou à tout le moins, de ne pas directement illuminer les clients. Si j'ai été sur le coup surprise, j'ai vite réalisé ma naïveté. On m'expliqua donc, et non pas sans gêne de part et d'autre, que ces tables isolées sont explicitement destinées pour les rencontres anonymes. On ne tient pas toujours à être découvert et en raison du manque d'intimité (famille nombreuse, connaissances, collègues, etc.), ce sont souvent les seuls endroits disponibles pour une sortie. Je fus d'ailleurs par la suite moins étonnée d'apprendre qu'il existait des « clubs » connus exclusivement pour ces rencontres, de même que des chambres de passes. Cette anecdote illustre que malgré les nuances à ce phénomène, il est suffisamment présent et connu pour qu'une infrastructure et une forme de solidarité sociale le supportent. Il existe des codes de conduite à ce propos et mon comportement, sans le vouloir, compromettrait la bonne marche des conquêtes.

Ces perceptions et ces appréhensions, présentées de part et d'autres, relèvent des représentations de la conjugalité mossi et émergent du fait du bouleversement des alliances matrimoniales. L'instabilité du marché conjugal entraîne des tensions et des frustrations qui se répercutent, par la suite, au sein des ménages. En outre, cette quête du conjoint, basée en partie sur la monétarisation des relations sociales et l'augmentation de la liberté individuelle, induit la pérennisation des unions libres (Attané 2014). Selon cette auteure, spécialiste de ces questions, ces unions sont pour l'instant un stade transitoire vers la concrétisation du mariage. Cependant, elles représentent près 9 % des unions permanentes au Burkina, et elles ont pour effet de vulnérabiliser les conjoints, particulièrement les femmes, en affaiblissant les entraves de sécurité normalement mobilisées par le mariage. J'en déduis, que cette source de conflit, dont l'on constate les tenants dans la quête d'un partenaire, s'intensifiera au cours des prochaines années, dépendamment de la tangente que prendront les organisations familiales.



## Adultère

Les Mossi, à l'instar de la majorité des ethnies burkinabè (Samo, Bobo, Bwa, Gourounsi, etc.), mais également subsahariennes, (Wolof, Ifé, Bantou, Tswana, etc.) prohibent normativement l'adultère. En effet, l'un des objectifs des alliances matrimoniales est la maximisation de la fécondité, et les naissances à l'intérieur du mariage facilitent la reconnaissance de la paternité, particulièrement pour les sociétés patrilinéaires. L'adultère est perçu à ce titre comme une source de désordre qui remet en question les unions conjugales, et donc les réseaux d'alliances. En ce sens, on retrouve, dans l'organisation sociale, un cadre normatif qui circonscrit l'adultère. En outre, par le contrôle du corps qu'il implique, il illustre un rapport de pouvoir (Balandier 1984; Le Pogam 2004), et du fait de l'ensemble de ces éléments, l'adultère est l'une des sources les plus importantes de conflit normativement attendue. L'existence de structures médiatrices et punitives confirme son caractère perturbateur des relations sociales.

Or si la coutume réprime l'adultère, dans les faits, son omniprésence n'est plus à démontrer comme en font foi les multiples études et témoignages à ce sujet. J'associe sa permanence au mode de conjugalité subsaharien tel que les archétypes masculins et féminins, la forte polygynie et les systèmes d'alliances matrimoniales sous la gouverne gérontocratique. En ce sens, cette infraction coutumière est ancienne et dans le cas de l'adultère féminin, s'érige en mécanisme de résistance à la contrainte sociale (Balandier 1984) tel que l'on peut en déduire des propos de ce chef coutumier dans les années 1930.

*« Tu dois te souvenir, les jeunes filles, fiancées et mariées presque toujours contre leur gré à des hommes beaucoup plus âgés qu'elles, à des vieillards décrépits et impuissants, avaient conservé, parmi les jeunes gens de leur âge, des amis qui n'avaient demandé aucune autorisation pour devenir leurs amants et n'attendaient aucune permission pour continuer leurs relations. » (Vendeix 1935: 168)*

Et ce processus perdure aujourd'hui tel que le raconte cette jeune femme, qui habite en concubinage près du campus universitaire, à propos de sa famille au village.

*« Par exemple, parmi la famille, les jeunes filles qui ont résisté les paroles de la famille et mariée un catholique et restée là-bas, si ce n'est pas le jour après le décès du vieux, elles ne peuvent pas rentrer chez eux. C'est aujourd'hui maintenant qu'elles arrivent à rentrer. Parce que j'ai eu des tantes qui ont fait pareil que moi. Qui ont été mariée forcée à des musulmans, mais qui ont fui aller prendre des catholiques. Parce qu'elles aimaient la religion catholique ou un homme qui était catholique ou quoi. Donc les parents n'étaient pas d'accord. Elles ont insisté et sont restées là-bas, fait tous leurs enfants et c'est maintenant, aujourd'hui, - elles sont vieilles aujourd'hui – c'est là parce que le vieux est décédé, qu'elles arrivent à rentrer chez elles. » (Awa, 24 ans, A09)*

Les comportements adultérins sont donc, dans certaines circonstances, des contre-pouvoirs à l'autorité gérontocratique, et autrefois, à l'accaparement des épouses par des membres du lignage. Ceci explique en partie le double standard à l'égard de ces comportements. La coutume banalise ainsi l'adultère masculin et vilipende l'adultère féminin, car le mari a juridiquement le devoir de procréer et le droit de procréer hors union, s'il ne contrecarre pas les relations lignagères. L'épouse a, pour sa part, l'obligation d'engendrer tous ses enfants dans le cadre du foyer et, par conséquent, a un devoir de fidélité indéfectible (Pageard 1969). Un informateur au village de Goundi raconte qu'étant donné l'importance de la polygynie :

*« Si l'homme venait à coucher avec une autre femme ou fille, si ce lien n'est pas frappé d'interdit ou d'éthique, le plus souvent il n'y a pas de scandale majeur. C'est comme si ça fait partir de la drague. Dans un village il est interdit de coucher avec la femme d'autrui ou la promise d'autrui. L'homme peut sortir avec une autre femme à condition de ne pas outrepasser les règles en vigueur. Le plus souvent cela se fait dans la clandestinité. »*

Dans ce cadre rural, au sein duquel la coutume se réfère, le risque d'adultère est moindre en comparaison avec la ville, où les nombreuses opportunités et le relatif anonymat facilitent les rencontres.

Dans les cas féminins, que ce soit en ville ou en campagne, tromper son mari est vivement condamné. Le Mossi ne tolère pas que l'on fasse la cour à l'une de ses épouses, encore moins s'il s'agit de l'épouse du *naba* (chef). La courtiser, c'est remettre explicitement en

question l'autorité et l'honneur lignager, et conséquemment, adopter un comportement irrespectueux à l'égard des ancêtres et de leurs représentants (Sœur du Sacré-Cœur, 1939). Aussi, le chef coutumier d'Issouka, raconte que « *tu pouvais te faire tuer si tu étais surpris en train de faire la cour à la femme d'autrui par sa famille* ». On m'a également rapporté qu'un vieux Samo du secteur 02 pour plaisanter, (il y a parenté à plaisanterie entre Samo et Mossi) a dit qu' « *un Mossi ne fait pas la bagarre quand on manque du respect à sa femme, il fait la bagarre quand on veut toucher à son sexe* ». Ce regard posé par cet aîné est juste, puisque généralement en cas d'adultère où la femme est incriminée, le mari et sa famille visent prioritairement l'homme fautif, qui surprend en flagrant délit, peut être battu et même tué, de la même façon que l'on maîtrise les voleurs<sup>101</sup>.

Ces châtiments sont de nos jours rarissimes, mais ils dénotent le sérieux de l'adultère féminin. La conséquence la plus fréquente demeure la répudiation ou le divorce. S'il n'est pas surprenant qu'une femme ait un amant, sachant l'influence des lignages dans le choix du conjoint, elle doit le faire dans la clandestinité. On admet d'ordre général qu'une épouse prend la fuite pour rejoindre son amant et ainsi former un couple officiel (Lallemand 1977). Si elle est découverte, elle sera automatiquement exclue et renvoyer auprès des siens. Ce principe est si fortement ancré, qu'il se répercute même au Tribunal. Au cours d'une séance d'observation dans la salle de médiation en mai 2012, un couple est rencontré afin d'obtenir une ordonnance de

---

<sup>101</sup> Ceci est éloquent au niveau de la symbolique. Lors de mon séjour, je n'ai pas observé de châtiment corporel à la suite d'une transgression sexuelle. Cependant, au cours des premiers mois de mon terrain, il y avait dans notre secteur, une épidémie de vols dans les maisons. Un soir, le voleur a été surpris par des passants et les voisins ont contacté la gendarmerie. Le temps que ceux-ci se présentent, le voleur avait été lourdement tabassé. La gendarmerie amena le fautif, mais ne courrouça par les passants. Au contraire, elle les remercia de leur action rapide et d'avoir puni le voleur. On m'informa, que ceci est tout à fait normal et que du point de vue Mossi, le vol est un crime grave qui déshonore le coupable et toute sa famille. Le fait que l'on traite de manière équivalente l'amant d'une femme mariée, implique que son affront n'est pas uniquement de nature sexuelle, mais qu'il y a également une appropriation de ce qu'il ne lui appartient pas. Balandier (1984) parle de « violation de propriété » pour ces cas, et bien que je trouve les termes légèrement exagérés, je suis forcée de constater qu'il y a un partage de signifiés au vu de l'expérience, entre les deux situations.

divorce. Selon les procédures, les magistrats ont l'obligation de tenter de convaincre les conjoints de résoudre leurs problèmes et de sauver l'union. Lors des consultations, la femme admet avoir eu un amant et d'être tombée enceinte à celui-ci. À ce moment, l'un des magistrats me regarde et me fait signe que la réconciliation sera impossible. À la suite de la rencontre, je le questionne sur la raison de l'abandon de leurs tentatives, les ayant vu de multiple fois auparavant poursuivre, malgré des présomptions de violence. Ils me répondent, que devant un cas d'adultère féminin, aucune conciliation n'est possible. Le mari et sa famille n'accepteront jamais de récupérer l'épouse, ils n'ont d'autre choix que de recommander le divorce. Cet exemple illustre, même s'il y a un métissage de droit coutumier et étatique, la portée de ce type de conflit.

Ce traitement différentiel entre les genres induit des tensions et provoque des possibles altercations. Si on tolère en effet l'adultère chez les hommes, les femmes se méfient de ces comportements et peuvent craindre, à juste titre, d'être humiliées, mises en danger, voire abandonnées par leur mari. La transformation contemporaine de cette transgression s'inscrit à ce niveau, car si l'adultère a toujours été pratiqué, il est dorénavant perçu comme un fléau récurrent et quasi inévitable. L'urbanisation, les mutations de la polygynie, la monétarisation des relations sociales et l'augmentation de la liberté de mouvement contribuent à donner l'impression que tous sont à risque d'adultère (et de part et d'autres). Les deux commentaires illustrent les remarques quotidiennes à ce sujet :

*« Comment tu trouves les hommes de ta génération ?  
Ah sincèrement, est-ce que l'on peut leur faire confiance ? (rires) En tous cas, est-ce qu'il y a un homme même qui est fidèle ? C'est ça la question. » (Raissa, 22 ans, A18)*

Ou encore

*« Pour moi le problème majeur, c'est d'abord la fidélité. On a l'impression que les garçons maintenant, ils banalisent un peu ce côté. Que le sexe, c'est comme du matériel, que c'est*

*juste pour se faire plaisir. Malheureusement, c'est cette mentalité qui est là. » (Paul, 27 ans, A16)*

Ces perceptions sont sources de tensions conjugales et les conjoints sont à l'affut des commérages et des comportements suspicieux. Les sorties et les rencontres entre amis sont vécues comme des « *des comportements à risque, qui n'aide pas la vie de couple. En partant là-bas, peut-être que le monsieur va rencontrer. Et pourtant le monsieur souvent il gagne peu, mais il va dépenser beaucoup là-bas.* » (Paul, 27 ans, A16). La méfiance est renforcée du fait que l'adultère masculin n'accuse pas seulement le mari, mais questionne également les qualités de l'épouse, à savoir est-elle une conjointe jalouse, travaillante, acrimonieuse, coopérative ? « *Tu sais moi je préfère la polygamie que mon mari ait faire ça dehors. S'il fait ça dehors, c'est que moi-même je suis responsable. Je l'ai amené à commettre l'adultère. Alors, ce n'est pas bon. Ça retombera sur moi.* » (Fatima, A25). Comme l'énonce Fatima, si l'adultère féminin culpabilise hautement les femmes, l'adultère masculin les responsabilise aussi en inférant que l'origine du comportement marital naît d'un manquement féminin, en lien avec les représentations coutumières. Tous ces facteurs concourent à l'avènement de dissensions et les stratégies de résolution sont nombreuses, particulièrement en ville<sup>102</sup>. Je reviendrai aux solutions alternatives, mais tout d'abord, les trois litiges suivants exemplifient les processus de résolution coutumiers les plus fréquents, à savoir la séparation et la négociation.

### **Le cas de Nadège\***

Ce premier cas prend place dans un village périphérique de Koudougou, près de Réo, une petite agglomération voisine où je me rendais mensuellement pour rencontrer des parajuristes associés à la paroisse catholique. J'ai rencontré Nadège lors d'une de ces visites et

---

<sup>102</sup> Dans les zones périurbaines, les femmes sont généralement contraintes d'accepter, à plus ou moins long terme, l'adultère masculin. Le mari prendra peut-être une nouvelle épouse ou la parentèle, s'il y a des enfants impliqués, interviendra pour maintenir l'union. L'épouse trompée peut néanmoins décider de rentrer auprès des siens, mais socialement, le comportement de son époux n'est pas conceptualisé comme une déviance majeure.

elle me raconte pourquoi elle en est venue à solliciter le soutien des parajuristes de la paroisse. Elle était mariée coutumièrement, de son plein gré, mais elle et son mari n'avaient pas encore accompli les procédures religieuses (musulmane et catholique) et civiles au moment de la discorde, faute d'argent. Ils ont eu deux enfants, un garçon de six ans et une fille de trois ans. Après six ans de vie commune, le mari commence à fréquenter une maîtresse qu'il ramène le soir dans la concession maritale.

*Chaque soir, quand il sort, il revient avec une autre femme. Donc le lendemain, chaque fois qu'il amène la femme, elle va appeler le mari pour lui demander : Tu amènes chaque fois une femme dedans, si c'est pour te remarier avec une autre femme, pour qu'elle soit la deuxième. Moi je suis d'accord, mais il faut me laisser rester à côté de mes enfants. » (Nadège, 32 ans, traduit du gourounsi, A01)*

Ainsi donc, durant quelques semaines, Nadège observe son mari et elle me raconte qu'elle se sent humiliée. Elle se demande comment il peut lui faire ça, ici dans sa propre maison et devant leurs enfants. Le mari ne respecte pas la norme sociale de la discrétion et dans ce contexte, expose publiquement son épouse. Elle devient le sujet de médisances et de commérages. Ne supportant plus la honte, elle choisit de le confronter et plutôt que de se voir répudier et de perdre ses enfants, elle propose la polygynie. En effet, bien qu'elle soit catholique, cette option lui semble moins hasardeuse. Toutefois le mari refuse sa solution, l'invective et la menace.

*« Il y a un jour ou une nuit, vers zéro heure, le mari est venu la réveiller. Et il a confirmé que si elle ne part pas, soit elle sera cadavre, soit on va venir l'emporter avec ambulance. Et ce soir-là, il pleuvait. Elle est sortie rester dans la pluie jusqu'au lendemain. Elle n'a pas dormi dans la maison. » (Nadège, 32 ans, Traduit du gourounsi, A01)*

Apeurée par la colère de son mari, Nadège requiert le soutien de sa belle-mère, qui lui confirme qu'elle a déjà essayé de raisonner son fils. Elle a même demandé aux aînés d'intercéder en sa faveur, mais son fils refuse d'écouter et donc « *s'il elle veut, elle n'a qu'à partir. Elle ne peut pas faire plus que ça.* » Nadège se réfugie avec sa fille de trois ans, chez une tante paternelle, puis dans son village. Depuis, elle est séparée de son mari et elle tente de négocier la garde de ses enfants avec l'aide de la paroisse catholique. Dans cet exemple, on observe la dynamique de médiation coutumière où le patrilignage a tenté d'astreindre l'homme a respecté l'union et d'agir

conformément aux normes sociales. Cependant, même si son comportement outrepassa la tolérance habituelle à l'endroit de l'adultère, ils n'ont pas l'autorité de neutraliser une répudiation. Ils ont par conséquent rompu les liens avec la concession du mari fautif, mais ils n'ont pu assurer la protection de l'épouse. De surcroît, on constate la vulnérabilité du statut de jeune épouse dans l'organisation sociale, puisqu'à l'instar de nombreuses femmes, Nadège était prête à souffrir les abus de son époux, de même qu'une polygynie imposée, si son sacrifice lui assurait de rester auprès de ses enfants et une relative sécurité économique.

### **Le cas de Sophie\***

J'ai rencontré Sophie\* par l'intermédiaire d'amis instituteurs et sous une apparence d'une vie familiale harmonieuse, j'ai réalisé, au fil des entretiens, que de nombreuses discordes polluent leur quotidien depuis plusieurs années. Ils vivaient dans l'un des plus vieux quartiers de la ville, Burkina, dans un voisinage densément peuplé. Leur cour était composé d'un jardin, d'un petit bâtiment habité par les adolescents né d'une première union de son mari, et d'un plus grand, composé de deux pièces. Ce couple monogame s'était marié coutumièrement, civilement et religieusement, et au cours des dix dernières années, son mari a eu plusieurs maîtresses. Selon Sophie, il fréquente assidument les maquis avec ses collègues, rentre tard durant la nuit, parfois au-delà de minuit et cache de moins en moins ses infidélités. Un soir, elle reçoit ce message sur son téléphone :

*« Bonjour ma chère, comment vas-tu ? J'espère que maintenant tu auras la paix et la tranquillité dans ton foyer. Je te laisse ton mari en tant que femme et j'abandonne d'être sa maîtresse. »*

Soufflée devant l'audace de la maîtresse qui la nargue ainsi, elle tente en vain de la rencontrer et finit par lui écrire, qu'elle a jusqu'à demain pour venir la voir, « *sinon le jour où elle se présente à sa maison avec une grossesse ou un bébé, elle la fout à la porte* ». Sophie me raconte le désespoir qu'il l'habite et elle est déjà « palabrée » par sa belle-famille, elle se sent désœuvrée devant cette nouvelle humiliation. Si la maîtresse ose ainsi la contacter, elle craint que les rumeurs n'atteignent tout le quartier, de même que ses collègues fonctionnaires.

*« Je ne pouvais plus l'aimer comme avant. Comment lui pardonner ? En plus, quand je le confronte, il porte la main sur moi. J'étais enceinte et je souffrais. J'avais peur de le perdre comme les deux autres. J'étais sans soutien moral. Je ne pouvais que prier Dieu. »*

Les crises s'enchaînent chez Sophie et elle prend la décision de quitter le domicile conjugal. Toutefois, elle convoque les témoins du mariage dans une dernière tentative de médiation.

*« Les témoins ont été obligés de s'impliquer pour résoudre notre situation. Son témoin l'a appelé et mon témoin m'a appelé. On a discuté. Après on s'est retrouvé les quatre ensemble, et ils ont essayé de nous conseiller afin de régler la bagarre. Il faut régler la peine sinon ça détruit la relation. [...] Les témoins servent de médiateur. Ils ont dit, à cause des enfants, il faut trouver une solution, de nous arranger pour que l'entente entre nous revienne. Il fallait faire ça pour nos enfants, en faire une priorité. »*

À la suite des négociations, non sans heurts, l'union sera maintenue. Je lui demande alors pourquoi reste-t-elle dans cette souffrance, elle m'a répondu, parfois, même *quand on se sacrifie pour le couple, la souffrance est pire si l'on part. Le divorce, ce n'est pas facile. On te discrimine. On chuchote derrière toi. Je ne veux pas ça.* » Ce deuxième exemple met en exergue l'implication des témoins dans les conflits conjugaux, médiation possible pour les couples mariés. Selon Sophie, leur intervention a été salutaire. Elle est très reconnaissante, puisque son mari, même s'il entretient toujours des relations extra-conjugales, a cessé les violences physiques. La parentèle a joué le rôle de garde-fou et en mettant en lumière le comportement abusif du mari, il a dû s'ajuster sans quoi il perdrait le soutien communautaire. Aussi, je crois que même si elle était prête à envisager la séparation, il s'agissait pour elle d'un dernier recours. Elle ne voulait pas s'éloigner de ses enfants et encore, moins se présenter au tribunal pour obtenir l'ordonnance de divorce, car *« s'il faut aller s'exposer là-bas, ce n'est pas toujours facile. Ça peut passer, mais du jour au lendemain, il y a les ragots. Et ça cause de ça, les deux familles ne voudront pas vouloir des enfants s'unir. Ça va se séparer pour tous les temps. »* Tous ses facteurs ont contribué à la dynamique de ce conflit et à la décision de maintenir l'union.



## Le cas d'Assita et d'Assad

Ce dernier litige expose une perspective différente, à savoir celle de la maîtresse. J'ai relevé ce cas à l'Action sociale, où j'observais trois matinées par semaine des plaintes en matière de conflits familiaux. La rencontre s'est déroulée en *mooré*, mais l'essentiel de l'entretien m'a été traduit simultanément. Il part d'une circonstance inusitée<sup>103</sup>, un amant, que l'on nommera Assad\*, dépose une plainte pour harcèlement envers sa maîtresse Assita\*, avec qui, il entretient des relations extra-conjugales depuis huit ans. Ils ont une fille de cinq ans ensemble au moment des faits. Assad affirme dès le départ qu'il vit un enfer et que depuis plusieurs semaines, Assita le harcèle et l'insulte. Il dit qu'elle ne l'a jamais présenté à sa famille et dans ce contexte, comment peut-il légitimement lui laisser la garde de leur fille. Selon lui, l'enfant est nécessairement en danger. Assita, de son côté, confirme qu'elle est sa maîtresse depuis huit ans, mais ce n'est qu'au cours des derniers mois que la situation s'est détériorée. Elle l'accuse de les éviter, de ne plus s'occuper de l'enfant comme auparavant et de ne plus contribuer financièrement. Il ne répond plus ni à ses messages ni à ses appels ce qui complexifie la prise en charge de leur fille.

Dans ce cas, on constate, il y a bien de l'harcèlement selon les critères de l'Action Sociale. Assita injure Assad durant l'entretien et les intervenants doivent lui demander à plusieurs reprises d'adopter une attitude favorisant le dialogue. En parallèle, l'amant avoue candidement l'avoir frappé à quelques reprises du fait de son comportement injurieux et les agents doivent à ce moment, l'informer qu'il s'agit d'un crime et que la violence conjugale est passible d'emprisonnement. Devant ce litige particulier, je constate que les agents de l'Action sociale sont perplexes et se demandent alors, puisqu'ils sont musulmans, pourquoi ne pas avoir officialisé l'union polygynique, plutôt que de rester dans la clandestinité. Assita aurait ainsi eu

---

<sup>103</sup> Il s'agit d'une plainte rare et les agents de l'Action sociale ont été extrêmement surpris qu'un homme vienne se plaindre d'une maîtresse, alors qu'il est lui-même en position de dominance dans la situation.

un statut, des droits et devoirs et elle serait protégée. Assad affirme refuser parce qu'elle est trop instable, mais on comprend rapidement que son épouse, avec qui il a trois enfants, n'a appris l'existence de sa rivale que dans les dernières semaines. Il subit incessamment de la pression pour rompre avec sa maîtresse et en ce sens, sa démarche vise donc à réclamer la garde de leur fille, pour la ramener dans son foyer sous la responsabilité de son épouse. Assita s'oppose à la rupture afin de conserver sa fille auprès d'elle.

Ce conflit est intéressant, puisqu'il illustre le défi de la prise en charge des enfants. Au regard de la loi, les enfants sont sous la responsabilité des deux parents, mais à partir de l'âge de sept ans, l'enfant peut être légitimement remis au père en cas de séparation du fait que « *Les enfants de moins de sept ans doivent être confiés à la mère sauf circonstances particulières rendant une telle garde préjudiciable à l'enfant* » (art 402 du CPF)<sup>104</sup>. La coutume ne reconnaît que la filiation patrilinéaire et lorsqu'il y a des enfants hors mariage ou séparation, la femme doit remettre l'enfant à celui-ci dès qu'il est sevré. En théorie, elle a un droit de visite afin de conserver les liens affectifs. Toutefois, dans les cas d'adultère, la mère perd ses droits de visite selon la coutume<sup>105</sup> et c'est l'épouse officielle qui a l'obligation d'élever les enfants de sa rivale. Si Assad a tout à gagner en réclamant la garde de sa fille, la maîtresse et l'épouse se retrouvent dans une situation émotionnelle déchirante, l'une étant séparée de son enfant, l'autre étant confrontée au quotidien à la trahison de son mari.

Dans les trois cas présentés, aucune des femmes n'a opté pour la rupture et, lorsqu'il y a eu dissolution de l'union, l'épouse n'en est pas l'instigatrice. En ville, on note que des femmes s'érigent davantage contre l'adultère et certaines quittent définitivement leur mari en raison de leur infidélité. Cette décision nécessite néanmoins une importante émancipation, une capacité de se concevoir comme sujet de droit pour exécuter les procédures civiles ou coutumières

---

<sup>104</sup> L'amant s'inspire de cet article du Code, bien connu dans la population, dans le dépôt de sa plainte. En effet, les lois en matière de prise en charge des enfants, de même que celles sur le consentement des conjoints, se sont intégrées dans les représentations quotidiennes. On les évoque tout naturellement en cas de litige à ce sujet.

<sup>105</sup> Selon le CPF, les droits subsistent à l'égard des enfants (art 401), mais dans la gestion du quotidien, la coutume tend à s'appliquer.

(divorce, pension, garde des enfants, patrimoine), une indépendance financière, et un réseau de solidarité qui les appuie dans leurs démarches. En effet, le divorce est toujours marqué d'opprobre et si « *certains comprendront, beaucoup jugeront. Et en fonction de l'âge, ce n'est pas toujours facile de se remarier.* » (Laurent, 26 ans, A24) L'infidélité masculine est une offense banalisée socialement, contrairement à l'adultère féminin, et en ce sens, la femme divorcée pour ces motifs, doit se préparer à constamment justifier sa décision. Cette étudiante résume bien cet état de fait :

- « *Est-ce que c'est vrai qu'il y a des maîtresses ici?* »
- *Ah ça oui. ... Ouf. C'est un problème. Les hommes sortent.*
- *Et ça est-ce que tu l'accepterais plus qu'une autre épouse qui vivrait à la maison ?*
- *Quin,.. Je ne l'accepterais pas aussi. Tu sais, ceux qui reste, c'est peut-être que ces personnes n'ont pas le choix. Ton mari te trompe, tu es face à ça, mais souvent tu ne peux pas le quitter. Tu ne peux rien faire, tu es pris dans cette situation. Et tu sais, c'est humiliant souvent. Puisque tu peux connaître la maîtresse, tu sors et elle est là, et tu la vois. Pour tout ça, ce n'est pas facile.* » (Élizabeth, 23 ans, A20)

Aussi, dans ce contexte, une épouse qui rompt avec son mari demeure l'exception. Comme ces cas le montrent, la famille et amis interviennent dans le processus et convainquent la femme de rester en apaisant ainsi la situation. Ils réprimandent le mari et exigent qu'il se comporte honorablement et discrètement. Il y a des femmes, qui d'un autre côté, au lieu de s'attaquer à leur mari, accuse plutôt l'amante de leur mari. J'ai été témoin de telles circonstances. Amandine\*, une amie chef de famille, a accepté les avances d'un homme marié après plusieurs mois de d'invitations et de tentative de séduction. Elle m'affirma qu'elle ne le voulait pas pour mari et perdre son autonomie si chèrement acquise. Elle me disait, *tu sais Marie, je ne suis pas une voleuse* (Journal de bord, mars 2012). Elle se sentait néanmoins seule et cet homme la gâtait de présents et la sortait. Éventuellement, elle tomba enceinte et dû en informer l'amant afin qu'il reconnaisse l'enfant<sup>106</sup>. L'épouse trompée se présenta alors rapidement chez elle pour l'invectiver. Amandine l'a reçu et s'assis en silence, le regard baissé et ne s'opposa nullement à l'épouse. Elle me dit par la suite qu'elle savait qu'elle était dans son tort et ne voulait pas « faire

---

<sup>106</sup> Le père doit absolument reconnaître l'enfant afin de l'intégrer dans la filiation patrilignagère. Si un enfant porte le nom maternel, il sera discriminé toute sa vie et catégorisé comme bâtard. Ce statut est extrêmement dévalorisé.

bagarre ». Elle comprenait la rage de celle-ci. Il faut savoir qu'il n'est pas hors norme d'entendre qu'une femme ait copieusement battue une autre pour les avoir surpris en flagrant délit de flirt ou d'adultère. Enfin, d'autres se savent tromper, mais ne bronchent pas, préférant se soumettre à l'autorité marital ou en se contentant d'ignorer les agissements adultérins.

- « *Tu sais, le problème est que même si ton mari te trompe, au moins qu'il fasse son devoir d'homme, au moins qu'il se protège pour ne pas t'envoyer des sales trucs. Ou que ses maîtresses vont te mettre, toi sa femme, dans des conditions... je ne sais pas, de manque de respect. Au moins qu'il n'a qu'à le faire en douceur, il n'a qu'à se limiter pour toi à la maison.*
- *Donc selon toi, les femmes, si elles l'acceptent, faites-le de manière à ne pas nous faire des problèmes ?*
- *Ah oui, je me dis. Et les maquis, qui sont les hommes qui ne fréquentent pas les maquis de nos jours... pour se relaxer. Alors je me dis, au moins si tu le fais, reste un peu sage. »*  
(Raissa, 22 ans, A18)

En d'autres termes, pour certaines épouses, si on ne peut restreindre le mari, alors qu'il fasse montre de respect. Il faut se souvenir que dans certains mariages, le lien amoureux ne prime pas et dans ce cadre, l'adultère n'est qu'un moindre mal si le mari n'expose pas l'épouse. Ces exemples démontrent la variabilité des stratégies résolutive envers ce type de conflits. En outre, on constate que l'adultère n'a pas que des répercussions que sur les protagonistes principaux (conjoint et amants), mais induit également des déséquilibres sociaux sur les patrilignages respectifs et les réseaux de solidarité.

Dans ce chapitre, j'ai déconstruit des conflits normativement attendus, à savoir des dissensions qui sont le résultat des structures et des représentations locales. On note ainsi que l'organisation des parentèles engendre des frictions du fait notamment de la proximité, du processus décisionnel et de la virilocalité. Le partage des responsabilités économiques crée des attentes et leur insatisfaction est source de tensions. Enfin, l'adultère illustre bien comment l'existence d'une descendance patrilinéaire combinée à une idéologie favorable à l'extension maximale des lignages peut générer des conflits. Dans l'ensemble des cas présentés, il ressort que le caractère normativement attendu de ces litiges impliquent l'existence des modalités résolutive et punitives adaptées explicitement pour ces situations. Ces conflits ne surprennent

pas et causent un déséquilibre généralement facilement contrôlable. Toutefois, avec le phénomène d'émancipation des femmes qui a cours actuellement, ces litiges surgiront de plus en plus dans les instances étatiques telles que l'Action sociale et le Tribunal de Grande Instance, qui proposent une justice plus « égalitaire » à ce sujet. Par exemple, les femmes acquerront les moyens de contester la banalisation coutumière de l'adultère, si telle est leur volonté, et useront de ces stratégies judiciaires non plus seulement dans une optique réconciliatrice, mais également dans le but de négocier les termes de la rupture. Dans la prochaine partie, nous verrons la suite de l'analyse détaillée des sources de conflits, particulièrement ceux qui ocurrent en raison des transformations des conditions sociales.

## **Chapitre 6 : Les sources de conflits : l'émergence de nouvelles sources de conflits**

Dans cette section, j'aborderai la deuxième catégorie de sources de conflits, dont les origines se situent dans la mouvance des changements sociaux. Il existe en effet des disputes qui éclosent à la suite de l'apparition de nouveaux comportements, de la démocratisation de la technologie, d'une modification d'un paradigme juridique, d'une transformation environnemental, etc. (Roberts 2013). Roberts explique que des conflits peuvent naître de l'adaptation sociétale aux contingences, créant des situations inédites. Trois phénomènes ont retenu mon attention du fait qui s'y émerge de nouvelles formes de litiges : la polygynie, les filles-mères et les mariages forcés. Dans un premier temps, soulignons que ces phénomènes sont connus pour leur antériorité de sorte que le caractère inédit ne découle pas de ces manifestations, mais de la réponse sociale aux transformations à l'intérieur de ceux-ci. Ces conflits résultent, par exemple, de l'émergence de pratiques réactionnaires en signe de résistance aux bouleversements dans l'organisation de la parenté. L'introduction du Code des personnes et de la famille a également généré des litiges conjugaux que n'avait pas pressentis le législateur. Enfin, la dégradation des conditions de vie, tel que décrite dans la section sur les conflits économiques, a affaibli les réseaux de solidarité, exacerbant certaines problématiques autrefois pris en charge par les agnats.

### **La polygynie**

Dans le chapitre sur l'organisation de la parenté, nous avons vu le fonctionnement de la polygynie dans le contexte mossi et sa pérennité dans la commune de Koudougou, bien qu'elle subisse des transformations quant à sa forme cohabitationniste. Il est nécessaire de garder ses fondements à l'esprit afin de saisir la dynamique litigieuse qui naît ici. De prime abord, posons en aparté que la polygynie est depuis longtemps identifiée comme une source de conflit normativement attendue et en ce sens, elle aurait très bien pu s'inscrire dans la première catégorie. Un ensemble de facteurs contribue à créer une atmosphère propice à l'émergence de

discordes : hiérarchie statutaire des coépouses, partage marital, cohabitation concessionnelle, exigence de solidarité versus la compétition économique, jalousie, favoritisme etc. En d'autres termes :

*« Ce n'est pas tant le partager. Parce que si ton mari te trompe, c'est comme si tu le partageais. Mais c'est surtout l'ambiance au sein de la famille, tu sais. De vivre avec la coépouse, d'avoir l'entente. A un moment donné, si tu ne fais pas attention, ah les disputes, par ici, par là. Tu finiras un jour par craquer. » (Raissa, 22 ans, A18)*

De plus, les contes et les légendes illustrent ces antagonismes entre les épouses adorées et les épouses délaissées, afin de prévenir les femmes des malheurs qui les attendent si elles ne se conforment pas au modèle de l'épouse idéale. (Vinel 2005). En outre, j'ai noté que le terme « rivale » en français est préféré à celui de coépouses dans les discussions et il évoque parfaitement la mécanique des rapports empreints d'une obligation d'entraide, mais également de tensions potentielles dans les ménages polygynes.

Cette situation perdure aujourd'hui et mes données confirment ce jeu d'équilibre incessant dans ces couples. Les ouvrages de Lallemand (1977), de Mason (1988) et de Vinel (2005) décrivent parfaitement ces relations complexes chez les Mossi. Je ne préciserai donc pas davantage ce point et je m'attarderai plutôt à l'apparition d'un nouveau litige à la suite de l'adoption du Code des personnes et de la famille (CPF). La polygynie, étant une composante inéluctable du système matrimonial burkinabè, particulièrement mossi, le législateur n'a pu contourner une pratique si répandue durant le processus de création du Code civil et du CPF. La loi encadrant la polygynie a pour objet de reconnaître législativement cette forme d'union afin d'instaurer des droits égalitaires aux épouses.

En effet, dès octobre 1983, soit deux mois après sa prise de pouvoir, Thomas Sankara commanda une grande commission nationale afin de délibérer sur les orientations prochaines orientations du nouveau droit civil, notamment dans le domaine du droit privé. À sa remise en 1985, le document fut soumis le 8 mars à l'approbation des femmes burkinabè qui y rajouteront

l'abolition du lévirat, de la dot, du mariage arrangé et de la polygynie. D'autres associations civiles ont également eu la chance de s'exprimer sur la nouvelle direction législative du pays. Les regroupements traditionnels et les assemblées religieuses la critiquèrent, quant à eux, en raison de son manque d'effectivité et de son caractère trop progressif. Cependant, le conseil des ministres n'a retenu qu'une seule objection, soit la loi sur la polygamie<sup>107</sup>. Cette dernière pratique demeure légale, mais doit dorénavant être choisie en option et ce, avec le consentement des deux conjoints. L'article 258 énonce ainsi que : « *l'option de polygamie résulte d'une déclaration souscrite par les futurs époux antérieurement à la célébration du mariage* », en d'autres termes, les deux époux doivent librement consentir à l'option polygynique devant le représentant de l'État civil sans quoi le mariage ne peut être légalement célébrer.

L'État burkinabè a donc fait une entorse à son principe global d'exclure toutes pratiques coutumières en légiférant en faveur d'une polygamie illimitée sous certaines conditions. Ainsi, contrairement à certains pays<sup>108</sup>, tels que le Mali, le Niger et le Sénégal où la polygamie officielle est restreinte à quatre femmes par homme, c'est-à-dire en continuité avec les préceptes du Coran, au Burkina, le code civil n'indique pas de maximum. Un homme peut donc avoir autant d'épouses qu'il le désire à condition de démontrer qu'il est en mesure de les entretenir. Le législateur n'a pas instauré de limitation étant donné que cette dernière provient de l'Islam et que le Code est par définition laïc. Dans un deuxième temps, la condition de polygamie doit absolument être énoncée dès le premier mariage et doit obtenir l'accord formel et écrit des deux conjoints. On choisit donc au moment du mariage civil entre l'option monogamique ou polygamique. Dans ces circonstances, si l'on choisit l'option monogamique, tous les mariages

---

<sup>107</sup> Dans les textes législatifs burkinabè, on a recours au terme polygamie, plutôt que polygynie. Aussi lorsqu'il sera question des documents écrits, et non des pratiques sociales, je me conformerai à l'usage déterminé par le législateur.

<sup>108</sup> Tous les pays d'Afrique de l'Ouest n'ont pas cependant pas concédé cette option matrimoniale. Le Bénin, après une tentative de conserver la polygamie, a dû, à la suite d'une contestation constitutionnelle, reconnaître la monogamie comme la seule forme de mariage reconnue (Boko Nadjo 2004). La Côte d'Ivoire a pour sa part aboli la polygamie dès la promulgation de son Code civil en 1964 (Vlěi-Yoraba 1997).



suiuants sans divorce seront décrétés comme illégaux et ne pourront donc être officiellement reconnus.

## **L'émergence d'un nouveau conflit**

### **L'enregistrement de la polygamie**

Par l'officialisation de l'option polygamique, le législateur a appliqué le principe de l'égalité de droit<sup>109</sup>, et ce même si paradoxalement, il a légiféré en faveur d'un mariage ontologiquement inégalitaire. L'objectif est d'accorder à chacune des coépouses des droits et des devoirs identiques et ainsi, parer à l'entérinement d'une discrimination légale. Si en théorie, les intentions sont louables, dans les faits les problèmes d'effectivité et d'accessibilité juridiques crée un contexte propice aux litiges. Dans la réalité, on n'observe peu de mariages civils inscrits sous le régime polygamique. À Koudougou, les registres matrimoniaux de 2009 et 2010 indiquent seulement 16 mariages polygames pour 308 mariages soit environ 5% des unions. Je n'ai pas eu accès à ceux de 2011, dont la compilation n'était pas terminée au moment de la recherche, mais j'ai assisté aux 22 derniers mariages de l'année 2011 et seulement un seul couple a choisi l'option polygamique. Or, je rappelle qu'à cinquante ans, 37% des hommes et 57 % des femmes sont en union polygyne (Démographie 2012). Il existe donc un décalage entre les données empiriques et l'enregistrement civil.

J'ai tenté d'obtenir une justification officielle auprès de la mairie et du Tribunal, mais sans succès. Toutefois, le chef de l'État civil de l'époque, Sibraogo Yaméogo, a émis une opinion à ce sujet et m'indiqua qu'approximativement seulement le tiers des mariages annuels sont célébrés à la mairie, bien que l'absence de la tenue de statistiques démographiques ne permette pas de confirmer cet état des lieux. Le fait que 95% des femmes à 39 ans et 97% des

---

<sup>109</sup> L'article 235 du CPF édicte que « *le mariage repose sur le principe de l'égalité des droits et des devoirs entre époux* ». C'est ce principe qui a été transposé dans le cas de l'option polygamique.

hommes à 59 ans soient en union, alors qu'en moyenne 165 mariages ont été célébrés annuellement à la mairie de 2009 à 2011, laissent croire que le chef de l'État civil estime adéquatement le taux de célébrations civiles (Démographie 2012). En outre, Maître Yaméogo semble penser que le faible taux d'enregistrement peut signifier la baisse de la pratique de la polygynie dans la région communale. Or, encore une fois l'enquête démographique et de santé de 2010 recense dans la région du Centre-Ouest, dans laquelle est situé Koudougou, le plus haut taux de femmes en mariage polygyne du Burkina Faso avec 54%. Il y a bien une diminution par rapport à 1999 où cette proportion était de 65% (Démographie 2000), mais cette baisse n'est pas suffisamment significative pour expliquer un enregistrement civil de 5%. Néanmoins, même sans confirmation officielle, trois facteurs peuvent possiblement expliquer le faible taux d'inscription : la valorisation étatique de l'union monogame, l'exigence du consentement explicite des deux conjoints et la distribution géographique de la polygynie.

### **La valorisation étatique de la monogamie**

Dans un premier temps, l'État favorise le mariage monogame au détriment du mariage polygame. Le CPF applique les conceptions des droits humains (Ilboudo 2006) et consacre la famille nucléaire comme la nouvelle base fondamentale de la société, tel que l'énonce l'article 232 que « *Dans le but de favoriser le plein épanouissement des époux, de lutter contre les entraves socio-économiques et les conceptions féodales, la monogamie est consacrée comme la forme de droit commun du mariage.* » La polygamie n'est donc qu'une dérogation permise sous condition de consentement conjoint et elle n'est pas la forme matrimoniale souhaitée par le législateur. Les campagnes de sensibilisation de l'Action sociale et l'éducation juridique scolaire abondent dans le même sens, laissant supposé que ce type d'union ne soit plus qu'une forme coutumière destinée à disparaître. Cet étudiant confirme le discours public :

*« Avant la polygamie était quelque chose de normal. Quelque chose de général. Presque tout le monde était polygame avant. Mais maintenant, avec l'État et les religions, comme le catholicisme qui ne prône pas, je me dis que ça diminue beaucoup. Si ce n'est pas dans les villages et les musulmans qui au niveau de l'Islam permettent d'avoir jusqu'à quatre femmes. Mais c'est rare de voir les gens polygames. »* (Hector, 20 ans, A15)

Outre, les campagnes d'enseignement, on retrouve également cette valorisation du mariage monogame durant les célébrations civiles. Lors de mes observations à la mairie, j'ai noté que les adjoints au maire, qui présidaient les unions, offraient toujours des conseils et des avertissements au travers la lecture des dispositions du CPF. Ainsi, lors de l'union polygame à laquelle j'ai assisté, la seconde adjointe Keimdé, à l'annonce de l'option polygamique, a adopté un ton réprobateur durant la lecture des lois. Elle a demandé maintes fois aux conjoints s'ils comprenaient les implications et que l'épouse pourrait se voir alliée à un nombre indéfini de rivales. Les remarques ne laissaient nul doute sur sa désapprobation. Lors d'un autre mariage, monogame celui-ci, la même adjointe prévient les futurs mariés : « *Vous avez choisi la monogamie. Ça veut dire que vous ne pouvez pas lui forcer la main. S'il vous dit que les coépouses sont venues pour vous aider, dites, je ne veux pas d'aide. Dites je veux être seule avec mon mari.* » (mariage civil 8 décembre 2011). Ainsi, si dans les discours et les pratiques gouvernementales, la monogamie est le choix normalisé, la polygynie se trouve explicitement désapprouvée et associée à la coutume. Dans ces circonstances, on peut inférer que les couples polygynes préfèrent célébrer coutumièrement et sont peu enclins à venir officialiser leur union devant des instances étatiques improbatives.

### **Le consentement explicite des conjoints**

L'obligation d'un consentement explicite des deux conjoints lors de la première union civile peut également rebuter l'officialisation de l'option polygamique. Pour que cette disposition, qui vise à protéger la liberté de choix, fonctionne, il faut que les femmes puissent s'impliquer activement dans le processus décisionnel. Pour comprendre cet aspect complexe, on débutera à partir d'une conversation que j'ai eu avec Fatima\* et Aminata\* au marché aux fruits, près de la grande route. J'avais demandé à ces musulmanes pratiquantes comment elles percevaient le mariage, d'une part dans leur vie quotidienne, mais également d'un point de vue général avec les changements sociaux.

*« Quand on est jeune, beaucoup de femmes souhaitent être monogame. Mais moi, même avant mon mariage, je souhaitais la polygamie. Alors que mon vieux n'a pris qu'une seule femme, il est resté avec ma maman jusqu'à ce qu'il décède. Mais tu vois, pour moi, j'ai trouvé que la polygamie c'est intéressant. Pourquoi ne pas vivre dans une famille*

*polygame et de voir comment les gens y vivent, y sont. [...] Moi, mon mari, il m'a demandé de choisir. Il me l'a présenté et j'ai dit si c'est elle, il n'y a pas de problème. Il y a d'autres qui sont venues, et j'ai dit simplement avec cette dernière, je ne suis pas certaine de pouvoir vivre avec elle. Parce que je n'aimerais pas être dans un foyer où j'ai tendance à vivre dans l'enfer. Dans la discorde. Je n'aimerais pas ça. J'ai choisi une avec qui elle au moins, ça ira. » (Fatima, A25)*

Aminata renchérie et illustre son propos avec l'exemple d'une sœur :

*« Tu dois toujours être prête pour la polygamie que tu gagnes ou pas. Si tu ne te mets pas en tête que tu seras polygame un jour, un jour ton mari arrivera et viendra t'annoncer que je veux prendre une deuxième épouse. J'ai une soeur, elle en est tombée malade. Parce qu'elle ne pensait même pas à l'idée que son mari pourrait prendre une deuxième épouse. Elle ne s'attendait même pas à une rivale. Alors qu'ici au Burkina, on doit toujours être prête à ça. »*

Cette conversation est éloquente. D'une part, on comprend que le cas de Fatima\* ne reflète pas la position de la majorité. Elle a décrété d'elle-même ce type de mariage et afin de contrer l'imposition d'une coépouse, elle a collaboré activement à sa recherche et donné son aval pour s'assurer une quiétude conjugale. Cet assentiment préalable n'est nullement généralisé et, avec l'essor de l'idéal du mariage d'amour, les jeunes femmes espèrent un amoureux fidèle et monogame (Ilboudo 2006). De surcroît, la polygynie s'inscrit dans le temps<sup>110</sup> et apparaît tardivement dans le parcours matrimonial. Le souhait d'un mariage monogame se modifie, de part et d'autres, au gré des circonstances (infertilité, adultère, support économique, charge domestique, etc.) de sorte que l'épouse souhaitera ou devra potentiellement accepter une « rivale ». La réflexion d'Aminata correspond davantage à la réalité des femmes de plus de trente ans, qui même si l'arrivée d'une seconde coépouse ne concorde pas avec leur désir, doivent encore actuellement se préparer à son arrivée potentielle. C'est ce que j'ai demandé à Joséphine, 23 ans, que j'ai rencontrée dans sa concession au village de Palogho. Elle me

---

<sup>110</sup> Les taux de polygynie chez les femmes augmentent avec l'âge, où elles ne sont que 24 % entre 15-19 ans, 30 % entre 20 et 24 ans et 55 % à 40-44 ans (Démographie 2012). Ces proportions indiquent que la polygynie n'est pas nécessairement le fait d'une première union, mais apparaît tardivement au cours de la trajectoire de vie d'une épouse. C'est en ce sens qu'Antoine (2002) affirme que les couples polygynes traversent inévitablement un stade monogame, qu'il soit permanent ou transitoire.

racontait sa vie et celles de ses parents et j'avais remarqué qu'elle était la seule des épouses de son regroupement segmentaire à être monogame. Je lui demande donc :

- « Tu as la possibilité d'avoir une coépouse ?
- (rires)
- Je savais que ça te ferait rire
- Je ne suis pas d'accord, mais si le mari décide, je suis obligée de le laisser faire.
- Donc ça ne serait pas ton choix ? Pourtant tu serais la première ?
- Ce n'est pas la même chose avec les filles d'aujourd'hui. Ce n'est pas comme avant. Les femmes dans l'ancien temps. Mais maintenant ce n'est pas pareil. » (Joséphine 23, ans, traduit du mooré, A12)

Dans son cas, elle affirme son désaccord, mais lors de notre conversation, je n'ai pas l'impression qu'elle le perçoit comme une fatalité. Elle agit par résilience et elle a été socialisée pour être préparée à une telle éventualité, et ce, même si elle se dit catholique. Dans les faits, la présence de fétiches ancestraux dans sa concession illustre une continuité en parallèle des valeurs animistes dans leur mode de vie. De son point de vue, cette décision n'est pas de son ressort et elle se pliera à la volonté du mari. Ils se sont mariés coutumièrement et elle affirme qu'ils ont l'intention, lorsqu'ils auront la possibilité, de se marier au civil. Elle me dit qu'elle choisira l'option monogamique dans l'espoir que cela incite le mari à ne pas prendre une seconde épouse. Toutefois, « je ne peux pas savoir si je gagnerai une rivale ». Ce témoignage sous-entend que les femmes optent pour la monogamie à la mairie afin d'exercer une pression envers leur mari, mais la perspective de l'illégalité d'ajouter des épouses ultérieurement n'a pas de résonance dans leur raisonnement.

Enfin, certaines femmes se voient imposer une coépouse contre leur gré et ce, même lorsqu'elles ont manifesté ouvertement leur désapprobation. Eugénie\* me raconte son enfance et comment sa maman a subi le choix polygyne de son père :

« Ma maman et mon papa, là, que ma maman est la première femme de mon papa. Donc qu'ils ont fait mariage même à l'Église et un deuxième mariage civil comme c'est un agent des eaux et des forêts. Ils ont fait mariage civil. Donc ma maman n'était pas contente. Puis après, le papa a cherché deux femmes, elle était maintenant la première, mais en fait en troisième pour son goût. » (Eugénie, 21 ans, traduit du mooré, A02)

Comme l'illustre la situation des parents d'Eugénie au village de Ramongo, le changement d'option peut s'effectuer sans le consentement de la première femme. Dans ce cas précis, sa mère s'est vu rejetée et violentée par son papa. Eugénie garde en mémoire le désespoir de sa mère et elle a choisi de se convertir au catholicisme pour ne pas à avoir à subir les mêmes humiliations. Toutefois, sa mère n'a jamais envisagé de contester judiciairement l'ajout de nouvelles épouses, même si la loi la protégeait. Le risque de perdre ses enfants étaient trop important et elle s'est donc soumise à son nouveau statut. Ces cas ne sont pas exceptionnels et même s'ils contreviennent à la volonté législative, existent et ont des effets juridiques sur l'ensemble des conjoints impliqués. C'est en ce sens que la nécessité du consentement, certes obligatoire dans une optique d'égalité de droit, nuit en parallèle à l'inscription officielle de ces unions. Le consentement n'a qu'une relative légitimité aux yeux d'une importante tranche de la population et l'absence de dénonciation en retire son effectivité.

### **La distribution géographique de la polygynie**

La distribution géographique de la polygynie me fournit un troisième facteur explicatif du faible taux d'enregistrement civil et complète le portrait de ce phénomène complexe. La proportion des mariages polygynes en zone rurale est largement supérieure à sa répartition urbaine. Toujours selon l'Enquête démographique et de Santé (2012), 54% des femmes et 27 % des hommes dans la ruralité du Centre-Ouest sont polygynes. En parallèle, ces unions correspondent à 25% des femmes et à 10% des hommes dans les agglomérations urbaines du type de Koudougou. Or, les communes villageoises embrassent davantage les mariages coutumiers en s'abstenant de les valider auprès des instances étatiques<sup>111</sup>. En effet, l'éloignement des structures, la méconnaissance des procédures, le faible niveau de scolarisation, la non-inscription aux registres administratifs<sup>112</sup> et la perception de l'illégitimité

---

<sup>111</sup> Le registre de l'état civil de 2009 a enregistré 14 mariages sur 139 de personnes domiciliées dans la région communale de Koudougou. En 2010, il y en a eu que 12 sur 170 mariages.

<sup>112</sup> 24 % des naissances ne sont pas enregistrées et ce chiffre est de 38 % dans la région du Centre-Ouest où est localisé Koudougou (Démographie 2012).

de l'État concourent à l'indifférence à l'endroit du mariage civil<sup>113</sup>. Balguissa, troisième épouse du chef d'un regroupement segmentaire (yir'soba) du village de Palogho, décrit bien sa conception de la protection familiale :

- « Tu sais, je n'ai pas besoin d'aller à l'extérieur. S'il y a un problème qui est très grave, j'en parle au chef de famille, mais sinon, elles règlent entre femmes.
- Le monde des femmes ensemble. Et si le problème est avec le mari, on fait quoi ?
- S'il y a quelque chose de très grave avec l'une des coépouses, on va attendre le soir. Quand le mari se repose, on va aller ensemble pour lui parler et régler la situation. Elles vont faire front commun. » (Balguissa, 35 ans, A13)

On voit ici cette confiance, partagée par plusieurs de mes interlocuteurs et que j'ai observée dans mes déplacements hebdomadaires dans les villages. Même si parfois « la vie est dure » comme elles le rapportent, elle ne justifie pas le recours à un intermédiaire extérieur. Il y a cette expectative que les conflits se régleront dans le « ventre du village » et que les mécanismes de la médiation suffiront à les protéger en cas d'aléas (Le Roy 2004). En ce sens, pour ces populations rurales, les conjoints, et spécifiquement les épouses, ne ressentent guère l'urgence et l'attrait des protections législatives. Ceci renforce l'impression que les villages et la ville centrale appartiennent à des univers distincts, qui sans évoluer en parallèle, ont des références quotidiennes dissemblables. Ainsi on ressent que ces considérations étatiques sont éloignées et qu'elles appartiennent à la ville, Dans leur perception, il n'y a pas de correspondance avec leurs besoins, et jusqu'à un certain degré, avec leurs compétences juridiques<sup>114</sup>. Dans ce cadre, il n'y a pas de motivation à s'enregistrer à la mairie, d'autant qu'elles n'opteront pas pour ces stratégies résolutive s'il y a une dérive.

---

<sup>113</sup> Ces obstacles sont par ailleurs identifiés et évalués par le Centre pour la Gouvernance démocratique du Burkina Faso dans son rapport sur *la Justice et l'État de droit au Burkina Faso* (CGD 2011). Les autorités gouvernementales sont donc au fait des problématiques d'accès à la justice étatique sur son territoire.

<sup>114</sup> Je fais référence aux compétences juridiques sous un angle général. Si elle ne maîtrise pas les rouages du système étatique, elles savent naviguer au travers les différents réseaux coutumiers. De même, si elles sont pratiquantes (christianisme ou islam), elles ont un accès à un autre circuit de médiateurs et de conseillers. Des exemples exposant ces tactiques seront présentés dans le chapitre suivant sur les procédures de résolution.

## Les conséquences du non-enregistrement des unions polygynes

Si je résume les trois aspects précédents, la valorisation étatique de la monogamie entraîne corolairement une association de la polygynie à la coutume et n'encourage pas par conséquent les couples à se déclarer officiellement. En outre, l'obligation de décréter l'option polygame dès la première union ne tient pas compte du fonctionnement réel de la polygynie dont l'entrée se fait tardivement dans le parcours nuptial. Enfin, la concentration de la polygynie en zone rurale, conjointement au fait que ces populations pratiquent peu le mariage civil, crée des univers matrimoniaux distincts. Il en résulte que la majorité des mariages polygynes sont célébrés de manière coutumière et, dans ce contexte, ceux-ci sont dépourvus de reconnaissance légale. En effet, selon l'article 233 du CPF : « *Aucun effet juridique n'est attaché aux formes d'unions autres que celles prévues par le présent code notamment les mariages coutumiers et les mariages religieux* ». Il en va de même pour les mariages dont l'union est célébrée à la mairie, mais dont les conditions ne sont pas respectées, à savoir prendre une seconde épouse alors que l'option monogamique a été décrétée de commun accord. On peut ainsi prétendre à la nullité du mariage « *lorsque le mari était dans les liens d'une union antérieure non dissoute, sauf en cas d'option de polygamie* » (art 281) de la même façon que « *peuvent être annulés les mariages qui n'ont pas été célébrés publiquement ou devant l'officier de l'état civil compétent* » (art 282). Dans ces situations, les conjoints ont une moindre protection légale en cas de décès, dans les litiges de garde parentale ou en situation d'abandon conjugal (Cavin 1998).

La seule protection, dont peuvent se parer les épouses en cas de séparation, est la prise en charge des enfants, à condition que le père ait reconnu préalablement sa paternité. Le pluralisme juridique induit incidemment un litige dans ces circonstances. L'obligation de célébrer tous les mariages au civil ne tient pas compte qu'une importante portion de la population n'effectuent pas la procédure et ce, de manière encore plus marqué dans le cas de la polygynie. Le législateur en voulant inciter les justiciables à s'enregistrer à l'État, et ainsi accorder une égalité de droit à tous, a paradoxalement générer deux catégories de citoyens, à savoir ceux qui sont protégés par les régimes matrimoniaux et ceux, qui sont en marge du système juridique étatique. Bref, s'il y a une homogénéisation juridique à l'égard du droit civil,



dans les faits le pluralisme juridique est analogiquement similaire à celui sous la colonisation. Pour mieux comprendre ses effets, je propose d'analyser les conséquences en matière successorales de ce pluralisme, dans la mesure où la protection en cas de veuvage est l'une des raisons évoquées par les informateurs pour justifier le mariage civil.

## **Les litiges successoraux**

Le CPF établit deux régimes patrimoniaux en fonction de l'option matrimoniale. Dans le cas de la monogamie, le ménage se constitue sous la communauté de biens et les dispositions successorales s'appliquent selon la présence de descendance et de collatéraux. Ainsi, « *lorsque le défunt laisse des enfants ou descendants d'eux, le conjoint survivant a droit au quart de la succession.* » (art 742). Les descendants directs héritent en égale proportion sans égard à leur origine de filiation ou de leur sexe (art 733). Le conjoint survivant doit faire valider la succession à l'administration conformément aux dispositions du code. En contexte polygamique, le mariage s'inscrit automatiquement sous le régime de la séparation de biens. Chaque épouse forme avec l'époux un ménage indépendant. Au moment du décès du mari, chaque épouse est considérée comme une souche et le partage se fait en part égale. Chaque épouse se voit par conséquent préserver le contrôle et la jouissance de ses biens (art 745). En outre, l'autorité parentale est attribuée de facto au conjoint survivant et dans le cas de la femme, elle a le droit, si le défunt est membre de la fonction publique et si réclamée, à une pension d'orphelins afin de prendre en charge les besoins des enfants<sup>115</sup>.

---

<sup>115</sup> Cet article est cependant peu appliqué et, tel que le démontre Cavin (1998) dans son étude à Ouagadougou, les magistrats ont développé une pratique métissée, où il accorde la décision de l'autorité parentale et l'attribution de la pension, le cas échéant, à un conseil familial, composé des membres du patrilignage marital. Bien que je n'aie pas observé formellement cette pratique, les histoires de conflits de successions, qui m'ont été rapportées, confirment l'omniprésence du conseil de famille dans la division de la succession. Il s'agit ici d'une transposition directe des procédures coutumières.

Ces clauses juridiques, bien que favorables aux femmes, ne sont pas en adéquation avec la réalité matrimoniale et dans les faits, elles sont rarement appliquées. La méconnaissance du corpus juridique, le soutien pour les requêtes en justice, l'obligation d'enregistrements civils, pour ne mentionner que ces facteurs, sont des entraves directes à l'application des règles en matière successorale. En outre, les femmes, qui se sont mariées coutumièrement, ont la perception que l'État ne peut les protéger en l'absence de reconnaissance de leur mariage. Si elles n'ont pas un droit d'accès à la succession, elles ont néanmoins le droit à une pension afin de prendre en charge leur progéniture si le mari était fonctionnaire. Cependant, encore une fois, elles craignent que le Tribunal n'accorde la tutelle au lignage marital si leurs enfants ont plus de sept ans. Enfin elles subissent des pressions sociales et elles redoutent les punitions surnaturelles (Cavin 1998). Dans ce contexte, la coutume tend à s'appliquer dans ces occasions, particulièrement pour les ménages polygyniques.

En matière de succession, la coutume se fonde sur les principes du mariage arrangé, à savoir que les épouses ne sont pas unies à un homme en particulier, mais à un lignage entier. En cas de décès, les veuves sont remariées dans le lignage selon la pratique du lévirat<sup>116</sup> (Gruénais 1985). Cette pratique permet de conserver les biens et les avoirs dans la communauté et la femme demeure sous la protection de celle-ci (Thiriart 2000). Cette pratique matrimoniale est en

---

<sup>116</sup> De l'écart d'âge au mariage, des maladies et des aléas climatiques résultent souvent la mort d'un des conjoints, et en ce sens, il est attendu qu'une femme mossi ait plusieurs maris au cours de sa vie. Selon la coutume, la veuve contracte généralement une nouvelle union dans le groupe marital, d'autant que si l'épouse a été acquise coutumièrement, le chef dispose d'elle à son gré et la remarie sans la consulter à un membre du lignage (Attané 2007b). Par contre, il ne peut agir de même envers une épouse obtenue par le vol, puisqu'elle est venue volontairement dans le lignage. Elle est par conséquent libre de décider si elle veut réitérer l'opération. Cependant, l'une ou l'autre ne pourra être unie qu'avec des cadets du défunt à l'exclusion de ses enfants (Pageard 1966). De fait, l'héritage est toujours descendant (Conombo 1989), car ces pratiques visent à favoriser les cadets et à atténuer les inégalités matrimoniales, très importantes entre les générations. Le lévirat est désormais illégal et l'État en a fait un enjeu majeur de santé publique, qui à tort ou à raison, associe cette forme matrimoniale au VIH (Taverne 1996).

déclin, mais le fondement de l'accaparement des biens perdure toujours comme le relate Léonie :

*« Mais tu vois, avant, si le mari décède, la femme se remariait avec le frère. Et si le frère prenait toutes les choses du mari, ça ne changeait rien. D'une certaine manière, ça restait encore à la femme. Et maintenant, elle peut se remarier ailleurs ou elle peut décider de rester seule. Alors maintenant certaines partent en justice, mais ce n'est pas facile. »* (Léonie, 20 ans, A17)

On m'a rapporté le cas suivant dans le quartier de Moukassa (secteur 05) qui décrit très bien la difficulté d'applicabilité des nouvelles dispositions du code et de la permanence de la procédure coutumière. *Farida* est la première épouse d'*Issaka*, dans un ménage polygyne. Elle a deux coépouses, mais elle est la seule à avoir complété le mariage civil, sous l'option monogame. Ils étaient tous deux instituteurs dans un collège de Kougoudou. Il avait deux enfants avec Farida, de même que trois autres enfants avec ses coépouses, qui elles étaient ménagères. Au moment du décès, la famille d'*Issaka* est venu reprendre l'ensemble des biens du foyer (véhicule, maison, papier de la parcelle, etc.) Le conseil de famille a affirmé que c'est la « tête de Farida » qui a tué leur frère. Ils ont proposé le lévirat que les deux coépouses ont accepté, mais Farida a refusé. Je me suis donc questionnée sur la motivation du refus d'effectuer une requête en justice pour récupérer ses biens. Après tout, comme fonctionnaire, elle avait les connaissances et les moyens de réclamer ses droits successoraux. On m'a expliqué que Farida n'a pas voulu faire de tort à ses coépouses et leurs enfants et qu'elle « a préféré ne pas faire d'histoire avec ça. *Que son prix à elle, c'est la vie. Parce que si elle convoquait la famille à la justice, elle aurait bien quelque chose, mais elle n'aurait pas vécu longtemps. Elle connaît bien la famille et c'est une famille qui joue avec le wak.*<sup>117</sup> Ça va lui créer des histoires. » (Journal de bord, décembre 2011).

On voit donc que la situation est souvent hautement épineuse et que même, lorsque l'épouse peut avoir gain de cause, les conséquences collatérales font obstacles à sa volonté de

---

<sup>117</sup> Le wak est une pratique de sorcellerie malveillante qui peut entraîner des malédictions et même la mort. La plupart des gens, même instruits, se méfient de ses actes et préfèrent ne rien tenter s'il y a un risque de wak.

réclamation. Les exemples inhérents à la polygynie complexifient davantage ces litiges, puisque tel que décrit dans cet exemple, certaines épouses ont une protection différentielle au regard de la justice. Si Farida avait réclamé sa part de la succession en fonction des dispositions du code, ces coépouses auraient été marginalisées. En résumé, on constate que si le CPF avait une intention de protection avec ses clauses sur la polygamie, l'enregistrement obligatoire et le partage équitable de la succession, dans les faits, on voit apparaître un flou juridique créant des litiges d'une extrême complexité.

## **Les filles-mères, reflet de la déstabilisation de l'organisation sociale**

*« Ce matin, la radio a fait état d'une nouvelle tragique. Une adolescente a été arrêtée par la gendarmerie, après que l'on ait découvert son nouveau-né dans le trou des latrines. Le nourrisson, par miracle, a survécu, mais cette histoire d'horreur illustre le désespoir dans lequel se retrouvent ces jeunes filles. »* (Journal de bord, octobre 2011).

À la même époque, je commençais mes observations quotidiennes à l'Action sociale et les agents m'informèrent de l'avancement de la situation de cette jeune fille. À la suite de son arrestation, elle fut incarcérée en attente de son procès pour tentative d'infanticide. Fait inusité, l'enfant l'accompagnait afin qu'elle puisse continuer à l'allaiter. Aucun membre de son entourage ne s'était offert pour prendre soin de ce nourrisson au père inconnu et dont la mère avait déshonoré sa famille. En outre, aucun n'orphelinat ne pouvait l'accueillir à cet instant faute de ressources et de places. Cette nouvelle a réorienté une partie de ma recherche de terrain et m'a amené à me questionner sur la situation antagonique des filles-mères<sup>118</sup>. Comment ces cas, de plus en plus nombreux affectent la société koudougoulaise et comment les conflits qu'ils

---

<sup>118</sup> J'ai choisi d'utiliser le terme de filles-mères, à l'instar de Cavin (1998) qui a étudié le phénomène à Ouagadougou. Je trouve en effet que l'emploi de la notion de « grossesse précoce » focalise trop sur l'aspect de l'âge, alors que la perspective analytique doit s'orienter vers le statut matrimonial.

suscitent sont-ils gérés par les parentèles ? Cet événement dramatique fortement médiatisé et les discussions qu'il a alimentées m'ont servi de point de départ.

## La perspective coutumière

Ce phénomène à grande échelle<sup>119</sup> est symptomatique des bouleversements qui traversent l'organisation sociale mossi. Ils canalisent les craintes parentales, ils activent les mécanismes punitifs de la honte et de l'exclusion et enfin, ils induisent des conflits dont les proportions outrepassent actuellement les frontières lignagères. En ce sens, la récurrence de ces transgressions expose la fragilisation du pouvoir gérontocratique et la perte de contrôle des aînés envers les cadets, notamment par l'intermédiaire de la gestion de la circulation des femmes. L'élément déstabilisateur n'est pas tant la précocité des grossesses chez ces adolescentes, mais le fait qu'elles tombent enceinte en dehors des liens matrimoniaux, tout en étant toujours sous la tutelle agnatique. La paternité est intimement lié au statut matrimonial (Badini 1994; Cavin 1998) et dans ce contexte, les règles de filiation sont dépendantes du respect des fondements matrimoniaux. Coutumièrement, les grossesses des jeunes filles non mariées altéraient donc les promesses d'alliances et précarisaient le lien de confiance sur lequel repose le système d'échange généralisé des Mossi. Aujourd'hui, même avec montée des unions consensuelles, ces représentations perdurent et « *le mariage des filles constitue un critère d'honorabilité pour leurs familles.* »(Ouattara et Katerini 2008: 10).

C'est dans ce cadre, qu'au travers les inquiétudes à l'égard de l'augmentation du nombre de filles-mères, on retrouve un discours à la fois nostalgique et critique de la société contemporaine.

---

<sup>119</sup> Depuis 1999, les proportions de grossesses adolescentes se sont stabilisées. En 2010, 18,4 % des adolescentes de moins de 17 ans ont commencé leur vie féconde et à l'échelle nationale, 24 % des femmes de 15-19 ans ont un enfant vivant ou sont enceintes, ce qui correspond à 11 % des naissances totales (Démographie 2012).

*«Avant, si une fille, par exemple, quitte son village. Elle part quelque part, à une soirée. Si son oncle revient, s'il la rencontre marcher en rentrant. En arrivant à la maison, il va aller directement à son papa. J'ai vu ta fille ici. Il ne faut pas la laisser sortir. Ou j'ai vu ta fille avec un tel garçon, ce n'est pas bien. Ça aidait à conserver la fille, à la maison. Mais maintenant, ce n'est plus trop possible. Ça favorise que les jeunes filles piquent des grossesses. Souvent, les parents ne sont pas à la maison. Ils sortent pour le travail. Les laissent quelque part chez des amis. Jouer ou quoi. Les enfants restent juste avec d'autres enfants. Et bam! Et on ne parle pas de contraception. Il y a de la peur et de la gêne aussi. On n'en parle pas. » (Léonie, 20 ans A17)*

On énonce donc la surveillance antérieure qui protégeait les cadets contre eux-mêmes et certains fustigent la liberté de mouvement que l'on retrouve dans les villes. Le relatif anonymat et les nouveaux modèles comportementaux importés (sexualisation accrue) sont accusés de contribuer à la prolifération du phénomène. Dans les faits, le passé est idéalisé et il arrivait que des cadets transgressent les interdits sexuels. Lorsqu'une grossesse hors mariage se produisait, la jeune fille était chassée par son père et devait partir résider chez sa tante paternelle (généralement dans un autre village) jusqu'à son accouchement. Elle n'avait plus le droit d'avoir de contact avec les siens, puisque comme l'explique Elizabeth, *« eux, ils pensent que c'est une malédiction si tu restes dans la famille. Tu ne dois pas voir tes frères. Vous ne devez pas vous rencontrer comme cela parce que ça attire le malheur sur la famille. »* (Élizabeth, 23 ans A20). Cette transgression coutumière induit conséquemment une exclusion sociale et une discrimination empreint de sacralité. Aussi, le seul moyen de réintégrer le foyer concessionnel est de faire amende honorable auprès des ancêtres et d'exécuter certains rituels animistes comme dans l'exemple suivant :

Madina, du quartier Dapoya, fréquentait Seydou dont elle est tombée enceinte avant d'avoir accompli le *pog puusem* (les fiançailles du mariage coutumier.) En dépit du fait que la famille connaissait l'existence de cette fréquentation, l'interdit mossi a primé. Elle a été chassée de sa cour et elle a dû s'enfuir pour aller vivre chez la sœur de son père, dans le secteur 03. Elle y restée jusqu'à son accouchement et un mois après la naissance, le couple s'est rendu au village pour demander pardon. Son cousin me raconte : *« Ils ont fait un rituel. Ils ont fait un sacrifice et ils ont été pardonnés. Mais avant, elle ne pouvait ni rentrer chez elle ni chez son beau-père.*

*Et ne parlons pas d'aller au village. Mais comme ils ont fait le rituel, tout est pardonné. Ils ont célébrer le pps en même temps. »* On constate qu'il existe des mécanismes de régulation coutumiers qui assure la prise en charge de la jeune fille et la reconnaissance de la paternité. Les patrilignages contraignaient les amants à se plier aux normes locales (Ouattara et Katerini 2008), notamment en officialisant leur union. Ces mécanismes ont pour objectif de préserver les règles matrimoniales et de filiation, tout en protégeant la jeune fille et son enfant.

## **La dégénérescence du conflit et l'émergence d'une nouvelle problématique**

Ces disputes ont donc eu toujours pour effet de bouleverser l'ordre social comme en font foi les mécanismes coutumiers à cet égard. Néanmoins dans le contexte actuel, les circonstances ont changé et la paupérisation de la société a affaibli le réseau de solidarité. La combinaison de l'augmentation des grossesses pré-nuptiales et de la pauvreté génère une pression accrue de sorte que la jeune fille n'est plus accueillie par des membres de la parenté. Toutefois, la sanction d'exclusion demeure et ceci crée des conflits de grande envergure, au péril de la vie de la mère et de l'enfant. Le cas d'Awa est représentatif des difficultés que ces jeunes filles rencontrent aujourd'hui dans ce type de conflit familiaux.

Awa avait 15 ans quand elle a rencontré Charles. Ils s'aimaient profondément et ils ont décidé d'avoir un enfant ensemble dans l'espoir que leurs parents acceptent leur union.

*« Comme mes parents étaient musulman et que lui, il était catholique, et que mes parents n'ont pas voulu. On s'aimait vraiment, on voulait vivre ensemble. On s'est donné des idées que si on fait, ils vont nous laisser. Alors on n'a fait ça. »*

Cependant, le père d'Awa était un homme intransigeant et conservateur. Il a refusé qu'elle épouse un homme catholique et il l'a chassé de sa concession.

*« Il a commencé à me maudire. Si jamais j'insiste à aller chez le gars, le jour qu'il décède de ne pas venir à son enterrement, de ne pas venir sur sa tombe pour demander pardon. Par exemple ici, comme les Africains le croient, tu peux insister, aller chez lui parce que tu l'aimes, quand il va voir que tu ne peux plus retourner dans ta famille, il va te faire du mal.*

*Alors moi, j'ai beaucoup réfléchi, et j'ai dit, ah, je vais écouter les paroles de papa. Si tu acceptes, je reste avec mon enfant chez toi. Et le jour que mon enfant grandisse, je vais le remettre à son père. Parce que chez nous, la femme n'a pas le droit de garder l'enfant à partir d'un certain âge. Mais malgré ça, papa a refusé. Il dit que je lui ai mis la honte. »*

Awa s'est réfugiée chez une tante où elle a accouché d'une petite fille. Charles qui subvenait aux frais d'entretien jusque-là, cessa à la suite de l'accouchement. Sa tante, qui n'avait pas les ressources pour les accueillir toutes les deux, a demandé à Awa de partir et d'aller prier pour le pardon de son père. Elle demanda, outre la participation de sa tante, la médiation d'aînés influents et l'intervention de l'imam de son quartier. Son père, qui refusa pendant un temps de la laisser revenir, plia sous le poids de la pression sociale.

*« Quand je suis venue, j'ai demandé à amener l'enfant dans la maison de mon papa, parce que j'étais dehors. J'ai passé deux mois dehors avec cette enfant. Donc papa, a fini par accepter que je rentre chez lui parce que je lui ai dit des bêtises. Je lui ai dit que j'allais aller déclarer à l'Action sociale, à la gendarmerie, à la justice. En disant, que l'enfant avait 6 mois et je vais le donner à son père. Et si jamais il arrive quelque chose à l'enfant, je dirai à tout le monde que c'est à cause de mon père. J'ai dit ça à mon père. Un enfant qui dit ça à son père, tu imagines Et là, il n'était pas content et là, il m'a fait venir, et il a dit qu'il avait beaucoup réfléchi. Aussi, ses amis l'avaient insulté, ils avaient parlé mal. Ce n'est pas à toi seul que ça arrive, il y a beaucoup de famille qui ont ce cas-là, pourquoi tu veux rejeter ta famille, comme si ce n'était pas toi qui l'avait mis au monde. Pour finir, ça l'a touché. Donc papa m'a laissé rentrer dans la maison. »*

Au-delà de la mise à partie directe d'Awa, qui déroge des prescriptions de déférence envers le chef de famille, ce conflit exemplifie parfaitement la gravité et la précarité de la situation des filles-mères. De même, au travers de celui-ci, on constate le processus de la communautarisation de l'antagonisme (Cavin 1998), c'est-à-dire l'implication d'intervenants hors du cercle concessionnel et la multiplication de leur nombre au fil de l'évolution de l'histoire. L'importance de l'offense, la sanction d'exclusion et cette communautarisation ont pour conséquence d'alourdir les procédures de conciliation et un étalement dans le temps du règlement. Certains de ces conflits prennent plusieurs années à se résoudre, et parfois le pardon n'intervient qu'au moment du décès du patriarche. Dans ces circonstances, les jeunes filles sont dans l'obligation de rompre tous contact avec leurs agnats de la concession et elles deviennent victime de discrimination et de marginalisation. Enfin, tel que le démontre la menace d'Awa,



ces conflits tendent à se transporter vers les instances étatiques, particulièrement à l'Action sociale afin d'obtenir un soutien financier en cas d'exclusion ou pour faire reconnaître une paternité contestée.

## **La reconnaissance de la paternité et la prise en charge**

Ceci m'amène à aborder le deuxième volet inédit de ces litiges, à savoir une augmentation du nombre de contestation de paternité. Célestine travaille depuis quinze ans à l'accueil du laboratoire qui effectue les tests sanguins à Koudougou. Elle constate que les requêtes pour attester la paternité sont en hausse depuis quelques années :

*« Par exemple les histoires de paternité, ça il y a beaucoup. Il y a trop même. On ne peut même pas gérer. C'est alarmant. Tu te retrouves avec un enfant sans père, un enfant dont le père est inconnu. Comment tu vas gérer ça ? Il n'a pas de nom. Et ça c'est devenu plus fréquent que le mariage forcé. Les gens partent à l'Action sociale et après, ils les réfèrent en justice. Et la justice fait un papier pour le laboratoire pour faire un test de paternité, pour le groupement sanguin. Et ça coûte 40 000 francs<sup>120</sup>. Ils n'ont pas les moyens. » (Célestine, 47 ans, A22)*

Il s'agit de la réclamation la plus fréquente à l'Action sociale selon le rapport de Kassem (2008). Sur cinquante-huit requêtes présentées à la section Justice et famille, dix-neuf se rapportaient à des reconnaissances de paternité et/ou à une pension alimentaire pour des grossesses prénuptiales. Anne-Claude Cavin a effectué dans les années 1990 une étude ethnojuridique à Ouagadougou, et elle constate que « *les familles confrontées à une grossesse illégitime cherchent désormais à la normaliser en identifiant le père de l'enfant, puis en lui faisant accepter la paternité et les conséquences (sociales et financières) qui en découlent* (Cavin 1998: 188). En parallèle, de la gestion de la transgression de la grossesse hors mariage, il est impératif de se conformer à cette obligation, sans laquelle l'enfant ne sera intégré pas à la filiation patrilignagère, et par conséquent, sera ostracisé. Autrefois, dans les villages, il était relativement aisé d'établir la paternité et les pressions sociales des lignages alliés engageaient le père

---

<sup>120</sup> 40 000 francs équivaut à 80 \$ canadien.

biologique, minimalement à reconnaître sa descendance et généralement, à marier la mère afin de modérer l'affront coutumier. Dans le cas contraire, il s'ensuit une pérennisation de la discorde telle que l'expose l'histoire de Bibita.

Bibita est tombée enceinte d'un homme, qui était un apprenti mécanicien. Il habitait chez son maître et lorsque Bibita lui annonça sa grossesse, celui-ci dit que son patron le renverrait s'il l'apprenait. En outre, il lui laissa entendre qu'elle ne pouvait prouver sa paternité.

*« Il a fui allé à Bobo et de là-bas, il m'envoyait des sous jusqu'à ce que j'accouche. Mais ma famille ne voulait pas que je reste avec l'enfant. Ils m'ont dit d'aller rejoindre le gars à Bobo. Je lui ai envoyé une lettre pour lui dire que j'allais venir. Et mais il m'a fait comprendre que je ne pouvais pas venir. Que si jamais j'arrivais là-bas, le même jour j'allais repartir. Et donc toujours je suis restée en famille et ma famille mettait toujours la pression. C'était difficile. J'étais isolée et personne ne voulait manger avec moi. On ne me donnait rien. J'ai donc quitté la famille pour aller chez ma tante et je vivais là jusqu'à ce que l'enfant marche. Et après un certain temps, le gars a coupé. Il n'envoyait plus rien, même pas des habits ou de l'argent. Et c'est là que j'ai rencontré mon mari. Maintenant c'est comme son enfant à lui. »* (Bibita, 36 ans, A14, traduit du mooré)

Le père n'a pas reconnu officiellement sa paternité, et ce même s'il a pris en charge temporairement les frais associés à sa grossesse. En contestant sa responsabilité, Bibita n'a pas normalisé sa grossesse et elle a dû quitter sa concession en raison du traitement discriminatoire dont elle était l'objet. Sa situation n'a pu être régularisée que lorsqu'elle s'est mariée à un autre homme et qu'il ait accepté d'intégrer l'enfant dans sa lignée.

On note que Bibita n'a pas eu recours aux instances étatiques, mais devant le refus de plus en plus fréquent des hommes à rejeter leur paternité, ces litiges s'y transposent fréquemment. C'est l'obombre social et la précarité économique qui les incitent à effectuer ses démarches auprès d'intermédiaires extérieurs au cercle lignager. Pascal décrit le jugement dont elles sont victimes :

*« Je me rappelle à l'école. Il y avait des cas comme ça. Et quand on repart au collège, il y a encore beaucoup de ça. Elles partent de l'école. Avec les commentaires et tout ça. Elles ont quitté. Parfois, je me dis que c'est de la mauvaise foi. Ici, on ne voit pas de*

*faute partagée. On va dire que c'est la faute de la fille. Tu as accepté, tu connais les garçons. Ils vont profiter et donc c'est à toi d'être toujours prête à ne pas tomber dans telle situation. C'est la fille qui sera blâmée. Tu sais si un garçon a une grossesse non-désirée. La société ne va pas vraiment... Tu sais on va le gronder, mais c'est tout. »*  
(Pascal, 21 ans, A19)

Le fonctionnement de l'organisation sociale, du fait de sa fragilisation, se trouve inopérant devant ces litiges et les jeunes filles convoquent à l'Action sociale le père présumé. À partir de l'exemple de Rosa et de Mohammed, on comprendra mieux la dynamique de contestation et de négociation que se joue dans ces cas de figure.

Rosa\*, 16 ans, a convoqué Mohammed\*, 34 ans, à l'Action sociale afin qu'il reconnaisse sa paternité. La rencontre se scinde en deux temps, soit la négation de la responsabilité et la négociation de la prise en charge. Dès le début de la rencontre Mohammed nie qu'il est le responsable de la grossesse de Rosa, en disant « *qu'elle va vers les hommes* », sans pouvoir cependant nommer un autre amant présumé. Il tente de transférer la responsabilité et de miner la crédibilité de Rosa. Voyant l'insuccès de sa première tentative, il affirme par la suite qu'il ne peut être le père, puisqu'il est marié et qu'il a deux enfants. Il est un homme respectable qui honore ses devoirs matrimoniaux. Les agents de l'Action sociale lui expliquent alors que son statut matrimonial n'est pas une preuve et que les dates concordent entre les rapports sexuels et les mois de gestation. Il faut savoir que dans les cas de contestation de paternité, la charge de la culpabilité est inversée et pose comme a priori que Rosa identifie positivement le géniteur. À la suite de la médiation, les agents concluent que les charges seront partagées, mais que Mohamed doit payer l'accouchement et les ordonnances. Il s'inquiète des commérages et des conséquences sur sa vie familiale. On lui explique alors qu'il y a des responsabilités à coucher avec une jeune fille de 16 ans sans se protéger et sans vouloir la prendre pour femme. Ils ne l'obligeront pas à l'épouser à la mairie, mais il a le devoir de la prendre en charge jusqu'à l'accouchement. Par la suite, il pourra demander à faire un test de paternité.

Au moment, de l'établissement du paiement mensuel, Mohammed commence à dire que « *s'il gagne de l'argent, il donnera, mais que s'il ne gagne pas, il ne donnera rien* ». Il se dit vendeur ambulancier et il affirme ne pas être en mesure d'établir à l'avance ces revenus. Néanmoins, les agents continuent à stipuler qu'un montant doit être établi et déposé une fois à la fin de chaque mois, ici à l'Action sociale. Il s'obstine et négocie. On a l'impression qu'il veut encore une fois se disculper. Il change son argumentaire et se plaint que son patron va le congédier. Le médiateur dit qu'il peut convoquer son patron et qu'il négociera auprès de lui. Enfin, il dit qu'il n'arrive pas à comprendre. Il pensait en acceptant qu'il devrait seulement payer l'accouchement. Il ne voit pas pourquoi il devrait la faire manger. Il dit qu'il ne peut même pas avoir 2000 francs parce que c'est son grand frère qui s'occupe de l'entretien de sa femme et de ses enfants. On lui explique alors qu'à défaut de l'argent, il doit fournir du riz, du mil ou un poulet. À la fin de l'entretien, une date est convenue pour la remise de la pension alimentaire, même si Mohammed repart en niant toujours sa paternité. Il se dit victime d'un piège, mais qu'il assumera ses obligations, puisqu'il ne veut pas être confronté à la gendarmerie.

Dans cet exemple, les agents sociaux ont été les représentants de Rosa. Une fois les faits établis, elle n'a plus parlé de la rencontre. Elle a laissé les instances effectuer les négociations en sa faveur. Si ce procédé est analogue à celui de la coutume (Cavin 1998), en requérant le soutien de l'Action sociale, elle a toutefois pu contourner les rapports de genres inégalitaires. Comme elle refusait qu'on l'unisse à cet homme, étant donné le traitement injurieux dont elle a été la victime, elle a préféré se dispenser de l'intervention d'intermédiaires lignagers. En outre, sa revendication est appuyée par les moyens de coercition de l'État en cas de non-paiement. On observe ainsi qu'elle a opté pour le mode de règlement qui l'avantageait davantage, sans devoir se plier aux obligations coutumières. Dans ce cas précis, cette situation était possible, puisque le bris d'alliance entre les lignages, effet corollaire fréquent lors d'une implication extérieure, n'intervenait pas dans ce litige.

## **Les mariages forcés**

On explorera maintenant la dernière source de conflit émergeant de la transformation des contingences sociales. Cette partie repose sur l'analyse de quinze conflits<sup>121</sup> de mariages forcés, dont six cas de mariages précoces. Ces derniers sont particulièrement révélateurs du caractère à la fois inédit et métissé de ces mariages. S'il y a toujours eu des alliances matrimoniales sous le contrôle de l'autorité gérontocratique, les exemples observés ici s'inscrivent dans une perspective réactionnaire, et sont en l'occurrence des mécanismes de résistance à la fragilisation du mode organisationnel coutumier mossi.

## **La modification d'une alliance matrimoniale**

Dans le chapitre sur la parenté, on a noté que le processus d'alliance matrimoniale coutumier chez les Mossi est complexe et peut s'étaler sur plusieurs années, voire plusieurs décennies. Dans ce contexte particulier, on pourrait croire que le mariage précoce s'est institutionnalisé étant donné la longueur des procédures et le non consentement des conjoints. Or, dans cet échange généralisé, il n'existe pas en théorie de mariage précoce. En effet, les négociations entre aînés pouvaient débiter bien avant l'âge de la puberté de la jeune fille et parfois même avant sa naissance. Aussi ce n'est pas tant l'âge de la promesse qui importe, mais plutôt celui de l'arrivée dans le village marital et de la consommation de l'union. Chez les hommes, le cadet ne peut contracter un mariage avant l'âge de seize ans, mais généralement en raison des normes gérontocratiques et de la polygynie, il ne recevra sa première épouse

---

<sup>121</sup> J'ai déconstruit quatre cas en provenance de mes observations à l'Action sociale, cinq cas basés sur les récits de vie de jeunes filles qui ont fui un mariage forcé et se sont réfugiées dans l'enceinte de l'Église Moukassa et enfin, six cas collectés par Malo (2008) et Kassem (2008) dans le rapport évaluatif des Actions sociales de Réo et de Koudougou. Je me fonde en outre sur les trajectoires des femmes collectées dans les récits de vie, qui décrivent la situation de leurs parents ou la leur il y a quelques décennies. Si ces descriptions n'ont pas le détail des exemples susmentionnés, ils renseignent néanmoins sur le fonctionnement de ces pratiques. Enfin, je n'ai malheureusement pas pu observer de tels litiges lors de mon immersion au Tribunal de Grande Instance.

qu'autour de l'âge de vingt-huit ans. Du côté des femmes, la coutume indique qu'une jeune fille ne peut se marier avant l'âge de dix-sept puisqu'à quinze-seize ans, elle est considérée comme étant trop jeune même si sa puberté est terminée. Ainsi, les femmes mossi ne peuvent arriver dans le lignage marital qu'à dix-sept, dix-neuf ou vingt-et-un ans (Weidelenner 1980)<sup>122</sup>.

Cependant en dépit du fait que la coutume interdit les mariages précoces, de par mes observations ethnographiques, j'ai constaté l'apparition d'un tel phénomène où des jeunes filles, âgées souvent de moins de 16 ans, sont données<sup>123</sup> en mariage à un homme âgé, l'écart d'âge entre les conjoints étant plus important dans ce type d'union comme l'illustre le cas d'Eugénie. Elle habitait Sabou et elle avait 15 ans quand le grand frère de son père lui a annoncé qu'elle devait partir chez son mari. Elle ne voulait pas. « *Tu sais mon mari c'était un musulman. C'était un vieux qui avait déjà sept femmes, donc et j'allais être la huitième.* » (Eugénie, 21 ans, A02, traduit du mooré). Cette pratique était d'ailleurs particulièrement répandue dans certaines communautés rurales en zone péri-urbaine de Koudougou (région de Ramongo, Ismago et de Salisbigo). Les propos du directeur de l'Action sociale, rapporté par Kassem (2008) confirment cette particularité provinciale :

*« Le mariage forcé, [...], c'est vraiment une spécificité de notre province, [...]. Pourquoi je dis une spécificité, parce que nous ne pouvons pas faire deux jours sans avoir un cas de mariage forcé.... Malgré nos séances de sensibilisation, nous trouvons que peut-être les pesanteurs socioculturelles sont toujours fortes [...], la pratique des us et coutumes est monnaie courante.... » (G T, Koudougou, 22/03/2007) » (Kassem 2008: 31)*

---

<sup>122</sup> La stabilité de l'âge médian d'entrée en première chez les femmes confirme cette pratique, où l'âge estimé est de 17,8 ans. Néanmoins, il faut noter que 10 % des femmes de 25-49 ans sont déjà en union à 15 ans (Démographie 2012). Ces données entérinent l'existence du phénomène des mariages précoces à l'échelle du Burkina en parallèle des unions conformes aux représentations coutumières.

<sup>123</sup> Il est important de faire une distinction entre mariage arrangé, mariage forcé et mariage précoce. Dans le système coutumier, la majorité des mariages étaient autrefois arrangés. Aujourd'hui, avec l'apparition du consentement des conjoints, qui est de plus en plus appliqué, on assiste encore à des mariages arrangés, mais ceux-ci se font maintenant avec l'accord des futurs époux. Un mariage forcé est une union qui n'a pas reçu le consentement des conjoints. Enfin, un mariage précoce, étant donné l'âge des partenaires est toujours forcé. Les futurs époux (et généralement la femme) ne sont pas en mesure d'émettre un consentement éclairé en raison de leur âge.

Dans la littérature féministe, anthropologique et juridique, *on tend à penser que « les anciennes croyances, coutumes, et règles morales tendant à persister au cours de la transition démographique, tandis que les nouveaux courants n'entament que progressivement les pratiques en place. »* (Unicef 2001: 7). Or, dans le cas présent, la coutume ne justifiait pas de telles pratiques matrimoniales, mais au contraire les sanctionnaient sévèrement. A ce propos, lorsque j'ai abordé l'existence de cette forme d'unions à proximité, beaucoup de Mossi affirmèrent que *« ce n'était pas la façon, que c'était dénaturer la tradition et que de tels mariages menaçaient la vie des jeunes filles. »*. La génération des 15-30 ans était particulièrement scandalisée tout en admettant qu'il était difficile de contrer de tels types d'alliance.

Il est possible d'expliquer l'émergence de ce phénomène dans le monde contemporain, phénomène qui touche 62% des filles en zone rurale burkinabè (Engerbretsen et Kabore 2011) en raison des changements politiques, économiques et sociaux qui bouleversent le mode de vie traditionnel et qui contraignent les différentes couches de la société à s'adapter à cette période de transition. La catégorie sociale des aînés – dont le pouvoir gérontocratique reposait autrefois sur la circulation des femmes – tendent à résister en renforçant leur contrôle sur les cadets et les cadettes afin de faire face à précarité économique<sup>124</sup> et l'augmentation de la liberté sexuelle des jeunes filles. Ce dernier point est important, car les cinq jeunes filles – à qui l'ont avait imposé un mariage précoce et que j'ai pu interroger, – m'ont toutes dit que le chef de village craignait qu'elle contracte une grossesse hors mariage. Ces mariages sont donc en partie une réaction à l'égard des conflits décrits précédemment. Dans ces circonstances, les aînés souhaitent donc marier rapidement les jeunes filles dès les premiers signes de fertilité afin d'éviter le déshonneur (Malo 2008). Il profite de la situation pour les unir à des lignages alliés et ainsi renforcer leur

---

<sup>124</sup> Sans rentrer dans les détails, notons simplement les jeunes filles sont perçues comme une charge lourde par la famille, notamment en situation de disette. Ainsi, *« ... son mariage avec un homme bien plus âgé (quelques fois un vieillard) [...] est une stratégie de survie familiale considérée parfois même comme avantageuse pour la jeune fille. »* (Unicef 2001: 6).

réseau de solidarité. On peut donc penser que dans certaines zones rurales, un réseau d'alliances entre villages pour des fins économiques et matrimoniales est en train de se recréer et que ceux-ci contribuent à l'essor de ces nouvelles formes d'unions matrimoniales en parallèle de la montée d'une conjugalité dite consensuelle en milieu urbain. Cette période de transition génère donc la résistance et d'innovation dépendamment le milieu où se déroule cette adaptation.

### **Le pog kuuni**

La forme de mariage arrangé qui semble réellement perdurer sous une forme modifiée, voire augmenter dans la région de Koudougou, par rapport à son incidence antérieure est le *pog kuuni*, soit le mariage par don de femme. Il s'agit d'une alliance du premier groupe,<sup>125</sup> puisqu'elle permet l'ouverture du réseau, mais contrairement au *belongo*, il n'y a pas de négociation entre les lignages. La jeune fille est offerte en cadeau à un ami ou un allié potentiel de son père (père classificatoire, car les cas observés mentionnent un grand-père ou un grand-oncle) (Laurent 2013). Ce don de femme a pour but de sceller une amitié matrimoniale et ainsi renforcer le statut hiérarchique du donneur. Elle contribue à créer un réseau d'échange généralisé qui pourra être réactivé à la génération subséquente. Il s'agissait autrefois d'un arrangement rare par rapport au *belongo*, qui ressurgit, allégé au niveau des procédures afin de concrétiser rapidement des mariages, dont les risques de fuite sont importants.

Dans les cinq cas de mariages précoces, et donc forcés, interrogés, bien qu'il ne soit pas été explicitement nommé, la description des processus de négociation correspond à ce type d'arrangement. Estelle est née en Côte d'Ivoire et à seize, son père l'a fait rentrer au Burkina, sous prétexte de connaître ses origines mossi.

---

<sup>125</sup> Laurent (2013) a décrit le système d'alliances matrimoniales des Mossi et démontre que dans cette organisation semi-complexe, il existe trois groupes d'alliances. Le premier type valorise l'extension du réseau matrimonial, le second concerne la réactivation d'anciennes alliances et le troisième groupe comprend les mariages dont l'objectif est de résoudre des difficultés d'alliances selon des problèmes spécifiques (stérilité, fuite, veuvage).



*« Juste avant le départ de mon papa, avant de repartir en Côte, il lui m'a dit que son grand frère l'a donné en mariage, mais que lui, il ne peut rien dire. Et puis, j'ai dit à mon papa qu'elle n'est pas d'accord. Qu'elle ne va pas partir. Mon papa a dit qu'il n'a pas son mot à dire dedans, que c'est son grand frère qui décide. Il ne peut rien faire pour elle et il est parti. [...] Le mari était un homme âgé, ami avec mon oncle, qui avait déjà trois femmes. J'aurais donc été la quatrième. Je n'avais jamais vu mon futur mari. Tout ce que je sais de lui, je l'ai appris de mon père. » (Estelle, 18 ans, A03, traduit du mooré)*

Comme on le voit dans cet exemple, Estelle est arrivée de la Côte d'Ivoire peu avant le mariage, elle n'avait pas été informée des arrangements. Normalement, la jeune fille se sait promise lorsque les négociations se déroulent selon le *belongo* afin de la socialiser à consentir à cette union. Ici, on peut inférer l'absence de prestations sur des longues années, ce qui simplifie l'alliance tout en maintenant la structure gérontocratique. Les jeunes filles sont données à des époux beaucoup âgés qu'elles, parfois plus de 30 ans d'écart, et deviennent une troisième ou une quatrième épouse<sup>126</sup>. Ces unions ont donc pour but de renforcer leur contrôle sur les cadets de manière réactionnaire dans les circonstances actuelles de la montée des mariages/unions consensuels.

Enfin, on note que ces mariages forcés et précoces touchent des jeunes filles dans des situations vulnérables. Elles sont généralement villageoises, non scolarisées, orphelines ou séparées de leurs parents et sous la tutelle d'un membre éloigné du lignage. Par exemple N.J n'a pas connu sa mère qui a été reprise par son lignage marital à la suite d'une fuite. Elle a donc été élevée par sa tante paternelle à Pitmoaga. *« C'est auprès de cette tante que N.J a grandi et c'est cette tante qui a décidé de la donner en mariage à un des frères de son mari. N.J fût donc conviée à choisir parmi les frères du mari de sa tante, celui avec qui elle allait se marier. »* (Kassem 2008: 34). En outre, il y a une prévalence d'unions forcées entre des parentèles résidant en Côte d'Ivoire et dans la région de Koudougou (4 cas) qui s'explique par le fait qu'il s'agit d'un bassin à forte émigration circulaire (Kassem 2008). Cet aspect contribue à la précarisation

---

<sup>126</sup> Sur les quinze cas analysés, huit impliquaient un mariage polygyne.

de ces jeunes filles et compliquent les procédures de dénonciation et de résolution des conflits qu'ils déclenchent lorsqu'il y a opposition.

## **L'émergence d'un conflit en cas de contestation du mariage forcé**

La résolution d'un conflit de contestation d'un mariage forcé est extrêmement ardue, voire parfois impossible du fait des caractéristiques des victimes, de l'inextricabilité des procédures et des rapports de force en présence. Dans tous les cas et ce, peu importe l'issue, ces situations entraînent des répercussions irréparables pour les protagonistes.

Tout d'abord, le système juridique étatique burkinabè a édicté plusieurs dispositions législatives afin de contrecarrer la pratique du mariage forcé et/ou précoce. A cet effet, je rappelle que l'article 233 consacre la nullité des mariages coutumiers et des mariages religieux. L'article 234 stipule l'obligation que le mariage « *résulte de la volonté libre et consciente de l'homme et de la femme de se prendre pour époux. En conséquence sont interdits les mariages forcés, particulièrement les mariages imposés par les familles et ceux résultant des règles coutumières [...]* ». Enfin, l'article 238 du CPF encadre l'âge au mariage et a pour objectif d'interdire juridiquement les mariages précoces. En effet, l'article stipule que le « *mariage ne peut être contracté qu'entre un homme âgé de plus de vingt ans et une femme de plus de dix-sept ans, sauf dispense d'âge accordé pour motif grave<sup>127</sup> par le tribunal civil. Cette dispense d'âge ne peut être accordée en aucun cas pour un homme ayant moins de dix-huit ans et une femme ayant moins de quinze ans.* » Ces trois lois visent donc d'une part, à interdire tout mariage ne résultant pas d'un consentement réfléchi et affranchi, et dans un second temps, à sensibiliser la population aux conséquences néfastes de ces unions coutumières. Cependant, malgré cet encadrement législatif, ces articles n'ont qu'une portée relative, du fait que les moyens pour son application sont soit inexistantes, soit inefficaces. Ces formes d'échange donc bien qu'illégales

---

<sup>127</sup> Généralement, le motif grave est une grossesse.

et désapprouvées par une partie de la population urbaine en raison du jeune âge des filles, sont difficiles à enrayer sans la dénonciation, la fuite des promesses et leur prise en charge.

## La dénonciation

Dans ce cadre, ces conflits tendent à être gérés soit au moyen de mécanismes coutumiers ou religieux, soit par l'intermédiaire de l'Action sociale<sup>128</sup> lorsqu'il y a une contestation (de la part de la victime ou d'un proche). Or cette première étape d'opposition à la décision lignagère est dès le départ délicate, du fait l'aspect coercitif de ces mariages. La jeune fille peut être battue, amenée de force dans la case maritale et contrainte à des rapports sexuels. C'est le cas de Sarina\*, une adolescente de 12 ans dont le cas s'est retrouvé à l'Action sociale à la suite de la dénonciation d'une institutrice qui l'a trouvé caché dans sa cour. Sarina a été amenée de Pô, une ville au sud du Burkina, par ses parents pour être donnée à un maître coranique à Koudougou. Ses parents l'ont attaché sur leur moto, pour éviter qu'elle fuie et dès son arrivée, elle a été violée par le maître coranique à plusieurs reprises avec la complicité de la première épouse. Au cours de la troisième nuit, elle a pris la fuite et elle a erré durant plusieurs jours dans les rues de Koudougou. Le viol a été violent et les examens médicaux révèlent des séquelles physiques irréversibles. Ce cas est atroce, mais il démontre le caractère violent que peuvent prendre ces mariages forcés. Estelle me raconte « *Je ne voulais pas rentrer dans la case des traditions. Ils me poussaient, mais j'ai crié, je me suis débattue. Je ne voulais pas parce que si j'y allais, c'était fini. J'ai fui le même jour.* » (A03, traduit du mooré). En outre, au moment de la fuite, les promesses doivent rompre tous liens avec leurs agnats. Si elles sont retrouvées, elles

---

<sup>128</sup> Ces litiges ne sont que très rarement dénoncés directement à la gendarmerie ou au Tribunal. D'une part, il y a une méfiance importante à l'égard de la gendarmerie, et cette crainte a été renforcée par les abus dont elle a été responsable quelques mois avant mon terrain (soulèvements populaires du printemps 2011). Au regard du Tribunal, les cas qui s'y présentent ont été référés par l'Action sociale. Comme le démontre Cavin (1998), la poursuite des procédures judiciaires nécessite le concours d'alliés lettrés et financièrement autonomes et en l'occurrence, en mesure de s'opposer à la volonté lignagère. Si ces situations sont possibles à Koudougou, je n'ai pas pu les observer et je ne peux donc confirmer leur fonctionnement et les implications qui en découlent.

seront contraintes par la force de rejoindre leur futur époux et elles seront surveillées jusqu'à ce qu'elles accouchent<sup>129</sup>. La religieuse qui s'occupe du refuge à la paroisse de Moukassa confirme ce procédé :

*« Parce que dans ce cas, si tu oses si on t'attrape, c'est fini pour toi. Tu ne peux pas partir. Avec la tradition, ils vont faire des choses sur toi. Et si... après tu refuses de rester, tu peux piquer le « kourou ». Ce qui fait que quand tu n'as pas ce courage de dire non, et de dire non jusqu'au bout, tu hésites. Je ne peux plus repartir. Si tu repars, c'est fini pour toi. »* (Sœur G., Moukassa journal de bord 14 janvier 2012)

Le manque de soutien de la parentèle accroît les obstacles à la dénonciation. En effet, même si des parents sont en désaccord avec le don de leur enfant, ils ne contestent pas l'autorité du patriarche (*buudukasma*) et n'offrent que peu de soutien aux cadettes. Estelle, au refuge explique que ses parents ne sont pas venus la voir, mais que sa grand-mère, qui l'a élevée, est venue une fois (au moment de la retraite pascale) et sa marraine vient la visiter. Elle reçoit un soutien d'elles, mais elles ne peuvent pas intervenir auprès de sa famille. Elle ignore cependant si elles ont encore des relations avec le reste de la famille. Il ne discute pas de ces choses-là quand elles viennent la voir. Elle apprécie ce soutien, mais elle aimerait que ces parents acceptent son choix. N'oublions pas que coutumièrement le consentement n'était nullement nécessaire et que les possibilités d'intervention sont donc extrêmement limitées. On comprend ainsi qu'en raison de ces nombreuses entraves, la dénonciation exige énormément de courage et de résilience. Dans ces circonstances, soit l'antagonisme se perpétue et les liens sont rompus, soit s'enclenche un processus de négociation.

## **La négociation de la résolution du conflit**

À cette étape, que les intervenants proviennent de l'univers coutumier, religieux ou étatique (agents de l'Action sociale), s'érigent une lutte de pouvoir, où se confrontent deux idéologies. D'un côté, les aînés n'aspirent qu'à récupérer la fille afin d'accomplir les cérémonies

---

<sup>129</sup> On considère qu'une fois qu'elles ont eu des enfants, elles n'oseront plus quitter la concession maritale, pour la seule raison qu'elles refusent de perdre le contact avec leur progéniture.

matrimoniales et ainsi concrétiser l'alliance. De l'autre, les représentants de la promise évoquent la liberté de consentement et les interdictions juridiques étatiques. Il s'ensuit un processus de règlement laborieux dont l'issue est incertaine. Je propose ici de déconstruire deux situations, l'une relevant des négociations à la suite d'une fuite pré-nuptiale, l'autre d'une saisie de cas à l'Action sociale, où le mariage avait lieu.

### **Les négociations au refuge**

Au refuge, il y avait au moment de mes entretiens, cinq jeunes filles qui avaient fui leur village à la suite d'une tentative de mariage forcé. Dans tous les cas, les négociations n'avaient pas débuté ou avaient été avortées. En fait, comme me l'expliquait le Père M. et Sœur G., il y a un doute sur la bonne volonté des parentèles, et ils se refusent à prendre le risque que les jeunes filles soient de nouveau contraintes. Leur objectif est que ces jeunes filles aient un accès à leur famille, mais que leur choix soit respecté. Or, les procédures sont nombreuses et elles nécessitent diplomatie et temps. Sœur G, rapportait le déroulement des étapes :

*« Il y a un tas de procédures pour le faire. Pour demander la permission, pour qu'elle reparte. Par exemple, si elle gagne un chantier pour une chapelle ou une école, on aura une présence sur les lieux et une raison d'y être. Il y a des gens qui ont eu de la facilité quand tu gagnes un échéancier. Tu as maintenant la possibilité par l'intermédiaire, par négociation pour que l'on aille. Sinon, par exemple, pour Sandrine\*, on a négocié tous les jours et elle est partie dans sa famille la dernière fois. Mais pour Eugénie, on a envoyé des gens plusieurs fois, on ne les a pas accueilli. Ils n'ont pas été écoutés. Il y a d'autres aussi que l'on a essayé mais c'est impossible. Par exemple Séverine\* qui vient ici faire la cuisine, ce n'est pas possible. Même l'année passée, on est venue en communauté pour la ramener de force chez elle. On prend le temps pour que là-bas ça se stabilise un peu, pour qu'ils essaient d'oublier ou de la laisser un peu. Et maintenant on part, on demande des gens de nous accompagner, des conseillers de leur paroisse même ou de leur centre de santé pour être intermédiaire auprès de leurs parents. De passer de temps en temps faire semblant, pour voir ce qu'ils disent d'abord. Et si on voit qu'ils commencent un peu à comprendre, on entame notre idée et notre problème que l'on veut s'engager auprès d'eux. Quand on sent qu'il y a toujours des choses, des réticences, on ne peut pas s'approcher de quoi que ce soit. » (Sœur G. secteur 05 Moukassa)*

Cet exposé démontre qu'avant de pouvoir entamer toutes négociations, il est nécessaire de s'assurer des dispositions des parents. Dans ce cadre, plusieurs années<sup>130</sup> peuvent s'écouler sans constater une progression dans les discussions. Dans le cas contraire, il y a un risque d'une dégradation de la situation, où le retour de la jeune fille peut entraîner de profonds sévices, voire même la mort comme dans le cas suivant. Il y a quelques années, le refuge avait de la difficulté à pourvoir à l'entretien de ses protégées. Ils ont donc proposé à celles dont les négociations étaient en bonne voie de retourner auprès des leurs, tout en les protégeant au moyen de leurs intermédiaires sur place. Malheureusement, ils ont regretté la situation. Mirelle\* qui était rentrée chez elle, a été envoyée chez son mari peu de temps après. :

*« La fille vient de décéder, ça ne fait pas un an. Elle était ici, en famille, elle pouvait repartir, il n'y avait pas de problème. Quand elle est rentrée, à peine combien de mois seulement, avec leurs gris gris. On ne peut pas dire si c'est ça, mais à entendre parler, on pense que c'est comme ça. Donc même maintenant, si on n'a pas les moyens d'accueillir, on oriente vers d'autres communautés si elles peuvent accueillir plutôt que de les faire repartir. En tous cas, ça ne nous a pas laissé indifférent. Ça nous a marqué. On a regretté, si on avait su, on l'aurait envoyée dans nos propres familles pour qu'elle reste là-bas, plutôt que repartir et terminer comme ça. » (Sœur G. secteur 05, Moukassa)*

Les négociations sont donc d'une extrême complexité et le manque de ressources ne permettent pas toujours un suivi adéquat. Ces jeunes filles promises sont dans une situation de vulnérabilité où elles s'en remettent complètement à la protection de leur tuteur ou de la communauté catholique. Elles n'entament aucune procédure par elles-mêmes et elles refusent catégoriquement de référer leur cas aux instances étatiques. Conséquemment, elles sont prisonnières de ce cycle de conflit.

---

<sup>130</sup> Les jeunes filles étaient au refuge depuis en moyenne trois ans. Seulement l'une d'entre elles était en mesure de rentrer pour de courts séjours dans son village. Pour toutes les autres, les menaces de les contraindre à rejoindre leur époux demeuraient. Elles sont par conséquent piégées dans leur conflit, qui se pérennise. De leur point de vue, leur seule option pour renouer avec leur patrilignage est de trouver un autre mari et ainsi pouvoir procéder aux rituels de réconciliation.

## **Le cas de Marceline et de Prospère**

Dans la situation suivante, les dénonciations ont eu lieu à l'Action sociale, par des proches des victimes lorsque le mariage a déjà été célébré. Le premier exemple relate une médiation dans le cas d'un enlèvement à des fins matrimoniales. Marceline\*, 21 ans a été enlevée par son oncle Prospère\* au village de Godin, en périphérie de Koudougou. Elle a été donnée en mariage à une famille alliée installée en Côte d'Ivoire. Les parents de Marceline refusent cette union non consentie et souhaitent ramener leur fille au Burkina. En outre, on soupçonne un lien de parenté entre les deux époux, le mari, François\* serait le fils de l'oncle de la mère de Marceline. Ils saisissent donc l'Action sociale afin de dénoncer l'acte de l'oncle paternel et d'exécuter les dispositions législatives. Ils craignent de surcroît que si le mariage est consommé, un enfant incestueux naîtra de l'union. Les agents exigent le rapatriement de Marceline par Prospère, à ses frais, afin de s'assurer de son consentement et de l'inexistence de liens de parenté. Prospère refuse et allègue que le mariage a été conclu selon les prescriptions coutumières. Le ton s'élève et l'Action sociale menace de renvoyer le litige au Tribunal de Grande Instance. Prospère plie et tente d'étirer les délais, arguant qu'il n'a pas l'argent. Les agents s'insurgent, affirment que le délai est trop long, qu'il fallait qu'il réfléchisse avant de contraindre sa nièce à un mariage. Il n'a qu'à requérir un crédit et que si dans 72 heures ils ne reçoivent pas de réponse positive ainsi qu'un délai de retour raisonnable, il transfère le dossier à la justice. On demande alors les pièces d'identité et essuie un nouveau refus. Prospère rigole et palabre. Il dit qu'ils ont déjà les noms. Finalement, les négociations s'arrêtent et le dossier est saisi directement à la justice. Les parents de Marceline sont découragés et Prospère quitte la salle de médiation en disant que s'il avait su, il aurait refusé de se présenter. (cas 14 décembre 2011, Action sociale de Koudougou).

De ce cas, on observe la dynamique entre les deux idéologies, celle des représentations matrimoniales coutumières et celle de l'État. On ne négocie pas sur les mêmes bases et étant donné la gravité de la situation (inceste possible, mariage forcé, enlèvement international), les agents usent de tous les mécanismes à leur disposition pour contraindre Prospère. Il se crée une

incompréhension de part et d'autres, les parents croyant que le règlement se ferait rapidement du fait de la puissance étatique. Enfin, on constate que ce conflit a altéré irrémédiablement les rapports sociaux au sein de cette parentèle et si Marceline est en mesure de retrouver potentiellement les siens, le conflit a scindé le lignage et rompu le réseau d'alliances matrimoniales.

### **Le cas de Françoise et d'Henri**

Dans ce second cas, Françoise habitait chez ses parents lorsqu'Henri, un patriarce, est venu demander une deuxième épouse pour son fils, toujours sans enfant. Françoise consent au mariage et en attendant du retour de son futur mari, qui a migré en Côte d'Ivoire, vit dans la concession d'Henri. Or le patriarce, qui a déjà trois épouses, décide de l'épouser plutôt que de la remettre à son fils. Tous les jours, il lui prépare une bouillie dans laquelle il est accusé de rajouter des « produits » pour la rendre docile afin d'abuser d'elle sexuellement. Les parents de Françoise sont furieux et réclament réparation à l'Action sociale. Françoise va résider chez un frère dans l'attente du règlement de son cas. Le problème s'envenime lorsque le grand frère du père de Françoise intervient et qu'il refuse le retour dans le patrilignage. L'oncle est un aîné de plus de 70 ans et il considère qu'Henri est le mari légitime. L'alliance s'est conclue entre les lignages et Henri a le droit de choisir à qui sera destinée Françoise. À la suite de longues négociations dans les locaux de l'Action sociale et la menace d'une intervention de la justice, les parties s'accordent sur le retour en famille et l'annulation du mariage.

À première vue, ce litige s'est résolu pour le mieux, à la suite d'une seule séance dans le respect des dispositions étatiques et selon la volonté de Françoise et de ses parents. Cependant quelques semaines plus tard, j'apprends la tournure des événements qui expose toutes les discordances émanant de ces conflits. En effet, l'oncle de Françoise est venue pour l'informer qu'elle pouvait désormais rentrer et qu'il suffisait de requérir à un neveu afin d'effectuer le protocole de résolution coutumière. Une fois les rituels accomplis, le neveu l'accompagnerait auprès de ses parents. Or, il s'agissait d'un piège et lorsqu'elle s'est présentée chez son oncle,



le neveu l'a conduite auprès d'Henri, son mari coutumier, qui l'a par la suite, expédiée en Côte d'Ivoire afin qu'elle puisse échapper aux interventions subséquentes de l'Action sociale. Les agents ont été sidérés de la conclusion du cas, mais ils ont admis que le manque de ressources, de fonctionnaires et l'immobilisme de la gendarmerie font que ces détournements sont récurrents. S'ils peuvent réussir à négocier une solution, ils n'ont pas la capacité d'assurer un suivi sur l'application des modalités de la résolution.

Dans cette dernière section, j'ai démontré que les conflits de mariage forcé et /ou précoces sont symptomatiques de la transformation de l'organisation sociale mossi. Avec la polygynie et les grossesses prénuptiales, ces trois phénomènes sont des sources de conflit qui déséquilibrent fortement l'organisation sociale. Ils émergent du fait de l'apparition des nouvelles conjectures, telles que la modification des relations amicales, l'édiction du CPF, de la dégradation des conditions économiques, de l'assouplissement du contrôle lignager, etc. En ce sens, la complexité de la résolution est corollaire à l'importance de la transgression et de ses effets sur l'autorité gérontocratique. On a vu que devant l'avènement de ces nouveaux conflits, il est nécessaire d'adapter les solutions résolutive. On assiste ainsi à des processus d'innovation, de métissage et de résistance, notamment dans le cas des mariages forcés. Ils sont par conséquent plus susceptibles d'être référées à des modalités résolutive étatiques. Dans le prochain chapitre, je m'attarderai à analyser les processus décisionnels à l'égard des conflits et les effets de la perception de la justice sur les stratégies individuelles et communautaires.

## **Chapitre 7 : L'analyse des stratégies de résolution et du métissage juridique**

Dans cette dernière partie, je propose d'analyser les stratégies de résolution et le cheminement des processus décisionnels. Dans les trois chapitres précédents, j'ai présenté divers cas de conflit que je réutiliserai ici afin d'expliquer le phénomène du forum shopping et l'influence de la perception de la justice dans les stratégies de règlement. Je compléterai également avec quelques exemples supplémentaires, notamment dans la section sur le Tribunal de Grande Instance. Cependant, avant d'analyser les trois modes de résolution principaux (coutumier, Action sociale et Tribunal) pour expliciter les conséquences du pluralisme juridique, je souhaite déconstruire la perception de la justice telle qu'elle est apparue au travers de mes données.

### **La perception de la justice observée à Koudougou**

Dans le chapitre théorique, nous avons relevé que la perception de la justice représente un ensemble de facteurs qui contribuent, de manière variable, à la gestion individuelle et communautaire des conflits. Les facteurs que j'ai observés sont analogues à ceux identifiés dans les études sur la conscience juridique (Ewick et Silbey 1991-1992; Merry 1990; Péliasse 2005; Silbey 2005) et par les recherches associées au Berkeley Village Law Project (Donovan 2008; Nader 1990; Nader et Todd 1978). Dans le cadre de cette recherche, je les ai regroupés en trois catégories distinctes afin de faciliter l'examen : (1) les caractéristiques des protagonistes (2) les variables intrinsèques du conflit et (3) les paramètres associés à l'accès à la bureaucratie juridique. Je présenterai tout d'abord les deux premières et je détaillerai la dernière catégorie ultérieurement dans le segment sur le Tribunal.

## Les caractéristiques des protagonistes

Dans cette catégorie, je le rappelle, on retrouve des traits individuels tels que l'âge, l'aïnesse, le genre, la scolarité, la profession, le lieu de résidence, la présence de descendance, la confession religieuse, le type de mariage effectué, le réseau de solidarité, la personnalité, etc. Ces caractéristiques ont une influence différentielle selon les situations, mais il y a une prépondérance des traits associés au statut social. Ainsi, j'observe qu'il y a une corrélation entre la présence d'un écart de pouvoir élevé entre les parties et les phénomènes d'évitement ou le choix d'une médiation coutumière. Par exemple, dans les cas de mariages forcés, les cadettes subissent une contrainte de la part d'aînés, et si elles refusent le mari, elles doivent non seulement s'opposer à l'autorité du patriarche, mais également à l'ensemble de la parentèle. Elles remettent partiellement en question une structure organisationnelle, plus particulièrement les réseaux d'alliances et les valeurs coutumières. Or leur statut social, du fait de leur âge, de leur fonction de cadette, de leur absence de scolarité, de leur précarité économique, n'autorise pas un droit de parole au sein des hiérarchies. Dans ces circonstances, elles se soumettent majoritairement et évitent le conflit, ou exceptionnellement, elles fuient et rompent les liens avec leurs agnats. Nous l'avons vu, dans les cas des cinq jeunes filles au refuge de Moukassa, elles sont prisonnières de leur antagonisme, en raison de l'importance du rapport inégalitaire. Plus les inégalités sociales sont importantes entre les parties, plus le conflit risque d'être insoluble.

Il en va de même pour les rapports de genres. Les conflits issus de l'adultère, du partage des tâches ou de l'autorité parentale se confinent au ménage, et en cas d'aggravation, sont résolus par la médiation coutumière. C'était le cas de Sophie<sup>131</sup>, dont l'adultère récurrent de son mari a nécessité l'intervention des témoins du mariage afin de restaurer l'harmonie conjugale. L'écart de pouvoir entre les parties peut cependant être compensé à l'aide d'un soutien d'un réseau de solidarité. Si le « plaignant » est en position hiérarchique inférieure, le recours à des

---

<sup>131</sup> Chapitre 5, page 154

intermédiaires au statut social enviable, qui effectueront la dénonciation ou la négociation peut rééquilibrer le jeu de pouvoir. C'est ce qu'avait fait Jeanne<sup>132</sup> qui s'était réfugiée auprès de ses utérins à la suite du refus de son mari de soutenir une cousine malade. Si Jeanne n'a pas contesté l'autorité de son mari, en s'entourant des siens, elle s'assurait d'un réseau de solidarité si le conflit dégénérait.

Ils peuvent également avoir recours à un parent ayant une situation économique enviable, comme le cas d'Édith<sup>133</sup>, répudiée par son mari et qui est venue consultée Juliette, sa cousine une chef de famille commerçante. Sa participation économique aux besoins de la grande famille lui a permis de plaider en faveur d'Édith. Sans son intervention, cette dernière n'aurait pas osé s'opposer au traitement abusif de son mari. Cet aspect est récent, car auparavant les hommes et particulièrement les aînés avaient le veto final. Cependant, comme le dit Laurent, « *De nos jours celui qui a l'argent, même étant jeune, a le dernier mot, car tout se calcule. Le combien est partout.* » (Laurent, 26 ans, A24). Cette implication financière constante d'un membre aisé pour la scolarité, les frais médicaux, les mariages, les décès confère une nouvelle source d'autorité. Bref, dans un conseil de famille, si le pourvoyeur est absent ou en retard, aucune décision ne sera prise, car « *on ne maîtrise pas son portefeuille.* » C'est ce qui s'est produit dans le cas d'Édith et de Juliette.

La confession religieuse influence autrement les stratégies de résolution. Les membres du clergé ou l'Iman chez les musulmans interviennent à la demande pour participer aux négociations comme les circonstances l'indiquent au niveau du refuge. L'exemple de Nadège<sup>134</sup>, une catholique pratiquante qui subissait de la violence conjugale et les pratiques adultérines de son mari, démontre que le choix de la médiation parajuridique et de l'Action sociale peut provenir de sa conviction religieuse.

---

<sup>132</sup> Chapitre 5, page 115

<sup>133</sup> Chapitre 5, page 128

<sup>134</sup> Chapitre 5, page 153

*« Ce qui m'a motivé un peu vers la médiation, c'est les confessions. Je voulais me confesser et dans l'introduction, on m'a demandé si j'étais mariée. J'ai dit que oui, alors ils ont demandé pourquoi nous n'avions pas encore fait le mariage religieux. Il y a quelque chose, tu dois aller voir un prêtre avant de venir à la confession. Je suis venue voir l'abbé M., et l'abbé m'a indiqué le médiateur. » (Nadège, 32 ans, traduit du gourounsi, A01)*

En outre, la foi participe à la résilience à l'égard des conflits. Les Koudougoulois s'en remettent à la spiritualité et qu'ils soient animistes, chrétiens ou musulmans, la croyance en des forces extérieures contribue à atténuer les effets dévastateurs des antagonismes. Cet aspect est analogue à la personnalité des acteurs sociaux. Dans certains exemples, comme avec Balguissa<sup>135</sup>, qui vit à Palogho, elle affirme qu'elle craint trop les représailles pour recours à une instance étatique. Le mari est le chef de famille et sa décision prévaut. Pour elle, les dissensions se règlent dans la concession ou le regroupement segmentaire. Elle n'a pas une personnalité de contestation. Inversement, on se rappelle de la problématique d'Awa<sup>136</sup>, qui a eu une grossesse hors mariage. Awa se qualifie de rebelle et elle a menacé explicitement son père, qui refusait de l'héberger elle et son enfant, de le dénoncer à la justice. Par ailleurs, elle a même convoqué le père de la fillette à l'Action sociale pour qu'il prenne ses responsabilités paternelles. En résumé, on constate que la personnalité de la « victime » dans le conflit intervient dans les modes de résolution. Cet aspect est d'autant plus important lorsque les règlements sont instruits dans les institutions judiciaires.

## **Les variables intrinsèques du conflit**

Les variables intrinsèques du conflit influencent également les stratégies de résolution. On dénote ainsi la chronologie, les sources d'origine du conflit, le niveau émotionnel, le nombre d'intermédiaires, les procédures, l'intensité du déséquilibre social, les risques associés (isolement, discrimination, désœuvrement), etc. Par exemple, le moment où s'inscrit un conflit

---

<sup>135</sup> Chapitre 6, page 170

<sup>136</sup> Chapitre 6, page 178

dans la trajectoire personnelle influence le comportement à son égard. Une grossesse hors mariage ne sera pas vécue de la même façon si elle survient à l'âge de quinze ou si elle se produit à trente-cinq ans. Les caractéristiques individuelles et communautaires de la femme se sont modifiées. Un conflit avec la grande famille demandera une intervention différente si la femme est une épouse nouvellement arrivée. La femme se soumettra potentiellement et espérera une diminution graduelle des abus comme l'a illustré le conflit d'Adéline<sup>137</sup> avec sa belle-mère. De la même façon, si l'épouse est devenue une aînée, si elle a des enfants, elle usera de son influence dans le patrilignage marital pour affronter le problème et faire cesser la situation. De la même façon, si un conflit s'éternise, on verra apparaître l'ajout de nouveaux intermédiaires et de modes de résolution alternatifs. On peut se référer aux litiges successoraux qui s'enlisent et qui si l'on tend à les résoudre au sein du patrilignage marital, finissent par impliquer les utérins de l'épouse, les relations amicales, la gendarmerie, l'Action sociale et le Tribunal. On note des circonstances similaires dans les cas de non-reconnaissance de paternité.

La source et la gravité du déséquilibre social engendré par la problématique vont également exiger des interventions variées. J'ai noté que les conflits normativement prévus tendent à se gérer au niveau organisationnel qui les a vus naître. En parallèle, les conflits émergents, qui sont le fait des transformations sociales, nécessiteront une potentielle intervention des instances judiciaires, notamment lorsque le système juridique étatique est favorable au plaignant. En outre, les comportements seront affectés par la gravité du litige. Une dispute économique sur le partage des tâches n'évoluera pas hors des frontières de la concession, à moins de commérages. Toutefois, une accusation de vol ou de sorcellerie dans la parentèle deviendra rapidement publique et entraînera une médiation du conseil de famille. Ici, la dimension émotionnelle des disputes peut devenir un catalyseur des démarches. La complexité de certaines procédures de résolution, notamment judiciaires, suscite de la crainte et accroît le stress vécu. Des antagonismes impliquant de la violence ou la mort d'un proche accentuent l'aspect traumatique du conflit. On peut inférer dans ces circonstances que la « victime » valorisera une stratégie dont le dénouement est rapide. Enfin, le sentiment de désœuvrement ou

---

<sup>137</sup> Chapitre 5, page 128

de l'inéluctabilité d'une situation, comme l'illustrent les recours pour les pensions alimentaires, peuvent inciter les plaignants à outrepasser leurs appréhensions et à s'adresser aux institutions étatiques.

À partir de ces deux premières catégories de facteurs des perceptions de la justice, on note que les processus décisionnels sont complexes et que les possibilités de stratégies d'évitement ou de résolution sont nombreuses. Il est impératif de distinguer ces différents facteurs pour apprécier le phénomène du forum shopping par lequel les acteurs sociaux naviguent entre les modalités de règlement. Cette description n'est cependant pas exhaustive et je souhaitais, avant tout, dresser un rapide portrait qui servira de base pour l'analyse détaillée des trois principales catégories de modes de résolution.

## **La résolution coutumière**

Autrefois, la résolution de toutes formes de conflits (politiques, matrimoniaux, fonciers, économiques, spirituelles) s'ancrait dans un protocole de médiation coutumière. Il existait plusieurs alternatives et les procédures variaient selon l'origine du conflit, les protagonistes et les conséquences sur l'ordre social. Cet ensemble de démarches résolutive valorise un règlement négocié et la préservation du lien social. Si le conflit est d'origine matrimoniale, il peut s'envenimer au-delà d'une problématique conjugale, du seul fait qu'il met en cause une multitude d'intermédiaires familiaux. L'utilisation des intermédiaires suit le degré de la hiérarchie gérontocratique (Cavin 1998). Dans cet espace, l'objectif est de trouver une solution consensuelle, qui répare le lien social tout en étant en accord avec les représentations coutumières.

Dans la littérature anthropologique, ce processus de résolution, et ces alternatives dérivées, sont associés au concept du palabre, qui correspond à une combinaison des protocoles et de réseaux de solidarité dans un espace réservé à la médiation. Il ne s'agit pas par conséquent

d'une rencontre banale, mais d'un lieu dialogique symbolique (Bidima 1997). Dans le cadre de mon terrain, bien que je n'aie pas assisté à de telles médiations, on utilisait couramment l'expression « faire palabre » en référence à un conflit ou un problème qui nécessitera l'intervention de tiers. Le maintien du terme m'incite à inférer l'importance du mécanisme, qui certes modifié, continue d'alimenter les représentations collectives.

Selon Bidima (1997), on retrouve trois étapes par lesquelles la finalité est de régler le conflit, de recontextualiser les référents coutumiers et de redéfinir les interdictions et les sanctions. Tout d'abord (1), le processus de médiation débute par une présentation des faits et une vérification de la justesse de l'information. Les parties en dissidence usent de leurs intermédiaires respectifs pour les représenter, ces premiers s'effaceront à leur profit. Cette pratique a été confirmée dans les divers cas que j'ai présenté, de même que dans l'étude de Cavin (1998) à Ouagadougou dans les problématiques de grossesse prénuptiales. Ensuite (2), une fois les responsabilités qui incombent à chacun distribuées, on identifie une réparation correspondante à la gravité du litige. Cette sanction a une visée curative afin de rétablir l'équilibre social. En terminant (3), il y a généralement un rituel ou un acte de réconciliation afin de s'assurer du pardon des ancêtres et que le désordre antérieur ne reviennent pas hanter les relations du présent. C'est ce qui s'est produit l'exemple de Madina et de Seydou qui ont dû effectuer un rituel de pardon et le *pog puusem* avant de pouvoir réintégrer leurs cours respectives. Ce n'est toutefois pas toujours un rituel animiste complexe, puisque la commensalité est un acte symbolique suffisant de nos jours pour illustre la restauration des liens.

### **La médiation par les témoins du mariage**

Dans le cas des conflits matrimoniaux, on m'a relaté deux protocoles spécifiques : l'intervention des témoins du mariage et le conseil de famille. Les témoins sont les premiers intervenants lorsqu'apparaissent des tensions récurrentes ou un comportement sanctionné (violence, adultère, non-respect des devoirs) qui compromettent l'union. Dans ces circonstances, l'un des conjoints demande le soutien de son témoin auquel il rapporte ses



réquisitions. Le témoin contactera le second témoin et exposera les accusations. Ensemble, ils tendront à élucider l'origine du conflit et son exactitude. Par la suite, comme dans le cas d'Adéline<sup>138</sup>, les témoins rencontreront les deux époux, leur feront admettre leurs torts respectifs, et essayeront de les convaincre de maintenir leur mariage. Les témoins sont perçus comme des intermédiaires bienfaiteurs dont leur seule prérogative est la protection de l'union. Ainsi, comme le relate Larissa : « *Toi et ton mari avec tes enfants, tu peux appeler les témoins et ils vont venir te parler pour que vous vous compreniez.* » (Larissa, 40 ans, A04) Chaque conjoint choisit lui-même son témoin. Autrefois, il s'agissait généralement d'un homme, mais il est autorisé de prendre une femme pour ce rôle de médiation. L'important c'est que ce soit un individu avec un statut social élevé (économique, profession, autorité coutumière), qu'il y ait un lien relationnel positif et qu'il fasse montre de sagesse. Leur mission est de maintenir la cohésion des familles et ils sont souvent appelés à intervenir. On retrouve, à ce certain degré, les trois étapes mentionnées par Bidima (1997) dans ce protocole de résolution.

## **Le conseil de famille**

La convocation du conseil de famille arrive en dernier appel. Ils n'interviennent que très rarement dans les disputes matrimoniales, à moins que celles-ci n'aient pris des proportions impressionnantes. Ils se réunissent également lorsqu'une transgression majeure s'est produite tels qu'un litige successoral, une rupture de promesse d'alliance, une offense aux ancêtres, un inceste, un viol, la sorcellerie et la mort. Il faut comprendre que la réunion du conseil de famille implique la progression du conflit au travers l'ensemble des niveaux organisationnels lignagers, soit la concession, les témoins, le regroupement segmentaire, le quartier, puis enfin les anciens du village ou du lignage. Il y a donc eu une multiplication des intervenants et un échec de la médiation à tous les échelons. Ce protocole s'apparente à une variante de la résolution classique de l'arbre à palabre (Le Roy 2004).

---

<sup>138</sup> Chapitre 5, p. 128-129

## Le déroulement du conseil

Le conseil de famille<sup>139</sup> se déroule généralement chez le patriarche du lignage qui a la responsabilité des mânes et des rituels animistes. Il peut s'agir du chef du regroupement segmentaire ou du lignage, si ce dernier se situe à proximité. Selon la source du conflit, la présence de tous les anciens n'est pas exigée. Le conseil se structure autour d'une stricte hiérarchie conférée d'une part par le statut gérontocratique et, d'autre part, par un processus de nomination. Cette dernière s'accomplit par des anciens assistés par des cadets initiés ou en processus de le devenir. Les fonctions au sein du conseil confèrent des prérogatives. Le fils du neveu du chef de Goundi raconte l'effet des fonctions :

*« Il y'a un proverbe qui dit que quand un enfant a les mains propres il mange dans le plat des anciens. Autrement dit quand un enfant a les connaissances d'un ancien il peut avoir les prérogatives d'un ancien. J'ai mon cousin, que vous avez rencontré, je suis son aîné d'un an, mais il est par nomination celui-là qui parle au masque. Il est indispensable à presque toutes les étapes des rites funèbres. Si un conseil des anciens concerne les masques, il a une place d' « ancien ». J'ai été étonné de le voir élever le ton face à un vieux pendant des funérailles où les masques sont sortis. »*

Autrement, les tours de parole se succèdent à la demande de l'ancien le plus âgé, puisqu'il « faut attendre que la parole arrive à ton niveau-rang avant de répondre sinon tu diras des choses qui te mangeront ». Dans ce contexte, s'il n'y a pas de demande d'intervention explicite, le membre est contraint de se taire. La décision finale est rendue de manière consensuelle, mais rapportée par l'ancien au statut le plus élevé, qui en prend ainsi la responsabilité.

Dans les litiges matrimoniaux, le conseil ne s'investit dans la résolution qu'au moment de la rupture pour de prime abord s'y opposer. Peu importe quels sont les faits à ce moment, la première intervention a toujours des visées conciliatrices, et ce, même lorsqu'il est entendu qu'une réconciliation est vaine. Le protocole exige une tentative pour retrouver la cohésion

---

<sup>139</sup> Je fonde ma description du conseil de famille sur le témoignage du neveu du chef de Goundi. En outre, il est à noter qu'il s'agit du même conseil qui statue sur les empêchements matrimoniaux, lors de la cérémonie du pog possum.

relationnelle. La séparation sera confirmée qu'en dernière instance. Le conseil exerce une opposition supérieure lorsque le mari souhaite répudier l'une de ses épouses. Dans ces circonstances, les anciens convoquent le mari et lui exposent les conséquences communautaires de son comportement. Ils le conseillent et essaient de restaurer l'harmonie. Inversement, le conseil n'interpeller pas directement l'épouse, mais il mandatera des aînées (tantes, sœurs, belles-sœurs, etc.) pour raisonner la femme. Dans le cas d'un mariage arrangé, le père de la fille prendra la relever en cas d'échec et la menacera de l'exclure de sa concession comme le neveu du chef me l'explique ici « *si tu quittes ton mari, je ne veux plus voir ton pied dans ma cour, et si je meurs je ne veux pas que tu viennes à mes funérailles, si tu viens quelque chose t'arrivera* ». Dans les faits, cet ultimatum décourage les épouses qui ne s'aviseront pas de défier leur père.

Il y a d'autres alternatives d'intervention qui seront déterminées en fonction du type de mariage lorsqu'il s'agit d'un conflit, suffisamment grave, mais dont l'union n'est pas menacée. Pour un mariage arrangé, soit la forme coutumière, ce sont les acteurs principaux de l'alliance qui seront requis pour la médiation. Par exemple, si une tante paternelle a organisé l'union auprès de son lignage marital, elle est la première intervenante pour instaurer le dialogue. Si c'est le père de la femme qui a conclu l'alliance, alors l'épouse sera invitée à rejoindre ses agnats (elle peut le faire d'elle-même si elle le souhaite) afin de se voir prodiguer des conseils. En présence d'un mariage religieux et/ou coutumier consenti, outre les témoins, les médiateurs peuvent être des cousins, des amis, le prêtre, le pasteur, l'Iman, des membres de la paroisse, des collègues, etc. Le choix sera déterminé selon les facteurs de la perception de la justice.

## **La flexibilité de la médiation coutumière contemporaine**

Comme en font foi ces derniers intermédiaires, il y a une modification des procédures de la médiation coutumière. Les intervenants ne proviennent plus exclusivement de la parentèle et il y a une dérogation au principe de la progression hiérarchique. Ces derniers ne sont néanmoins plus perçus comme des agents extérieurs au conflit, l'extériorité étant dorénavant associée au système juridique étatique (Cavin 1998). Dans les faits, ce sont tous des individus

de proximité, côtoyés au quotidien. On assiste donc actuellement à une multiplication des médiateurs, à une moindre échelle que dans l'étude de Cavin (1998) à Ouagadougou, mais analogue du fait que ceux-ci participent de manière parallèle et conjointe. On se rappelle le cas d'Awa, dont le retour dans la concession paternelle ne s'est produit qu'à la suite de l'implication de sa mère, de sa tante, de l'Iman, des amis du patriarche et d'elle-même, et ce malgré le fait qu'il s'agissait d'un milieu musulman conservateur. Cette situation est similaire à celles de Nadège<sup>140</sup> et de Solange<sup>141</sup>, dont les problématiques divergent, mais qui ont toutes deux eu recours à la médiation du prêtre de Réo, à un parajuriste de la paroisse, à leur belle-mère, leur mère et dans le cas de Nadège, à une tante. Ces intermédiaires ne contribuent pas à la résolution de la totalité du conflit, mais sur des aspects spécifiques. On partage le problème, dans l'espoir de résoudre minimalement une partie. Il s'agit par conséquent de l'une des facettes du forum shopping, où les acteurs sociaux usent des caractéristiques différentielles de leur entourage pour obtenir une issue favorable, du moins partiellement. C'est l'un des effets locaux du pluralisme juridique qui contribuent à la diversité des options et des stratégies personnelles.

On note de surcroît un second effet dans l'utilisation d'arguments inspirés du système juridique étatique à l'intérieur des médiations. Par exemple, dans les cas des prises en charge de la descendance lorsqu'il y a un décès ou une séparation, on négocie le maintien des enfants avec la mère jusqu'à l'âge de sept ans, contrairement à trois ans dans la coutume, telle que le stipule le code, comme ce fut le cas de la sœur d'Alice<sup>142</sup>, qui contestait la demande de son ex-mari de récupérer son fils. Il n'y a néanmoins pas de remise en question de l'appartenance patrilinéaire de la progéniture, mais on crée un accommodement métissé. De la même façon, on joue avec la loi sur le libre consentement des conjoints afin de s'assurer de la bénédiction du choix par les anciens. Ces aspects ne relèvent pas de l'idéologie coutumière, mais sont intégrés dans les argumentaires. Ils font office de mise en garde contre une application unilatérale des coutumes

---

<sup>140</sup> Chapitre 5, page 153

<sup>141</sup> Chapitre 4, page 100

<sup>142</sup> Chapitre 4, page 101

qui ne concordent plus à la réalité contemporaine. Cet aspect de l'influence du pluralisme juridique met de l'avant la manière dont se réalisent les transformations sociales.

En terminant, j'ai donc constaté une modification de la médiation coutumière concordante aux données de Cavin (1998) dans la capitale, je ne crois cependant pas qu'elle soit en déclin. En raison du caractère ontologiquement flexible du système juridique coutumier, son mode de résolution principale s'adapte aux nouvelles contingences. L'essence de celle-ci n'est pas atteinte, puisqu'il y a une continuité des représentations coutumières. Il y a toujours une valorisation d'un règlement dialogique et consensuelle. Il y a certes une diversité des intermédiaires, dont le maintien de leur statut social élevé, mais leur utilisation demeure une condition essentielle. L'absence de représentant persiste à être perçue comme un signe d'isolement. Un conflit individuel est toujours ancré dans la communauté de sorte que son implication est incontournable. En d'autres termes, la médiation coutumière est apparue être le mode de résolution privilégié, et ce même si elle est éventuellement associée à une implication étatique<sup>143</sup>. On ne peut l'outrepasser sans provoquer une discrimination et un jugement social, situation qui risquerait au final d'accentuer la précarisation des acteurs sociaux.

Enfin, je terminerai cette section sur la médiation coutumière en soulevant un bémol. On doit reconnaître que la conciliation – à l'inverse de la confrontation – comporte des aspects positifs. Le conflit tend à se résoudre plus rapidement, les liens sociaux sont restaurés, il y a une flexibilité des solutions proposées et il y a généralement une prise en charge des « victimes ». Toutefois, l'idéologie du système juridique coutumier défavorise les femmes. En raison de l'organisation patrilinéaire et patriarcale, même déstabilisée, il y a une tendance à favoriser les prérogatives maritales au détriment de celles de l'épouse. La pression sociale, à l'égard de cette

---

<sup>143</sup> Des quarante-quatre cas de conflit détaillés que j'ai recueillis, il n'y en a seulement deux au Tribunal dont je n'ai pas la confirmation d'une tentative de médiation coutumière antérieure. Tous les autres ont présenté, à des degrés variables, des modalités de règlement dialogique. J'exclus néanmoins les dix récits en provenance des rapports sur l'Action sociale de Kassem et Malo, puisque je n'ai pas les antécédents du litige.

dernière, est redoutable et l'épouse sera fortement invitée à demeurer ou à retourner dans la cour maritale en dépit des conflits, parfois violents, qu'elle a voulu fuir. Elle risque également de devoir conjuguer avec l'abandon de ses enfants selon le principe de la patrilinéarité. Enfin, si le mariage s'est fait à l'encontre des volontés des familles ou s'il s'agit d'un concubinage, la femme peut être contrainte à l'isolement (Attané 2014). Bref dans le système juridique coutumier, la communauté a toujours préséance sur les désirs individuels de sorte que parfois l'union est favorisée au détriment du bien-être des individus comme le démontre la description du conseil de famille. Dans ces circonstances, les acteurs sociaux sont amenés à interpeler les instances étatiques de l'Action sociale et éventuellement le Tribunal.

## **L'Action sociale**

L'Action sociale commence à s'imposer comme alternative de résolution mixte, c'est-à-dire un lieu où si le droit privé du système juridique étatique a sa place (les termes utilisés sont ceux du droit civil), les solutions sont négociées selon un mode se rapprochant de la médiation familiale. Tout d'abord, il faut savoir que l'Action sociale est une institution ministérielle qui fournit des services sociaux à la population d'une région départementale. Depuis sa création à Koudougou à la fin des années 1970, la structure de l'Action sociale s'est modifiée sous les diverses politiques gouvernementales et les changements de gouvernance ministérielle (Kassem 2008). Si au départ, elle avait principalement une visée d'assistance matérielle, depuis la politique au début des années 2000, elle cumule dorénavant une mission promotionnelle et sensibilisatrice. Le premier objectif de soutien à l'indigence perdure, mais les ressources manquent à la réalisation concrète et constante de cet aspect. À cet effet, selon Kassem (2008), lors du trimestre de mars à juillet 2007, il y a eu 143 activités de promotion sociale et juridique, dont des sorties de suivi, des causeries, des émissions de radio et spectacle éducatif dans les écoles. En parallèle, il y a eu 58 activités de résolution de conflit autour du CPF. Ces chiffres correspondent à l'image que j'ai obtenue lors de mes présences à l'Action sociale, bien que je n'aie pas pu les confronter aux archives.

## **Le déroulement des règlements de conflit**

J'ai concentré mes observations à la cellule « Justice et conflits familiaux » où il y avait quatre agents attirés à l'ensemble des activités de promotion et de protection. Lors de mon séjour, l'un de ses agents a été transféré au bureau de l'Hôpital qui s'occupe principalement du soutien pour la prise en charge des malades et des frais associés. Du fait du petit nombre d'agents, la cellule Justice n'intervient qu'à la suite d'une requête d'un citoyen. Ainsi, lorsqu'un individu est pris dans un litige, il se présente à l'Action sociale afin de déposer une plainte. Il sera dirigé vers la cellule de médiation qui correspond à ses besoins. À ce moment, les agents présents recueillent l'ensemble des faits de déposition et proposent de convoquer l'autre partie afin de déterminer une solution satisfaisante. Ils émettent une convocation que le plaignant doit lui-même remettre aux convoqués. Cette ordonnance a une force de contrainte, mais en l'absence de moyens, les deux premières convocations sont à la charge du requérant. Si à la troisième, la partie assignée ne s'est toujours pas présentée dans les locaux, la gendarmerie est saisie et les amènera de force. Je n'ai jamais observé de tel cas, mais la menace du recours à la gendarmerie était fréquente, et suffisamment coercitive pour que les convoqués soient présents. On constate que cet espace correspond à l'idéologie du système juridique étatique. Il y a une dynamique oppositionnelle et, officiellement, il est possible de déterminer une culpabilité et des sanctions. La résolution repose sur les textes législatifs. Ils ont un pouvoir de contrainte, certes limité, mais ils peuvent recourir aux forces de l'ordre, et surtout, ils ont le pouvoir de transférer directement un dossier litigieux au Tribunal. Dans ces cas, la plainte débutée à l'Action sociale s'intègre dans la procédure judiciaire formelle<sup>144</sup>.

Ceci dit, si officiellement l'Action sociale est une instance gouvernementale, donc tenue d'appliquer le Code des personnes et de la famille, dans les faits, j'ai noté à l'instar de Bertho (2012) qu'il s'agissait en fait d'un espace d'échange métissé entre le système juridique

---

<sup>144</sup> Au cours de mes observations, cette possibilité a souvent été brandie comme une menace afin de pousser les parties à s'entendre. Généralement, le conflit débloquait à ce moment en raison de la crainte qu'inspirent le tribunal et la gendarmerie.

coutumier et étatique. Les termes employés et les procédures administratives s'inspirent du civiliste : convocation, ordonnance, plaignant, accusé, requérant, etc. Nonobstant cet aspect, le déroulement des séances est analogue à une médiation coutumière, à l'exception du fait qu'un agent extérieur tient lieu de médiateur et que les parties interviennent directement, généralement sans intermédiaire. On contourne dès lors la dimension hiérarchique des relations pour établir dans cet espace, un dialogue « égalitaire ». Par exemple, la femme ou le cadet augmente leur droit de parole, et leur récit, du point de vue des agents, est aussi valorisé que celui des hommes ou des aînés. On le constate dans le cas d'Assita<sup>145</sup> et d'Assad, la maîtresse qui a été convoquée par son amant pour un cas de garde d'enfant. La médiation coutumière n'aurait pas soutenu Assita, puisque sa situation transgressait les principes de la coutume. L'Action sociale permettait la mise en place d'un dialogue, où les agents ont exercé une négociation afin de rétablir des relations positives entre les anciens amants, mais à partir d'une solution fondée sur le bien-être de l'enfant, tel que l'édicte le CPF. Le cas de concertation de Françoise<sup>146</sup> est analogue. On se souvient qu'elle a été forcée de s'unir un patriarce sans l'approbation de ses parents. La médiation a été conduite selon une méthode dialogique, avec des représentants pour chaque partie impliquée, mais avec des références à la loi sur le consentement des conjoints, contre la violence conjugale et des menaces de référer au Tribunal. Selon les témoignages des agents de l'Action sociale, il est plus aisé de recourir à des modalités normativement connues et ainsi gagner la confiance des protagonistes, que d'imposer une solution sans négociation. Les suivis ultérieurs des litiges, étant difficiles à appliquer, une solution consensuelle, dans la mesure du possible, facilite l'arrangement. L'objectif dans cette approche est toujours d'éviter une aggravation de la situation.

L'Action sociale doit également gérer des cas extrêmement complexes et faire preuve d'ingéniosité pour les résoudre. Ils vont déployer toutes les ressources à leur disposition, telles que demander l'appui des parentèles, utiliser les réseaux de solidarité, transmettre des

---

<sup>145</sup> Chapitre 5, page 156

<sup>146</sup> Chapitre 5, page 195



problématiques à des associations privées, héberger chez eux ou leurs proches des victimes d'abus, etc. Ce dernier cas illustrera cette complexité :

Mariam, qui venait au départ réclamer une aide alimentaire, porte finalement plainte contre son mari Issouf. Elle est âgée de 43 ans et vit dans le secteur 10 de Koudougou. Elle est victime de violence conjugale de la part de son mari qui souffre d'alcoolisme et de sévères problématiques mentales. Issouf rentre tous les soirs ivre et la bat lorsqu'il revient du maquis. Une semaine auparavant, il l'a menacé avec une lance en criant qu'il allait la transpercer, elle et leurs quatre enfants (dont un trisomique présent dans le local). En réaction de défense, trois des enfants se sont attaqués à leur père pour le maîtriser et depuis, il les a tous chassés de la concession. Ils se sont réfugiés dans le poulailler, qu'elle a le lendemain aménagé le temps que la situation se calme. Elle ne gagne que peu d'argent à emballer des oignons et elle ne peut donc prendre en charge ses enfants. Elle aimerait quitter son mari, d'autant plus que son frère d'Issouf a éprouvé des problèmes mentaux similaires et qu'il a fini par battre son épouse à mort. Elle craint d'être la suivante. Le frère aîné de Mariam accepte de l'accueillir, mais il n'a pas les moyens de prendre en charge ses enfants et elle refuse de les abandonner là-bas.

Comme on le voit, ce cas est complexe. Il implique de la violence, une dépendance, des problèmes psychiatriques, de la pauvreté chronique, un divorce et la descendance patrilinéaire. Les agents réalisent l'inutilité de convoquer Issouf, puisque leur intervention ne ferait qu'aviver la situation. Ils proposent donc des solutions en ayant recours aux deux patrilignages. Tout d'abord, ils ont invité l'oncle du mari, le chef du regroupement segmentaire afin qu'il participe à la médiation.

Ce dernier explique qu'il a essayé d'intervenir, mais son neveu ne peut être raisonné. La procédure coutumière habituelle est inapplicable dans son cas. Il a proposé de l'accueillir dans son enceinte, puisqu'il est sensible à la situation, mais son neveu n'étant pas décédé, son comportement a été mal reçu du reste de la famille (c'est à l'encontre de la coutume où les femmes circulent de manière descendante). Du côté des parents à Mariam, ceux-ci ont organisé son mariage arrangé. Ils se perçoivent comme responsables de sa situation, et ils veulent la reprendre, mais les enfants doivent rester dans la lignée paternelle et argumentent qu'ils n'ont pas les moyens de subvenir à leurs besoins. Les agents de l'Action sociale ont tout d'abord tenté de trouver une solution avec les parentèles qui sont sensibles à la problématique de violence de Mariam. Toutefois, voyant que ni eux ni Mariam ne veulent trop déroger de la coutume, ils ont proposé qu'elle parte vivre chez son frère, qui habite également dans le secteur 10 de sorte qu'elle puisse maintenir un contact quotidien avec ses enfants, qui seront envoyés chez l'oncle d'Issouf. Chez son frère, elle pourra se reprendre en main et panser ses blessures. Aux grandes vacances, elle devra revenir au bureau de scolarité de l'Action sociale où ils

trouveront une nouvelle école pour ses enfants et prendront les frais de scolarité à leur charge.

Lors de cet entretien, on m'a demandé si je souhaitais adresser des questions. J'ai demandé si elle aimerait que son dossier soit transmis au Tribunal. Elle a immédiatement refusé pour ne pas nuire à sa belle-famille qui l'épaulent de leur mieux selon elle. Elle affirme qu'elle n'a pas l'argent pour déposer une plainte. En outre, le fait qu'elle soit mariée arrangée, sans reconnaissance civile, le système juridique étatique ne peut qu'émettre une accusation de voie de fait et maltraitance. Elle ne souhaite pas qu'il soit emprisonné, elle veut simplement se libérer. Les agents ont respecté sa volonté et n'ont donc pas émis une ordonnance à l'égard de la gendarmerie pour mise en danger. Cet exemple montre bien le métissage des systèmes juridiques. On a déployé une résolution s'inspirant des coutumes et qui sera avalisée par les lignages. Ils ont toutefois valorisé l'individu au détriment de la communauté. Mariam et ses enfants ont été la priorité de la rencontre. De plus, les agents sociaux ont profité, à l'instar des autres cas observés, pour sensibiliser à l'égard des lois (les femmes étant avantagées ici) et tout en valorisant la solidarité communautaire. On utilise les réseaux de sécurité coutumiers et en parallèle, on insiste sur la dignité de la femme, leurs droits et le respect à leur intégrité physique (Bertho 2011).

## **Les perceptions de l'Action sociale de Koudougou**

### **Craintes, honte et bris relationnel**

Les perceptions à l'endroit de l'Action sociale sont partagées, puisque même s'il s'inscrit dans un espace d'entre-deux, il est, au demeurant, une institution étatique et, incidemment un intervenant externe. L'extériorité suscite de la honte, puisque, selon leurs représentations, le conflit devient public. Ils diront que « *c'est effrayant. Je le sens autour de moi aussi. Ils ont peur. Les gens n'ont pas envie de divulguer leurs problèmes. Ça fait honte et voilà pourquoi elles essaient de se rétracter pour ne pas se présenter.* » (Honorine, 41 ans, A06). Il en résulte une exposition potentielle des crises et des tensions lignagères. Ils redoutent les commérages,

qui catalyseront davantage les parties. Dans ce contexte, nombre préfèrent se limiter à leur entourage pour s'assurer d'une finalité harmonieuse. De plus, une requête à l'Action sociale engage des effets négatifs tangibles, dont certaines conséquences seront irréversibles. La convocation engendre souvent une rupture du lien social du fait du format officiel oppositionnel. Raissa explicite sa justification pour ne pas recourir aux modalités résolutive de l'Action sociale :

*« Quand j'aurai un problème familial, je préfère le régler au sein de la famille. Si ça ne marche pas, je ne sais pas si je pourrais aller à la justice de l'État, l'Action sociale ou le Tribunal, je ne sais pas. Quand ça arrive à la justice, ça peut briser beaucoup de liens. Par exemple, s'il y a des amendes pas possibles que l'autre devra assumer, et après si on se voit dans la rue, est-ce qu'on va même se dire bonjour. Vous devenez presque des ennemis. » (Raissa, 22 ans, A18)*

Selon sa perception, même si le conflit se résolvait, le bris des rapports sociaux est un trop lourd tribut. Cette crainte est d'autant plus réelle dans les cas d'un partage résidentiel, comme le rapporte Jeanne, puisque *« Souvent tu vois, on peut te donner raison aujourd'hui, oui, mais tu vas perdre. Des gens avec qui tu vas vivre avec eux. Vous partez à l'Action sociale et tu vas revenir pour la cohabitation. Ça va être difficile. De sorte, sans l'appréhender selon un calcul coûts/bénéfices, il y a une nécessité, de leur point de vue, qu'il y ait une réparation, sans quoi cette stratégie est dévastatrice. Or, l'Action sociale ne fonctionne pas selon ces principes, et les parentèles perçoivent en général la convocation comme une insulte. À cet effet, je reprends les paroles de sœur G. à propos d'Eugénie<sup>147</sup>, qui a fui un mariage forcé.*

*« Depuis que je suis là à la paroisse, on n'est pas encore parti. Par exemple, si on part chercher une convocation et derrière certains [la famille] n'acceptent pas, parce que si tu pars convoquer les parents, ils vont prendre ça.... Les parents qui sont catholiques vont te laisser. Et ceux qui ne sont pas catholiques vont te laisser aussi. [...] Mais si les parents après la fuite de la fille, si les parents ne suivent pas, tu ne peux pas partir leur donner une convocation parce qu'il y a des parents qui sont très exigeant. Tu ne peux pas mettre un enfant au monde et cet enfant même me convoque en justice. Tu vas me convoquer pourquoi, ils vont se lever avec toi et même si plus tard, ils auraient pu te laisser revenir dans la famille, il ne sera pas question puisque tu as convoqué tes parents au niveau de la justice. » (Sœur G. entretien d'Eugénie, A02)*

---

<sup>147</sup> Chapitre 6, page 192

Ainsi, il y a un danger potentiel que l'intention, à l'origine salubre de trouver un arrangement concluant au litige, s'inverse et induise une détérioration drastique des rapports entre les protagonistes. Ceci est particulièrement fréquent lorsque l'écart de pouvoir est appréciable, puisque la convocation est associée à un acte d'irrespect et parfois, même de trahison. Dans ce contexte, on comprend l'importance des caractéristiques individuelles et groupales dans le cheminement décisionnel des stratégies de résolution. En résumé, pour certaines personnes, l'Action sociale n'est pas une stratégie de première instance étant donné la honte, la discrimination et l'isolement dont peut résulter son utilisation. Elle devient néanmoins une stratégie tangible pour des situations d'implications économiques ou lorsque la rupture des rapports sociaux n'est pas un vecteur privilégié dans le litige.

### **L'Action sociale, stratégie résolutive socialement acceptable.**

On constate l'existence d'une crainte justifiée à soumettre une requête de médiation à l'Action sociale. Toutefois, elle devient graduellement une alternative socialement acceptable, et certes moins complexe que le Tribunal. Ainsi Bibita confirme que « *S'il y a un vrai problème, j'irai à l'Action sociale. S'il y a un problème que personne ne peut régler, je vais en parler aux témoins de leur mariage. Et si c'est un problème que personne ne peut régler, alors là j'irais.* » Selon cette perception, qui est partagée, il faut un envenimement du litige suffisamment important et l'inefficacité des tentatives antérieures pour envisager d'y aller. En outre, depuis trois décennies, l'Action sociale fournit des aides alimentaires et matérielles à ceux qui en font la demande. Elle a donc acquis une réputation positive qui produit un effet d'entraînement. Par exemple, Laurent parle en termes élogieux de celle-ci :

*« Elle est pertinente et si elle n'existait pas il faudrait la créer. Ce sont des cadres d'échanges qui permettent de sauver des couples et de trouver des solutions aux nombreux problèmes sociaux qui vivent la population. Ceux qui y travaillent ont été formés spécialement pour trouver solution aux problèmes aussi complexes que ce soit. Y aller est rassurant de d'y trouver des personnes compétentes à même de concilier aspects sociaux et aspects juridiques. » (Laurent, 26 ans, A24)*

L'Action sociale permet de simplifier des problématiques, parfois hautement complexes, et contribue à l'enseignement d'un savoir juridique étatique. En fait, elle est privilégiée lorsqu'il est possible d'avoir un arrangement financier, comme le constate Célestine « *Les gens y vont s'ils gagnent quelque chose, mais moins pour la violence.* » (Célestine, 47 ans, A22) C'est pourquoi les séparations, les grossesses prénuptiales, les successions, les gardes d'enfants sont surreprésentées actuellement. Dans ces divers litiges, les liens sont déjà rompus et le requérant (généralement une femme) est en situation de précarité économique. Ces aspects ont insisté Awa a convoqué le père de son enfant pour une prise en charge :

*« Le père de mon enfant, je l'ai convoqué à l'Action sociale. Le père de L. parce que le moment où j'ai forcé papa à nous accepter dans sa maison, lui, il n'était pas content. Alors, il nous a abandonnés. Il ne voulait rien donner pour prendre soin de nous. Donc comme il nous avait laissé tomber, je l'ai convoqué à l'Action sociale. (rires) Malgré que c'était un homme que j'aimais, je l'ai convoqué à l'Action sociale. (rires). Et ses amis qui disaient, non une femme qui, si tu te rends compte, si tu avais pris comme femme, ta propre femme qui part te convoquer. Ça, c'est quoi, ce n'est pas une vraie femme. Et moi, j'ai dit, même si je ne suis pas une vraie femme, vous n'êtes pas dans ma place. C'est moi qui ai convoqué, ce n'est pas ton problème (rires) » (Awa, 24 ans, A09)*

Awa a démontré une grande force de caractère et toutes n'ont pas sa détermination devant l'adversité, notamment à l'endroit de la réprobation de l'entourage. On comprend tout de même que l'Action sociale est un lieu pour certaines sources de conflits favorisant la réclamation des droits, du fait de la simplicité de démarche (parfois en une ou deux séances suffisent), du mode dialogique confidentiel, du pouvoir de contrainte économique, et de la gratuité de la requête. Tous ses facteurs contribuent à favoriser son expansion dans la ville de Koudougou, et elle devient une stratégie complémentaire aux médiations coutumières.

En terminant, on doit mentionner que son effectivité est cependant affaiblie par le déficit chronique de ressources (Bertho 2011). Le manque de fonctionnaires contrecarre les suivis et dans ces circonstances, même en cas de consensus, les litiges resurgissent comme le démontre l'exemple de Françoise qui a été reconduit au lignage marital malgré l'accord conclu. Aussi, l'absence d'infrastructures d'accueil et de moyens financiers ne permet pas d'accueillir les femmes désœuvrées, répudiées ou victimes de violences conjugales. L'exemple de Mariam,

présenté précédemment, démontre l'effet pervers, dans la mesure où la solution la mieux adaptée est de laisser temporairement ses enfants sous la tutelle du père alcoolique afin d'éviter qu'elle ne soit davantage violente. On pense également à Sarina<sup>148</sup>, cet enfant victime du viol qui a été hébergé chez l'une des agentes de l'Action sociale, faute de disponibilité dans les orphelinats. En d'autres termes, l'adoption d'une résolution n'est pas garante de la conclusion du conflit et les agents se désolent du fait qu'il est fort possible que la situation persiste, voire se dégrade en raison de la plainte<sup>149</sup>.

En conclusion de cette section, on remarque que l'Action sociale, avec ses qualités et défauts, est un parfait exemple d'une institution muée par le pluralisme juridique. Il y apparaît une pratique hybride, dont les emprunts variables aux systèmes juridiques coutumier et étatique, permettent une flexibilité de l'approche résolutive. Elle digresse de son fonctionnement prévu par l'État, mais de la sorte, elle s'impose graduellement en incontournable social, contribuant du même coup, à la promotion générale d'une littéracie juridique étatique.

## **Le Tribunal de Grande Instance**

L'Action sociale est donc un environnement judiciaire métissé, valorisant une approche de proximité. Il se dissocie au niveau de l'approche du Tribunal de Grande Instance (TGI) qui se veut une incarnation de l'idéal civiliste. Dans ce contexte, les perceptions à l'égard de ce dernier sont indissociables des représentations locales à l'endroit de l'État lui-même. Toutefois,

---

<sup>148</sup> Chapitre 6, page 190

<sup>149</sup> Entretiens informels, agents de l'Action sociale novembre 2011

avant d'analyser la manière dont est vécue et ressentie l'expérience du Tribunal dans les cas de conflits matrimoniaux, il est important de décrire brièvement l'organisation judiciaire burkinabè et le fonctionnement formel du Tribunal à Koudougou.

## **L'Organisation judiciaire et le fonctionnement du Tribunal à Koudougou**

Avec les multiples changements législatifs débutés sous Thomas Sankara et finalisés sous Blaise Compaoré, la structure organisationnelle judiciaire s'est grandement modifiée depuis l'Indépendance. Le format actuel est le résultat de l'adoption en 1993 du modèle de l'État de droit. On retrouve ainsi une séparation entre le pouvoir judiciaire, le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif. De ce fait, le pouvoir judiciaire relève des juges et selon l'article 129 de la Constitution, le Président du Faso est le gardien de l'indépendance judiciaire. L'organisation judiciaire burkinabè repose sur la loi 10-93 ADP du 17 mai 1993 et modifiée par la loi 28-2004/An du 8 septembre 2004 qui institue dix niveaux d'ordre judiciaires selon un agencement pyramidal :

- La Cour de cassation;
- Les Cours d'appel;
- Les tribunaux de grande instance; (TGI)
- Les tribunaux de commerce (modifié par loi 22-2009/AN du 12 mai 2009);
- Les tribunaux d'instance;
- Les tribunaux départementaux;
- Les tribunaux d'arrondissement;
- Les tribunaux de travail;
- Les juges des enfants;
- Les tribunaux pour enfants » (Gouvernement du Burkina Faso, Loi 10-93 – ADP, 17 mai 1993, Art 2)

Tout d'abord, peu importe le niveau hiérarchique, toutes les audiences sont publiques, sauf exception liée à la mise en danger de la sécurité publique (Art 5). Les jugements sont tenus légalement d'être rendus en collégialité de trois magistrats (Art 4). Cette disposition est

néanmoins inapplicable dans la majorité des TGI en raison du manque de ressources et de personnels. Les tribunaux de Grande Instance de Ouagadougou arrivent eux-mêmes difficilement à remplir cette condition. Lors de mes observations, j'ai noté que les magistrats effectuent toujours le processus de médiation seul, à l'exception des stagiaires qui travaillent en collaboration. De plus, les audiences civiles, en matière matrimoniale, ne se déroulent que le quatrième vendredi de chaque mois et, si l'on essayait d'obtenir la collégialité, généralement il n'y avait qu'un seul juge en présence. Notons, cependant que de l'aveu même du Président du TGI, l'audience n'est qu'une formalité. L'ensemble du processus de médiation et de négociation judiciaire est accompli au préalable, de sorte qu'à l'audience, le juge ou le président du Tribunal, n'ont qu'à ordonner et confirmer les conclusions.

Dans le cadre de cette ethnographie, je me suis intéressée exclusivement au Tribunal de Grande Instance, dont la compétence est de droit commun, qui se compose de trois chambres : civil, commercial et correctionnel. Dans l'idéal, il y a une spécialisation des magistrats pour chacune des chambres, mais dans le cas de Koudougou, une situation analogue aux centres urbains de moyenne et petite dimension du Burkina, un magistrat est amené à exercer plusieurs fonctions. Par exemple, un membre de la parentèle de ma famille d'accueil a été conduit en prison à la suite d'un conflit foncier. Le conflit a dégénéré, il y a eu une montée de violence entre des jeunes, l'oncle sous lequel ces jeunes étaient en tutelle, a pris la responsabilité des dommages qu'ils avaient causés. Or, le magistrat qui a saisi son cas, un litige criminel, est le même magistrat qui effectue normalement les divorces. À Koudougou, ce magistrat exerce les fonctions en chambres civile et correctionnelle. Cette situation n'est pas inusitée, puisque selon l'Annuaire statistique du Ministère de la Justice, des Droits Humains et de la Promotion civique (2015: 29), « *les magistrats du TT [Tribunal du Travail] de Koudougou sont cumulativement affectés au TGI de Koudougou* » à l'instar du juge des enfants qui occupent également des fonctions cumulatives à titre de magistrats civils. Selon la loi sur l'organisation judiciaire susmentionnée, la chambre civile a une compétence exclusive les domaines suivants :

- l'état des personnes : mariage, divorce, séparation de corps, filiation, adoption, l'absence et la disparition, contestations sur la nationalité ;
- la rectification des actes de l'état civil ; les régimes matrimoniaux ;



- les successions ;
- les réclamations civiles dont le montant du principal est supérieur à un million (1.000.000) de francs CFA ;
- les actions en matière immobilière ;
- les actions en matière de droit d'auteur et de propriété industrielle (brevet d'invention, marque de fabrique, appellation d'origine) ;
- les actions intentées par ou contre les officiers ministériels en règlement de leurs frais (art 21, loi 1993)

Chaque Tribunal de Grande Instance est composé d'un président, d'un vice-président, de présidents de chambre, de juges d'instruction, de juges, d'un procureur du Faso et de substituts, d'un greffier en chef et de greffiers (Art 19. Loi 1993). À cet effet, il y a 218 magistrats aux TGI à travers le Burkina Faso, dont neufs à celui de Koudougou (seulement 8 au moment de la recherche et le juge des enfants n'étant rentré en poste qu'après ma période d'observation en 2012. En plus du TGI<sup>150</sup>, il y a vingt-cinq tribunaux départementaux (TD)<sup>151</sup>, un tribunal de travail, un tribunal administratif et une maison d'arrêt et de correction. On ne retrouve aucune cour des niveaux supérieurs et pour les jugements contestés, il est nécessaire de se diriger vers la capitale. Il y a en effet que deux Cours d'appel et deux tribunaux d'instance, soit à Ouagadougou et à Bobo-Dioulasso et une seule Cour de Cassation à Ouagadougou.

---

<sup>150</sup> Selon les dernières statistiques du Ministère de la Justice, des Droits Humains et de la Promotion Civique du Burkina Faso, (Burkina Faso 2015), il y a vingt-quatre tribunaux de grande instance, soit une augmentation de 14 depuis les années 2000.

<sup>151</sup> Les tribunaux départementaux sont la juridiction de proximité et ils sont théoriquement dédiés aux questions d'état civil non contentieuses (jugement supplétif des actes de naissances et décès) et de tous les cas litigieux n'excédant pas 100 000 FCFA (225 \$ canadien). Cependant, de l'aveu même du gouvernement, ils sont inefficaces. *«Le tribunal départemental reste donc la structure judiciaire la plus proche géographiquement, des populations. Mais certains problèmes courants que rencontrent les populations rurales, pauvres (mariages forcés, exclusion sociale suite aux accusations de sorcellerie...), échappent à la compétence de tribunaux de proximité que sont les TD/TA »* (Burkina Faso 2012b: 28). Dans le cadre de l'étude, j'ai donc privilégié le Tribunal de Grande Instance de Koudougou, plutôt que les tribunaux départementaux qui manquent cruellement de ressources et de personnels.

## Les paramètres de la bureaucratie judiciaire

La décision d'avoir recours au Tribunal dans les conflits matrimoniaux, en plus d'être influencée par les caractéristiques des protagonistes et la source du conflit, s'établit en fonction des paramètres d'accès à la bureaucratie judiciaire. Je scinde en deux cette dernière catégorie, soit les représentations locales à l'endroit du Tribunal et les facteurs qui agissent sur l'accessibilité.

## Les représentations locales du Tribunal

On a vu que l'Action sociale suscite de la honte et de la crainte en raison de son extériorité et ce, même si elle favorise un fonctionnement de proximité simplifié. Un phénomène analogue, mais fortement amplifié se produit au sujet du Tribunal, particulièrement chez les femmes, qui ont une perception plus négative comme l'énonce Bibita « *Certaines ont peur.... [...] elles ont peur de la famille et de la honte. Si on doit convoquer le mari ou un membre de la famille, elles ont peur des représailles. C'est pour ça qu'elles n'y vont pas.* » (Bibita, 36 ans, A14). Il faut comprendre que le Tribunal incarne le système juridique étatique et incidemment est conceptualisé comme une institution extérieure, puissante, bureaucratique et coercitive. Il ne s'agit pas seulement de préconception qui érige la « Justice », comme elle est communément identifiée, en un monstre mystérieux et inatteignable. J'ai constaté une volonté de distanciation de l'institution qui se matérialise, de prime abord, dans sa formalité discursive et idéologique (langage, codification, procédures strictes) et, dans un deuxième temps, dans son positionnement urbain.

Lors des déplacements, on est sans cesse confronté à sa présence, à l'instar de la Mairie. Le Tribunal à Koudougou est un bâtiment d'inspiration soudanaise, tout de blanc, situé à la croisée des routes de Réo et de Dédougou au cœur de la ville. Il est ceinturé d'un mur de protection dont la seule entrée, ornée d'une clôture en fer, est gardée par des gendarmes. Son

caractère distinctif et imposant est un rappel incessant de la présence de l'État auprès des citoyens et contribue à son image locale. Ainsi comme le rapporte Pascal,

*« Il y a en a qui ont peur. Il y en a même qui passent devant la Justice et ils tremblent. Ils suffisent qu'ils aient un petit problème et ils voient la prison. Quand ils vont là-bas, ce n'est que pour une question d'urgence. Sinon, ils évitent. Certains évitent même le secteur. »* (Paul, 27 ans, A16).

En outre, pour rentrer, il faut s'identifier officiellement, enregistrer sa visite et indiquer l'objectif de la rencontre. Ces exigences administratives concourent à la méfiance et à son image d'omnipotence. À l'intérieur, les corridors étroits mènent à de petites salles de médiations, où le justiciable, au premier abord, est confronté au caractère labyrinthien<sup>152</sup> du bâtiment, qui à mon sens, m'est apparu une analogie explicite des procédures qui attendent les demandeurs. Seule la salle d'audience impose de par sa prestance et son immensité. Cette performance est avivée par le rapport de pouvoir entre les magistrats et les plaignants dans les consultations, où les entretiens s'exécutent sous un mode formel et oppositionnel. Tous ces éléments contribuent à renforcer une perception de complexité et d'extériorité. On pourrait croire que ceci va à l'encontre de la logique d'accessibilité valorisée par l'héritage sankariste, mais dans les faits, c'est concordant avec une société dont les statuts sont ontologiquement liés à la fonction. En résumé, le Tribunal se représente comme un espace distinct du quotidien où règne, en théorie, en maître le système juridique étatique.

En ce sens, elle est appréhendée comme un univers fermé et opaque. Il y a un manque de transparence et les acteurs sociaux. Pascal renchérit : *« Je crois que la justice est bonne, mais ce n'est pas une justice participative. Elle sanctionne beaucoup et les gens ne voient pas sa profondeur. La population n'a pas d'informations. »* (Paul, 27 ans, A16) Au sein des

---

<sup>152</sup> *« Les bâtiments de justice sont construits sans tenir compte de l'importance de démarquer nettement les différentes juridictions qu'ils abritent. La construction en blocs présente l'inconvénient de compliquer la lisibilité du plan du bâtiment lorsqu'il existe. Il faut ajouter à cela, le faible adressage des bureaux, aggravé par le fait que les bureaux sont souvent occupés par plusieurs personnes à la fois. Tout cela entraîne de sérieuses difficultés d'orientation des justiciables. »* (CGD 2011: 45).

perceptions, je constate qu'il n'y a pas de dialogue entre les systèmes juridiques, ce qui participe à l'image d'une institution décalée. Les justiciables n'iront qu'en dernier recours dans le cadre des conflits matrimoniaux. Bref, « *C'est qu'ils n'ont plus le choix. On en a marre. Et après tu n'as plus de réseau, tu n'as plus de famille qui va te supporter, tu t'exclues.* » (Jeanne, 42 ans, A08).

En plus de ces représentations, le Tribunal est perçu comme étant comme étant corruptible,

*« Tu sais comme on est un pays pauvre, je me dis que la justice est encline à la corruption. Elle n'est pas totalement indépendante. Tu peux soudoyer un juge ou un gendarme. Les revenus sont faibles alors c'est facile. Je n'ai pas tellement confiance dans notre justice de l'État. »* (Hector, 20 ans, A15).

Cette affirmation n'est pas infondée, car il est vrai qu'il est aisé d'offrir « compensation » à un gendarme ou à un bureaucrate. Par exemple, il y avait trois feux de circulation à Koudougou. Si durant la journée, ils étaient généralement respectés, la nuit, lorsque la circulation diminuait, les feux ne devenaient qu'une suggestion. En ce sens, si un gendarme interpellait un individu, il suffisait de lui glisser un billet de 5000 ou 10 00 francs pour que l'infraction disparaisse. De sorte que le domaine de la justice est un milieu sensible à la corruption, au même titre que la santé ou l'éducation. Toutefois, dans le cas des conflits matrimoniaux, cette tendance est plus rare, dès lors qu'il n'y a pas de profit directement associé, contrairement aux litiges dans le domaine du foncier ou de la succession. Ceci dit, l'impression de corruption est suffisamment répandue pour entraîner une méfiance accrue. Les acteurs sociaux préfèrent ainsi renoncer à leurs droits pour s'abstenir de confronter un riche ou influent adversaire.

Ces diverses représentations, à l'endroit du Tribunal et du système juridique étatique, influencent la prise de décision à l'égard des modalités de résolution de conflit. Par de là les facteurs concrets qui nuisent à l'accessibilité, ces perceptions négatives au sujet des procédures et de l'établissement ne favorisent pas son recours. Néanmoins, nombre d'informateurs reconnaissent les bienfaits de l'égalité législative et des lois valorisant la promotion de la femme. Ainsi « *la justice moderne donne plus de droits aux femmes. Parce que traditionnellement, on*

*va toujours brimer la femme, même si elle a raison. On va trouver ce petit pou sur ce crâne rasé et quelque part l'accuser de tous les maux.* » (Honorine, 41 ans, A06). De la même façon, on l'a vu, on affirme que de choisir le mariage civil assure une meilleure protection de la femme en cas de problème. Cette justification est récurrente et ce n'est donc pas la teneur de la loi qui est perçue négativement, mais la structure résolutive en elle-même. Ces perceptions s'associent aux obstacles empiriques qui nuisent à l'accessibilité de la bureaucratie judiciaire, que j'exposerai dans la prochaine section.

## **Les obstacles à l'accessibilité**

Il existe plusieurs obstacles qui desservent l'accès aux procédures judiciaires à Koudougou, aspects confirmés par le rapport sur la Justice et l'État de droit du Centre de Gouvernance démocratique (CGD 2011) et qui sont analogues à ceux définis dans le concept de conscience juridique (Ewick et Silbey 1991-1992; Silbey 2005). Pour simplifier l'analyse, je les regroupe en trois ensembles, soit l'accès physique, le fonctionnement judiciaire et les connaissances juridiques.

### **L'accès physique**

Tout d'abord, l'accès physique au Tribunal est complexifié par le fait qu'il est la principale instance judiciaire en matière civile pour la totalité de la province du Boulkiemdé. Ainsi, en dehors des citoyens de la ville de Koudougou, et encore leurs déplacements ne sont pas toujours aisés, la distance géographique est un facteur prépondérant dans l'utilisation du Tribunal. Par exemple, lors d'une visite à Villy, à 5km de Koudougou, je discutais informellement avec les femmes d'une famille polygyne, et j'ai demandé si elles iraient au Tribunal si elles étaient victimes de la violence conjugale. À voir leur air ébahi, j'ai rapidement compris que cette possibilité n'était pas envisageable de leur point de vue. La seconde épouse m'explique alors qu'elle n'a ni moto ni vélo et qu'elle pourrait difficilement demander à son mari ou à un proche de l'accompagner au Tribunal afin de porter plainte contre un membre de

leur lignage (Journal de bord, février 2012). Dans la mesure, où les villageois ne se déplacent à l'hôpital qu'en cas d'extrême nécessité, on comprend que le Tribunal ne s'inscrit pas dans les priorités sociales. Incidemment, la proximité des infrastructures est un critère décisif dans le processus décisionnel, d'autant que toute requête prescrira plusieurs séances. Outre, la distance, l'accès est compromis par le manque de personnel et de ressources au Tribunal, en raison de la pénurie de moyens financier. Par exemple, certaines procédures judiciaires exigent l'intervention d'un huissier de justice (CGD 2011), sans lequel l'acte n'a aucune valeur légale. C'est le cas « *pour une procédure de divorce contentieux, l'un des époux qui désirent poursuivre la procédure, après la non-conciliation par le juge, doit saisir le tribunal par une assignation, c'est-à-dire par un exploit d'huissier.* » (CGD 2011: 46). Or, à Koudougou, il n'y avait qu'un seul huissier au moment de l'enquête et sa surcharge de travail engendrait de longs délais procéduraux. Dans ces circonstances, les justiciables tendent à abandonner les procédures avant la conclusion de leur dossier.

### **Le fonctionnement du Tribunal**

Nous avons vu que l'architecture et son positionnement urbain contribuent à la perception d'extériorité du Tribunal. Son fonctionnement a un effet contraignant qui peut rebuter les acteurs sociaux. Pour présenter une requête judiciaire, il est impératif de posséder des papiers d'identité et un dossier litigieux recevable en cour. Par exemple, la persistance de mariages coutumiers non enregistrés à l'État civil incite les femmes à croire en l'inapplicabilité de leur situation pour une réclamation au système juridique étatique. Or, s'il est vrai que seul le mariage civil est reconnu légalement, donc associée à une protection complète, les femmes ignorent qu'elles ont le droit dénoncer la violence conjugale ou d'obtenir une ordonnance en matière de prise en charge des enfants. Enfin, le parcours du dépôt d'une requête à un magistrat implique une procédure bureaucratique complexe (enregistrement du dossier, paiement, pièces justificatives) dont la multiplicité des étapes participe à la perception d'opacité.

Ces requêtes impliquent des coûts financiers variables. La justice est en théorie gratuite « *sous réserve des dispositions des lois fiscales concernant les droits de timbre et*

*d'enregistrement* » (Art 6), soit le 200 FCFA par timbre fiscal. Le nombre de timbres varie selon la demande présentée. Or, la gratuité n'inclut pas les frais extérieurs aux procédures encourus au moment de la requête. De sorte que s'il y a la nécessité d'un traducteur, des formulaires à compléter, des tests génétiques à accomplir, des frais d'avocat, des frais de déplacement, tout ceci sera à la charge du justiciable. Par exemple, une requête de contestation de la paternité, le père présumé devra payer 40 000 francs pour un test de groupement sanguin et 400 000 francs, pour un test de paternité génétique. De même que les procédures s'échelonnent souvent sur plusieurs mois et vont prescrire de multiples visites au Tribunal, et par conséquent des frais de transport pour les deux parties. Lors de mes observations, le dossier de divorce des K. et celui des T. étaient en procédures de conciliation depuis plus d'un an. Le manque de personnel, l'absence d'une des parties, la nécessité d'un minimum de trois rencontres ont alourdi considérablement les procédures et les frais associés. Il est par conséquent fondamental de relativiser les différents préceptes légaux, qui ont pour objectif de favoriser l'accessibilité et la transparence de la justice étatique. Empiriquement, la situation est plus nuancée et ces principes difficilement applicables font obstacle à cette modalité résolutive.

Enfin, on remarque une problématique d'applicabilité des jugements. Une fois l'ensemble des procédures accomplies, les décisions des magistrats ne sont pas toujours effectives, particulièrement dans les cas de pensions alimentaires et des mariages forcés. Ainsi si on reprend l'exemple de Sandrine, promise dans un mariage forcé :

*« Dans ma famille, il y a des filles qui ont déjà convoqué leurs parents à la Justice. Mais jusqu'à présent, on continue de les donner en mariage. C'est ce qui fait que je ne crois pas que si j'y vais, ça va changer. Puisqu'il y a d'autres qui sont parties à la Justice, on a dit c'est fini, mais après elles ont dû partir chez leur mari. »* (Sandrine, 19 ans, A11)

Il y a donc un doute sur les effets positifs du Tribunal, d'autant que la mise en action du jugement n'est pas garantie, faute de moyens de surveillance.

## Les connaissances juridiques

Pour réclamer ces droits, il faut se percevoir comme un sujet de droit et avoir un minimum de littéracie juridique. En effet en plus des obstacles à surmonter pour exercer un recours en justice, il faut de prime à bord que les individus y reconnaissent une stratégie potentielle et qu'ils aient la capacité d'affronter le processus judiciaire. Par exemple Paul fait le constat suivant :

*« Pour moi l'État ne fait pas assez d'efforts. Les gens ne voient pas la profondeur de la justice. La justice c'est comme une source. Il faut aller pour puiser l'information. Il y a de ces décisions que le couple ne connaissait pas que selon l'État cela est permis. [...] Il faut aller se renseigner et aller prendre la bonne information. »* (Paul, 27 ans, A16)

Cette affirmation démontre bien les lacunes du système qui manque de ressources pour contribuer à l'augmentation des connaissances juridiques de la population. On enseigne en effet dans les écoles certaines notions de droit, tel que le consentement des conjoints, la garde infantile ou la protection à l'égard de la violence, mais cette sensibilisation varie selon les priorités de l'État. Il y a un certain effet générationnel qui démontre le fonctionnement partiel de cette sensibilisation comme l'illustre Léonie :

*« Tu sais les gens ne connaissent pas leurs droits. L'entourage va dire non tu ne vas pas aller mettre le nom de la famille là-bas, tu vas aller gêner le nom de la famille devant les gens. Mais maintenant les plus jeunes commencent à savoir et ils ouvrent les yeux des moins jeunes. »* (Léonie, 20 ans, A17)

La transmission sociale et l'oralité peuvent contribuer à partager les connaissances juridiques, mais celle-ci n'est pas suffisante et n'assure pas un savoir conforme à la législation. Le rapport sur la Justice et l'État de droit (2011) recommande de pallier à cette promotion aléatoire et inconséquente par l'introduction d'une instruction juridique formelle et informelle au moyen de l'éducation, mais également des services de santé de proximité. Sans l'acquisition de certaines bases fondamentales, les acteurs sociaux sont rapidement mystifiés par les procédures et l'idéologie du système juridique étatique.



En outre, le taux d'analphabétisme élevé de l'ordre du 70% ne facilite pas l'acquisition de ce savoir particulier dans le cadre d'une bureaucratie lente et complexe. Ils sont souvent dans l'incapacité de remplir les formulaires nécessaires aux modalités. À titre d'exemple, lors du mariage civil, les individus illettrés signent leurs actes de mariage à l'aide de leur empreinte digitale. Dans ce cadre, il est nécessaire d'avoir une confiance dans l'institution et ces intermédiaires, confiance que nous savons déficiente en raison des obstacles précédents. De surcroît, ceci pose le problème de langue. Dans la région de Kougoudou, le mooré, le diaoula et le gourounsi sont les principales langues vernaculaires. Toutefois, sur territoire, je le rappelle, il existe plus d'une soixantaine d'ethnies, chacune possédant sa propre langue. Or la langue officielle de l'État est le français, de sorte que l'ensemble des procédures et documents doivent s'y conformer. Cet état de fait provoque des situations inusitées. Le cas suivant l'explique :

Lors d'une rencontre préliminaire pour une reconnaissance de paternité et une pension alimentaire, la mère et le père présumé rencontrent le magistrat qui est saisi de leur dossier. Ce dernier, est d'origine Lobi et ne parle pas le mooré alors que la femme le parle exclusivement. Étant donné le manque de traducteur et les frais encourus pour sa présence, le père présumé qui parle français et mooré, traduit l'ensemble de l'entretien, soit les questions du magistrat, les arguments de la femme et les siens.

Cette situation est rocambolesque, car il y a un conflit d'intérêts patent du fait qu'il conteste la requête de la femme. La rencontre préliminaire, de même que la vérification des faits, repose entièrement sur lui, et personne n'est en mesure de valider la véracité de sa traduction. Finalement, la femme a demandé d'ajourner la rencontre et de revenir avec un membre de sa famille. Ces circonstances fréquentes ne concourent pas améliorer la confiance dans le système juridique étatique.

En conclusion, on note que les représentations locales et les obstacles à l'accès à la bureaucratie judiciaire participent à créer une perception négative du fonctionnement du Tribunal, bien qu'en parallèle on reconnaisse le bien-fondé des lois, particulièrement à l'endroit de l'égalité des genres. De son côté, le Tribunal renforce son image d'extériorité en s'appuyant sur la formalité administrative afin de sublimer sa puissance et masquer ses carences structurelles. Nonobstant, cette volonté d'incarner le monisme juridique officiel, l'observation

locale démontre les effets du pluralisme juridique tels que je l'analyserai dans cette prochaine section.

## **Les effets du pluralisme juridique**

À l'intérieur du système juridique étatique, on remarque les conséquences du pluralisme juridique, malgré la volonté du législateur que les coutumes n'aient aucune validité. Si à l'Action sociale, le métissage juridique s'inscrit au niveau de l'approche résolutive, au Tribunal, j'ai plutôt constaté une hybridation des idéologies coutumières et étatiques. Je présenterai quelques cas, tant au niveau des justiciables que des professionnels, afin d'expliquer comment s'actualise ce phénomène.

Ainsi, en dépit de la perception négative et du risque de conséquences sociales néfastes, certaines justiciables osent lancer une procédure judiciaire. Généralement ce sont des individus scolarisés (souvent des fonctionnaires) ou des commerçants qui ont une connaissance relative de leurs droits et souhaitent les réclamer. Les magistrats, que j'ai rencontrés, affirment aussi que de plus en plus de femmes villageoises demandent une ordonnance pour des pensions alimentaires. La pauvreté, l'isolement et la volonté de protéger leurs enfants peuvent inciter les acteurs sociaux à outrepasser leur peur. Ces requêtes, particulièrement celles effectuées par une catégorie sociale moins éduquée, induisent un phénomène de métissage juridique intéressant. Tout d'abord, les plaignants ont souvent l'impression que le règlement sera rapide en raison de la « puissance » de l'État. Les justiciables ont intégré les conceptions coutumières de la justice et ne comprennent ni le fonctionnement de la bureaucratie judiciaire ni les délais et les détails de son exécution. Dans ce premier cas, une femme s'est présentée au tribunal afin d'obtenir une requête en divorce sur la base de l'abandon de son mari pour la Côte d'Ivoire.

Les magistrats lui demandent lors de la prochaine rencontre, elle doit fournir son extrait de naissance ou tout autre papier d'identification légale. Par la suite, ils énoncent les procédures pour une conciliation et une ordonnance de séparation de corps. Lors celles-ci, ils requièrent la présence du mari. Elle leur répond que ceci est impossible puisqu'elle ignore où il réside dorénavant en Côte d'Ivoire. Elle sait seulement qu'il travaille dans les plantations. Devant, cette situation, les magistrats confirment que le mari doit se présenter au Tribunal et qu'elle doit lui faire envoyer une convocation. Il n'est pas

possible d'effectuer une procédure internationale. La femme mentionne que le frère de son mari se trouve au village. Elle demande par conséquent de prononcer le divorce avec celui-ci. (requête de divorce Ka., mars 2012)

Dans son cas, elle est repartie profondément déçue et soucieuse. Elle espérait un règlement rapide et elle ignore au final ce qu'elle doit faire pour se libérer de son époux. Cet exemple illustre le métissage juridique, puisque la requérante se perçoit comme étant liée à un lignage en entier et non, exclusivement à son mari comme l'indique le droit privé. Elle souhaite utiliser l'appareil judiciaire de l'État, mais l'appréhende au travers un filtre coutumier se retrouvant perplexe que le divorce ne puisse être prononcé immédiatement.

Cette situation fréquente n'est pas simplement due à l'absence de connaissances juridiques des justiciables. Le métissage résulte du fait que les individus sont socialisés à la justice coutumière dans laquelle ils évoluent quotidiennement. Le système juridique étatique, étant donné son idéologie et son fonctionnement littéralement différent aux modes de résolution locaux, manque de légitimité et d'effectivité. Il existe en parallèle et les individus y ont recours que lorsque c'est absolument nécessaire, sans pour autant en saisir les composantes ou ses institutions. Il en découle donc un mélange entre les stratégies coutumières et les stratégies étatiques en fonction de la solution la plus avantageuse et la moins dommageable socialement.

Dans ce second cas, une requête de divorce est lancée en chambre de consultation/médiation devant un magistrat par un couple O. en mai 2012.

Le couple vivait de nombreuses tensions et le mari au cours des dix dernières années délaissait son épouse. Celle-ci de son côté a admis avoir eu des relations extra-conjugales et d'être tombée enceinte de son amant. De plus, la femme a reconnu devant le magistrat avoir eu recours trois fois à un « wak » (pratique de sorcellerie) bien qu'elle ait démenti sa nocivité. Le patrilignage marital, chez qui ils habitaient, à chasser l'épouse et celle-ci est venue requérir une ordonnance de divorce.

Ce cas est représentatif de ce métissage des référents, puisque s'il s'agit d'une procédure officielle judiciaire, dans les faits, la motivation est coutumière. En effet, les arguments justifiant le divorce sont la sorcellerie et l'adultère féminin, qui dans la coutume sont des manquements graves et appellent une répudiation » (entretien avec le Naba d'Issouka). En fait, il semble que le seul fait d'avoir reconnu la pratique de la sorcellerie autorise la famille à l'exclure sans accord explicite du mari. Dans ce cas particulier, les magistrats ont dû suivre les procédures officielles, mais ont par la suite admis en privé que la médiation judiciaire échouerait à négocier de tels manquements aux devoirs conjugaux.

Il existe également un métissage juridique au niveau des magistrats. Le droit privé burkinabè n'est pas toujours en concordance avec la réalité locale, et les professionnels du système juridique étatique sont dans l'obligation d'effectuer des interprétations durant les processus de conciliation. Or, même s'ils sont les représentants de la loi, ils se réfèrent à leur éducation coutumière au cours des négociations<sup>153</sup>. Ce troisième cas est une conciliation pour divorce du couple T. séparé depuis six ans. Il y a un écart d'âge important entre les deux conjoints, d'environ 20 ans. La femme est infirmière et le mari est commerçant.

La femme reproche à son mari l'abandon conjugal et de lui manquer de respect depuis qu'elle a obtenu son affection dans un centre de santé d'un village avoisinant. Les querelles semblent incessantes et les commérages contribuent à accentuer les tensions. Le mari l'aurait menacé avec un couteau. De son côté, elle admet avoir battu son mari ivre, jurant que celui-ci allait la fouetter avec sa ceinture.

Dans la coutume mossi, une femme qui frappe son mari est une grande offense (Cavin 1998) et les magistrats présents ont été choqués en dépit des circonstances. Ils ont donné raison au mari d'avoir été humilié par sa femme, et ce même si au regard de la loi l'épouse agissait en légitime

---

<sup>153</sup> La littérature en anthropologie du droit a documenté ce phénomène qui affecte l'ensemble des intervenants en droit. En effet, les juges, les avocats, les greffiers, les plaignants, etc. ne sont pas des automates et ils ne peuvent faire abstraction complète des influences sociales dans leur travail (Conley et O'Barr 1990). Dans le cas présent, ce phénomène est renforcé par le fait que les magistrats sont confrontés à deux idéologies juridiques à l'opposé l'une de l'autre, amplifiant ainsi la situation de syncrétisme juridique.

défense. Si au final le divorce a été décrété, le partage des responsabilités fut imputé aux deux époux en dépit de la violence conjugale constatée.

Ce dernier cas est lié à une requête de pension alimentaire et exprime la dualité représentationnelle à laquelle les professionnels du système juridique étatique peuvent se retrouver confrontés.

La plaignante S. a eu un enfant hors mariage avec un policier en stage à Koudougou. Ce dernier est dorénavant domicilié à Banfora, une ville du sud-ouest. Elle saisit le Tribunal afin d'obtenir une pension alimentaire à la suite de la reconnaissance de paternité dans une séance préalable. À ce moment, le père avait pris l'engagement de verser mensuellement 5000 francs afin de subvenir aux besoins de l'enfant. Or, il n'accomplit pas ses obligations monétaires. Le Tribunal statue en faveur de la plaignante et ordonne de prélever directement la pension de son salaire à partir du Trésor public.

L'aspect pluriel s'est déroulé à la fin de la rencontre avec la plaignante. En effet, lors de la séance, les magistrats stagiaires présents ont adopté un comportement neutre et ont procédé à la requête sans émettre de commentaires. Cependant, à la fin de l'entretien, ils ont commenté la récurrence de ce type de réclamation et la manière dont ils expriment la dépravation des mœurs coutumières. De leur point de vue, s'ils sont dans l'obligation d'appliquer la loi, en parallèle, ils jugent sévèrement ces injonctions. Leur perception est que certaines de ces femmes profitent du système afin d'être entretenues. En d'autres termes, elles tombent volontairement enceintes de sorte qu'elles ont la possibilité de réclamer des pensions alimentaires. Cette perspective, comme je l'ai expliqué dans la section sur les filles-mères et dans le chapitre sur les expériences de la conjugalité, relève des représentations coutumières. Je n'ai pas noté leur influence pour la résolution de ce litige, mais cette discussion soulève un questionnement sur les effets de la socialisation coutumière confrontée à leur éducation pour devenir magistrat. On peut inférer qu'il est possible que des interférences dans les interprétations se produisent, tel que le cas précédent le démontre. En effet, selon Ordioni (2005), les magistrats masculins tendent à renforcer la position des hommes, et de sorte à protéger les acquis normatifs. Ainsi même au tribunal, où la loi devrait avoir le monopole, le système juridique coutumier exerce toujours une influence majeure, et ce tant au niveau des perceptions que dans les procédures d'application.

En conclusion de cette section, on constate que ces quatre exemples de litiges ne sont pas exempts de pluralisme juridique et que ceci induit un métissage des représentations et des pratiques, et ce, en dépit qu'il s'agisse d'un environnement juridique formel. Il en fut de même pour la médiation coutumière et les règlements à l'Action sociale. Ces trois grandes stratégies résolutive s'empruntent, innovent et aussi se résistent. Dans la dernière partie, je propose de regarder ces trois modes apparaissent dans les trajectoires de conflit.

## **Les stratégies résolutive et le forum shopping**

Dans ce chapitre, on a observé un phénomène de forum shopping, soit un louvoisement au travers des modalités de résolution, parmi lesquelles les acteurs sociaux déterminent une ou plusieurs options en fonction des trois catégories de facteurs de la perception de la justice. De manière générale, les informateurs ont mentionné que ces stratégies suivent une progression : les différents processus de la médiation coutumière, l'Action sociale et le Tribunal en dernière instance. Cette séquence est analogue au cheminement hiérarchique de la médiation coutumière, où l'antagonisme débute au centre de l'espace qui l'a vu naître, pour graduellement s'extérioriser au fil de sa détérioration. En ce sens, les perceptions défavorables recueillies et les conséquences sociales associées au Tribunal sont cohérentes avec l'amplitude du déséquilibre social engendré par le litige.

Cependant en dépit de ce constat, le forum shopping n'est pas un processus linéaire. Ainsi « *Les individus font simultanément usage des différents tribunaux et autres lieux de règlement des conflits, et emploient des arguments qui peuvent relever des deux logiques en fonction de leurs intérêts.* » (Ordioni 2005: 101). Les acteurs sociaux entament des procédures, se rétractent, modifient leurs approches, réorientent leurs décisions selon les circonstances et les cycles de conflit. De surcroît, on remarque, à l'instar de Cavin (1998), que les conflits sont partitionnés, de sorte que certains aspects sont pris en charge de manière coutumière, tandis que

d'autres, particulièrement les dimensions économiques, sont gérés dans les instances étatiques. Cette pratique tend à favoriser les protagonistes au statut inférieur, et avec « *la multiplication des acteurs sociaux; chacun prend en charge un aspect du conflit, ce qui diminue les enjeux et facilite la négociation.* » (Cavin 1998: 364). J'ajoute que les processus d'évitement participent aussi à ce phénomène de navigation; certaines facettes, ou même la totalité du conflit, pouvant être écartés au profit d'éléments perçus comme cruciaux, tels que la garde des enfants, la foi religieuse, l'appréhension de la sorcellerie ou le risque d'isolement.

En l'occurrence, saisir ce phénomène de forum shopping au travers des stratégies résolutive nécessite invariablement une contextualisation, puisque cette pratique n'est pas exclusivement le fait d'un raisonnement individuel calculé. Il y a une modification constante selon les individus, les groupes, le temps et les lieux, construisant un processus ontologiquement dynamique. En résumé, le pluralisme juridique, de par sa transversalité, a pour résultat de générer ce flou juridique d'une pluralité de modalités de règlement dans lequel les acteurs sociaux naviguent selon les circonstances (Tamanaha 2008).

## Conclusion

Cette thèse avait pour objectif de proposer une explication holistique et précise à la question générale sur les conséquences sociales de l'intégration d'un référent juridique exogène dans une société subsaharienne. Dans une perspective scientifique, il devient impératif de développer une connaissance empirique de ces situations, en raison du phénomène de la mondialisation du droit (Comaroff et Comaroff 2006; Merry 2006; 2008). En ce sens, le Burkina Faso a été choisi d'une part, en raison du caractère singulier de son histoire politique et législative, et d'autre part, du fait qu'il partage en parallèle des traits socio-économiques avec les États ouest-africains. Ce double aspect contribue au développement d'une connaissance générale, qui pourra éventuellement faire office d'un procédé comparatif.

Dans la continuité de l'approche méthodologique de l'adduction, soit une combinaison de l'inférence inductive et déductive, j'ai circonscrit, dans le cadre de mon enquête de terrain, ma problématique afin d'étudier l'actualisation des effets du pluralisme juridique dans les conflits matrimoniaux à Koudougou, une ville de moyenne dimension. J'ai collecté des données tant au niveau du vécu (perceptions, représentations et idéologies), que des processus (procédures, comportements, déviances) afin d'avoir un portrait global et nuancé du fonctionnement et des justificatifs de ces conflits dans le cadre de la transformation de l'organisation sociale mossi. L'angle du mariage a été favorisé étant donné son importance comme agent social classificatoire et comme indicateur des conditions de vie en situation de pluralisme juridique.

Ainsi, à partir de quarante-quatre cas de conflits détaillés, de dix-huit cas sommaires, de vingt-six récits de vie topiques et d'une ethnographie, j'ai procédé à une description des transformations sociales organisationnelles et à une analyse des sources de conflits. J'ai en outre offert une synthèse explicative des processus décisionnels en matière de résolution de conflit par l'intermédiaire des médiations coutumières, de l'Action sociale et du Tribunal de Grande



Instance. Mon objectif fut d'élaborer un portrait fidèle et mesuré des relations sociales et de la gestion de l'ordre et du désordre tant à l'échelle individuelle qu'à l'échelle groupale.

Dans ce contexte, on note qu'à l'instar des études anthropologiques de la justice, il n'y a pas de remplacement du système juridique coutumier, en dépit de la volonté législative étatique d'évacuer graduellement la préséance des coutumes. On constate en effet un amalgame de pratiques d'évitement, de résistance, d'innovation et de métissage, créant un espace dynamique et hétérogène à l'image de la société koudougoulaise en transformation.

Pour corroborer cette hypothèse, j'ai tout d'abord déconstruit les principes de la parenté mossi et dépeins l'état des lieux à l'égard des mutations de l'organisation sociale, particulièrement au sujet de l'institution du mariage. En ce sens, dans le chapitre quatre sur les expériences de la conjugalité, il est possible d'observer la dialectique entre la permanence et la transformation des diverses composantes de la parenté. J'ai, par la suite, poursuivi dans le chapitre cinq par une catégorisation des processus d'évitement des conflits. Ces pratiques, trop souvent omises dans les analyses ethnojuridiques (Donovan 2008), sont pourtant prépondérantes dans la gestion des dissensions quotidiennes. De par la négation, la fuite et les codes de conduites non verbaux, ces comportements permettent l'évacuation de situations problématiques, en minimisant les entraves sociales. Ils contribuent en parallèle à la pérennité des processus de résistance, dans la mesure où ils ne contreviennent pas aux rapports de pouvoir de la société coutumière. On l'a vu, dans la recrudescence des mariages forcés, si les jeunes filles fuient ou si elles se soumettent, la catégorie sociale des aînés est en mesure de recréer un réseau d'alliances matrimoniales renforçant leur pouvoir gérontocratique.

Les grossesses pré-nuptiales, par leur augmentation, impliquent des processus d'innovation, notamment par le développement de stratégies résolutive alternatives. Ainsi, on observe un transfert de cas litigieux vers l'Action sociale, devant l'inefficacité des réseaux de parentèle pour la prise en charge et l'inadéquation des prescriptions coutumières pour le soutien financier paternel; ces deux aspects étant exacerbés par la détérioration des conditions économiques. On voit également apparaître des comportements inédits dans le cadre de la quête d'un conjoint, de la polygynie et de l'adultère, qui s'ils demeurent pour l'instant dans la continuité des représentations locales, tendent actuellement à créer de nouvelles formes de

conjugalité, inspirées par la médiatisation du modèle conjugal occidental et les dispositions législatives du Code des personnes et de la famille.

C'est cependant le phénomène de métissage juridique qui semble le plus manifeste à la lumière de mes données. Si ce métissage traverse l'ensemble des situations présentées dans les chapitres quatre, cinq et six, il est particulièrement notoire au sein des processus de règlement. Ainsi, les médiations coutumières, qui demeurent une étape incontournable, intègrent une diversité d'intervenants externes au cercle lignager, dont le statut élevé n'est plus exclusivement associé au pouvoir gérontocratique, mais provient dorénavant aussi de la réussite économique ou professionnelle. De surcroît, les médiations intègrent des argumentaires relevant de l'idéologie du système juridique étatique, tels que le consentement des conjoints et la garde des enfants.

L'Action sociale exemplifie parfaitement le métissage juridique au niveau procédural. Par le développement d'un mode de résolution hybride, les négociations empruntent au principe de la conciliation dans une optique de restauration relationnelle, plutôt qu'à la logique oppositionnelle du système juridique étatique. De plus, les agents de l'Action sociale déploient des solutions flexibles et adaptées aux diverses problématiques en ayant recours par exemple aux réseaux de solidarité des parentèles. En d'autres termes, ils permettent de rétablir le dialogue lorsque celui-ci a été rompu au niveau des médiations coutumières. Par ailleurs, cette instance étatique profite de cet espace afin de contribuer à la promotion d'une littéracie juridique étatique, particulièrement en matière de responsabilité parentale et de violence conjugale. Néanmoins, nous l'avons vu, son effectivité est limitée par le manque chronique de ressources financières et structurelles.

Enfin, le Tribunal de Grande Instance, en dépit de sa formalisation et de sa distanciation explicite, est aussi traversé par le phénomène de métissage juridique. Celui-ci se retrouve plus précisément à l'échelle des protagonistes (justiciables et professionnels). On se souvient ainsi de la compréhension du Tribunal à travers le filtre coutumier, laissant les justiciables stupéfaits de la lourdeur des procédures et de l'absence d'un résultat rapide. On retrouve une pénétration

implicite de l'idéologie coutumière à l'égard des interprétations des jugements. À cet égard, on peut penser aux médiations pour l'ordonnance de divorce qui ont impliqué des pratiques de sorcellerie ou de l'adultère féminin. Ces litiges se sont conclus, soit à tort partagé ou soit en faveur de l'homme, et ce même si le Code autorisait une lecture différente.

Les données ont également confirmé le phénomène du forum shopping, second effet du pluralisme juridique selon mon hypothèse de départ. À partir du concept de la perception de la justice, il a été possible de reconstruire les trajectoires individuelles qui concourent aux processus décisionnels des modalités de règlements et de la navigation au travers ces dernières (Yüksel 2010). Ainsi, on note que les caractéristiques des protagonistes, les variables intrinsèques du conflit et les paramètres d'accès à la justice étatique, influencent le cycle des conflits, leur déroulement, les modes de résolution impliqués et leur finalité. En outre, les acteurs sociaux les utilisent de manière complémentaire et concurrente, notamment en privilégiant parfois la partition des situations problématiques, afin d'assurer une issue positive, même partielle. Conséquemment, le pluralisme juridique génère un espace dont ils peuvent profiter avantageusement, par exemple en infirmant des prescriptions coutumières défavorables à leur égard ou en contournant un rapport inégalitaire par le recours à un environnement égalitaire du type de l'Action sociale (Benda-Beckmann 1981).

De cette hypothèse, on comprend qu'une analyse ethnojuridique nécessite la prise en compte d'une multitude de facteurs, qui se doivent d'être contextualisés. En l'occurrence, la reconstruction de l'institution matrimoniale était incontournable afin de saisir adéquatement les diverses composantes des conflits. La gestion et l'évitement des conflits sont des processus complexes et dynamiques, qui se modifient dans le temps et l'espace. Toutefois, si cette hypothèse a pu être démontrée et que, de ce fait, elle s'inscrit dans la continuité du paradigme *Law & Society*, cette recherche présente certaines lacunes. Il aurait été en effet intéressant de confronter cette analyse avec des données recueillies auprès des regroupements protestants de Koudougou et des communautés musulmanes conservatrices. Ces catégories sociales, sont des milieux fermés, voire sectaire dans le cas des premiers, et la présence d'une idéologie religieuse

forte peut modifier la perception de la justice. Des données à leur égard auraient ainsi pu illustrer une préséance des médiateurs religieux, des processus de résilience ou une chronologie différentielle dans la progression des conflits (Greenhouse 1986).

De plus, je regrette de n'avoir pu colliger d'entretiens formels avec les agents de l'Action sociale et les professionnels du Tribunal. Ces entretiens étaient prévus, mais les circonstances ne m'ont pas permis leur concrétisation. J'aurais, dans ce cadre, confronté leurs perceptions de la justice à celles des utilisateurs, de sorte de pouvoir évaluer la portée du décalage représentationnel. Ces entretiens auraient également pu fournir des points de vue intérieurs sur l'amélioration des différentes ressources judiciaires en matière d'accessibilité et d'effectivité. Ces entretiens auraient permis de connaître leurs points de vue sur l'existence du métissage juridique dans leur pratique quotidienne. J'ai dû compenser ce manque par le recours à des rapports officiels, mais les données brutes auraient été préférables afin d'établir un portrait plus précis.

En conclusion, cette thèse m'a permis d'acquérir une expertise africaniste dans les domaines de la justice et de la parenté. Dans une perspective future, je souhaite dans le cadre d'un stage postdoctoral appliqué ces connaissances à la diaspora immigrante subsaharienne à Montréal dans une approche de recherche interculturelle. Mon objectif sera ainsi comprendre comment la rencontre dialogique entre les cultures (représentations, mémoires, coutumes, idéologies, etc.) (Cuche 2010) influencent d'une part les stratégies résolutives, de l'autre, la perception de la bureaucratie juridique dans un milieu d'intégration dans le cadre des ruptures conjugales. Ce projet s'inscrit ainsi dans la continuité de cette présente recherche, et je tenterai de transférer et de comparer mes acquis à un environnement différent.

## Bibliographie

Adegoke, T. G.

2010 Socio-cultural Factors as Determinants of Divorce Rates among Women of Reproductive Age in Ibadan Metropolis, Nigeria. *Stud Tribes Tribals* 8(2):107-114.

Adjamagbo, Kafui

1989 Les pratiques successorales à Lomé : un exemple d'assimilation de valeurs nouvelles dans une situation de pluralisme juridique. *Bulletin de liaison / Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris*.

Alleau, René, et Jean Pépin

2016 Tradition. *In* Universalis éducation [en ligne]: Encyclopædia Universalis.

Alliot, Michel

1983 Anthropologie et juristique. Sur les conditions de l'élaboration d'une science du droit. *Bulletin de liaison / Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris* (6):83-117.

—

1985 La coutume dans les droits originellement africains *Bulletin de liaison / Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris* (7-8):79-100.

Alliot, Michel, et Camille Kuyu Mwissa

2003 Le droit et le service public au miroir de l'anthropologie. Paris: Karthala.

Antoine, Philippe

2002 Les complexités de la nuptialité : de la précocité des unions féminines à la polygamie masculine en Afrique.

—

2007 Les relations intergénérationnelles en Afrique : approche plurielle. Paris: CEPED.

Antoine, Philippe, et Richard Marcoux

2014 Le mariage en Afrique : pluralité des formes et des modèles matrimoniaux. Québec: Presses de l'Université du Québec.

Asad, Talal

2002 From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony. *In* The Anthropology of Politics: a reader in Ethnography, Theory, and Critique. J. Vincent, ed. Malden: Wiley-Blackwell.

Attané, Anne

2007a Cérémonies de naissance et conception de la personne au Burkina-Faso. *L'Autre: Cliniques, cultures et sociétés* 8(3):21-35.

—

2007b Choix matrimoniaux : le poids des générations : l'exemple du Burkina Faso *In* Les relations intergénérationnelles en Afrique : approche plurielle. P. Antoine, ed. Pp. 167-195. Paris: CEPED.

—

2009 Quand la circulation de l'argent façonne les relations conjugales : l'exemple de milieux urbains au Burkina Faso. *Autrepart* (49):155-171.

—

2014 Multiplicité des formes conjugales dans l'Afrique contemporaine. L'exemple du Burkina Faso. *In* Le mariage en Afrique : pluralité des formes et des modèles

- matrimoniaux. P. Antoine et R. Marcoux, eds. Pp. 108-129. Québec: Presses de l'Université du Québec.
- Badara Fall, Alioune  
2009 La Charte africaine des droits de l'homme et des peuples : entre universalisme et régionalisme. *POUV Pouvoirs: Revue française d'études constitutionnelles et politiques* 129(2):77-100.
- Badini, Amadé  
1994 Naître et grandir chez les Moosé traditionnels. Paris Ouagadougou: SÉPIA ; A.D.D.B.
- Balandier, Georges  
1968 Tradition et continuité. *Cahiers internationaux de sociologie* 44(Janvier-juin ):1-12.
- 1984 Le sexuel et le social. Lecture anthropologique. *Cahiers internationaux de sociologie* 76(janvier0juin):5-19.
- 2006 Le pouvoir sur scènes. Paris: Fayard.
- Balandier, Georges, et Paul Mercier  
1952 Les Pêcheurs Lébou au Sénégal : particularisme et évolution,. Volume 3. Saint-Louis: Centre IFAN.
- Barbieri, Magali, et Véronique Hertrich  
2005 Écarts d'âge entre conjoints et pratique contraceptive en Afrique subsaharienne. *Population* 60ième année(5-6 (Sept-Dec)):725-764.
- Barry, Laurent S.  
2008 La parenté. Paris: Gallimard.
- Bazin, Jean  
Bamara. *Universalis éducation* [en ligne]. Encyclopædia Universalis, consulté le 16 décembre 2016. Disponible sur <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/bambara/>.
- Beattie, John  
1972 Introduction à l'anthropologie sociale. Paris,: Payot.
- Benda-Beckmann, Keebet von  
1981 Forum Shopping and Shopping Forums - Dispute Settlement in a Minangkabau Village in West Sumatra. *Journal of legal pluralism and unofficial law* (19):117-159.
- Benyekhlef, Karim, et al.  
2008 Une possible histoire de la norme : les normativités émergentes de la mondialisation. Montréal: Éditions Thémis.
- Bertho, Béatrice  
2011 Agents de l'État, acteurs de modernisation? L'action sociale au coeur des transformations familiales au Burkina Faso. *In* Du global au local. Connaissances expertes et savoirs territoriaux. G.C.e.E.P. P.-H. Bombender, ed. Pp. 27-42. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- 2012 Trajectoires et revendications féminines dans le règlement des différends conjugaux autour de deux études de cas en milieu mossi (Burkina Faso)1. *AUTR Revue de sciences sociales au Sud: Revue de sciences sociales au Sud* 61(2):99-115.

- Bidima, Jean Godefroy  
1997 *La palabre : une juridiction de la parole*. Paris: Éditions Michalon.
- Bizeul, Daniel  
1999 *Faire avec les déconvenues. Un milieu d'enquête nomade* *Sociétés Contemporaines* (33-34):111-137.
- Boko Nadjo, Geneviève  
2004 *Le code des personnes et de la famille béninois*. *In* Forum des ONG. Pp. 8. Addis Abeba Ethiopia: Women in Law and Development in Africa, <http://www.wildaf-ao.org/>.
- Bolle, Stéphane  
2004 *Le code des personnes et de la famille devant la cour constitutionnelle du Bénin. La décision DCC-02-144 du 23 décembre 2002*. *Afrilex* 4:315-342.
- Bonte, Pierre, et Michel Izard  
2004 *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses universitaires de France.
- Boungang Mfoungué, Cornelia  
2012 *Le mariage africain, entre tradition et modernité: Étude socio-anthropologique du couple et du mariage dans la culture gabonaise*. Montpellier: Université Paul Valéry.
- Bourdieu, Pierre  
2003 *L'objectivation participante* *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 9(2, juin):281-294.
- Brunel, Myriam  
1996 *Les relations entre l'Église catholique burkinabè et le pouvoir de 1960 à 1995*, Centre d'étude d'Afrique Noire. Institut d'Études Politiques, Université de Ouagadougou.
- Burkina Faso, Ministère de l'enseignement de base et de l'alphabétisation  
2012a *Plan d'action triennal d'alphabétisation du Burkina Faso*. Unesco.
- Burkina Faso, Ministère de la justice, des Droits Humains et de la Promotion Civique  
2015 *Annuaire Statistique 2014*.
- Burkina Faso, Ministère de la justice et de la Promotion des Droits humains  
2012b *Étude sur l'accès à la justice au Burkina Faso*. Ouagadougou: UNICEF.
- Castinel, Jean  
1946 *Le mariage et la mort dans la région du Yanga Cercle de Fada N'Gourma, colonie du Niger* 7(1-4):148-55.
- Cavin, Anne-Claude  
1998 *Droit de la famille burkinabé : le code et ses pratiques à Ouagadougou*. Paris: L'Harmattan.
- CGD, Centre pour la gouvernance démocratique Burkina Faso  
2011 *Rapport sur la Justice et l'État de droit au Burkina Faso*. Ouagadougou: Centre pour la gouvernance démocratique Burkina Faso.
- Chanock, Martin  
1985 *Law, custom, and social order : the colonial experience in Malawi and Zambia*. Cambridge Cambridgeshire ; New York: Cambridge University Press.
- Chauveau, Jean-Pierre, Marc Le Pape, et Jean-Pierre Olivier de Sardan  
2001 *La pluralité des normes et leurs dynamiques en Afrique : implications pour les politiques publiques*.
- Comaroff, Jean, et John L Comaroff

- 1991 Of revelation and revolution. Chicago: University of Chicago Press.
- Comaroff, Jean, et John L. Comaroff  
2006 Law and disorder in the postcolony. Chicago: University of Chicago Press.
- Comaroff, John, et Simon Roberts  
1981 Rules and processes : the cultural logic of dispute in an African context. Chicago: University of Chicago Press.
- Conley, John M., et William M. O'Barr  
1990 Rules versus relationships : the ethnography of legal discourse. Chicago: University of Chicago Press.
- Conombo, Joseph Issoufou  
1989 M'Ba Tinga : traditions des Mossé dans l'Empire du Moogho-Naba. Paris: Editions L'Harmattan.
- Cook, Ian, et Mike Crang  
2007 Doing Ethnography. London: SAGE Publications.
- Cuche, Denys  
2010 La notion de culture dans les sciences sociales. Paris: La Découverte.
- d'Arripe, Agnès, Alexandre Oboeuf, et Cédric Routier  
2014 L'approche inductive: cinq facteurs propices à son émergence. *Approches inductives : Travail intellectuel et construction des connaissances* 1(1):96-124.
- Delobsom, Dim  
1932 L'empire du mogho-naba: coutumes des Mossi de la Haute-Volta. Paris: Les éditions Domat-Montchrestien.
- Démographie, Institut National de la Statistique et de la  
2000 Enquête Démographique et de Santé Burkina Faso 1998-1999. Ministère de l'Économie et des Finances.
- 2012 Enquête Démographique et de Santé et à Indicateurs Multiples 2010. Ministère de l'Économie et des Finances, Burkina Faso.
- Donovan, James M.  
2008 Legal anthropology : an introduction. Lanham, MD: Altamira Press.
- Ely, Margot  
1991 Doing qualitative research : circles within circles. London ; Philadelphia: Falmer Press.
- Engel, David M.  
1998 How does law matter in the Constitution of Legal Consciousness *In How Does Law Matter ?* B.G.G.e.A. Sarat, ed. Pp. 109-144: Northwestern University Press.
- Engerbretsen, Sarah, et Gisele Kabore  
2011 Répondre aux besoins des jeunes filles à risque de mariage précoce et des adolescentes mariées au Burkina Faso. Unicef.
- Evans-Pritchard, E. E.  
1965 The position of women in primitive societies and other essays in social anthropology. London: Faber and Faber.
- 1973 Parenté et mariage chez les Nuer. Paris,: Payot.
- Ewick, Patricia, et Susan S. Silbey



- 1991-1992 Conformity, Contestation and Resistance: An Account of Legal Consciousness. *New England Law Review* 26:731-750.
- Fiske, Alan Page  
1990 Relativity within Moose (Mossi) Culture: Four Incommensurable Models for Social Relationship. *Ethos* 18(2, June):180-204.
- Fox, Robin  
1967 Kinship and marriage : an anthropological perspective. Baltimore, Md.: Penguin Books.
- Gnoumou Thiombiano, Bilampoa, et Thomas K. Legrand  
2014 Niveau et facteurs de ruptures des premières unions conjugales au Burkina Faso. *apst African Population Studies* 28(3).
- Godelier, Maurice  
1996 L'énigme du don. Paris: Fayard.
- Gondola, Didier  
1997 Villes miroirs: Migrations et identités urbaines à Kinshasa et Brazzaville (1930-1970). Paris: Editions L'Harmattan.
- Greenhouse, Carol J.  
1986 Praying for justice : faith, order, and community in an American town. Ithaca: Cornell University Press.
- Griffiths, Anne  
1998 Reconfiguring Law: An Ethnographic Perspective from Botswana. *LSI Law & Social Inquiry* 23(3):587-620.
- 2002 Doing Ethnography: Living Law, Life Histories and Narratives from Botswana. *In Practicing Ethnography in Law. New Dialogues, Enduring Methods.* J. Starret M. Goodale, eds. Pp. 160-181. New York: Palgrave MacMillan.
- Griffiths, John  
1986 What is Legal Pluralism? *Journal of legal pluralism and unofficial law* 24:1-55.
- 2005 'The Idea of Sociology of Law and its Relation to Law and to Sociology. *Law and Sociology* 8:50-68.
- Gruénais, Marc-Éric  
1985 Aîné, aînées; cadets, cadettes. Les relations aînés/cadets chez les Mossi du centre (Burkina Faso). *In Age, pouvoir et société en Afrique Noire.* M. Abéleset C. Collard, eds. Pp. 219-245. Paris: Karthala.
- Guisso, Basile Laetare  
1995 Burkina Faso : un espoir en Afrique. Paris: Éditions L'Harmattan.
- Gulliver, P. H.  
1979 Disputes and negotiations : a cross-cultural perspective. New York ; Toronto: Academic Press.
- 1997 Introduction. *In Law in Culture and Society.* L. Nader, ed. Pp. 11-23. Berkeley: University of California Press.
- Hamnett, Ian  
1977 Social anthropology and law. London; New York: Academic Press.
- Hannequin, Brigitte

- 1990 Etat, patriarcat et développement : le cas d'un village mossi du Burkina Faso. N : Revue canadienne des études africaines.
- Henrysson, Elin, et Sandra F. Joireman  
2009 On the Edge of the Law: Women's Property Rights and Dispute Resolution in Kisii, Kenya. *Law & Society Review* 43(1):39-60.
- Héritier, Françoise  
1994 Deux Soeurs et leur mère (Les). Paris: Editions Odile Jacob.
- Hesseling, Gerti, et Thérèse Locoh  
1997 Femmes, pouvoir, sociétés. *Politique africaine* (65):3-20.
- Hilgers, Mathieu  
2009 Une ethnographie à l'échelle de la ville : urbanité, histoire et reconnaissance à Koudougou, Burkina Faso. Paris: Karthala.
- Holleman, J. F.  
1986 Trouble-cases and trouble-less cases in the study of customary law and legal reform. *Anthropology of law in the Netherlands* :110-131.
- Houseman, Michael, et Douglas R. White  
1996 Structures réticulaires de la pratique matrimoniale. *L'homme* 36(139):59-85.
- Ilboudo, Monique  
2006 Droit de cité : être femme au Burkina Faso. Montréal: Éditions du Remue-Ménage.
- 2007 Le féminisme au Burkina Faso : mythes et réalités.
- Imam, A., Amina Mama, et Fatou Sow  
2004 Sexe, genre et société : engendrer les sciences sociales africaines. Paris: Karthala.
- Izard, Michel  
1985 Gens du pouvoir, gens de la terre : les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche). Cambridge: Cambridge University Press.
- 1992 L'odyssée du pouvoir : un royaume africain : État, société, destin individuel. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- 2003 Moogo : l'émergence d'un espace étatique ouest-africain au XVIe siècle : étude d'anthropologie historique. Paris: Karthala.
- John-Nambo, Joseph  
2000 Religion et Droit traditionnel africain. In *Un passeur entre les mondes : le livre des anthropologues du droit, disciples et amis du recteur Michel Alliot*. J.L.R. Etienne Le Roy, Haoua Lamine et Christoph Eberhard, ed. Pp. 227-234. Paris: Publications de la Sorbonnes.
- Johnson-Hanks, Jennifer  
2007 Women on the Market : Marriage, Consumption, and the Internet in Urban Cameroon. *American Ethnologist* 34(4):642-658.
- Kassem, Salem  
2008 La production des services sociaux au niveau local. Le cas de la commune de Koudougou. Volume 23. Ouagadougou: Laboratoire Citoyennetés.
- Kevane, Michael, et Leslie Gray

- 2001 A Woman's Field Is Made At Night: Gendered Land Rights And Norms In Burkina Faso. *Feminist Economics* 5(3):1-26.
- Kohler, Jean Marie  
1971 Activités agricoles et changements sociaux dans l'Ouest-Mossi. Paris: ORSTOM.
- Kupper, Adam  
1970 The Kgalagari and the Jural Consequences of Marriage. *Man* (5):466-482.
- Kuyu Mwissa, Camille  
2005 Parenté et famille dans les cultures africaines : points de vue de l'anthropologie juridique. Paris: Karthala.
- La Ferrara, Eliana  
2008 Une perspective historique de la famille et des liens de parenté dans le développement Afrique contemporaine 2(226):61-84.
- Lacombe, Bernard  
1983 Le deuxième bureau. Secteur informel de la nuptialité en milieu urbain congolais. *Stateco* 35:37-57.
- Lallemand, Suzanne  
1977 Une famille mossi. Paris: C.N.R.S.
- Laurent, Pierre-Joseph  
1996 Dynamiques matrimoniales chez les Mossi (Burkina Faso) : pratiques de l'Église des Assemblées de Dieu, des aînés, des cadets et de l'État. Phénomènes informels et dynamiques culturelles en Afrique / sous la dir. de G. de Villers. - Bruxelles [etc.] : Institut africain (CEDAF) = Afrika Instituut (ASDOC) [etc.] :166-183.
- 
- 2013 Système de mariages et terminologie de parenté chez les Mossi (Burkina Faso) : contribution à l'approche de la terminologie omaha. *L'Homme* 206:59-87.
- Le Pogam, Yves  
2004 Corps et métissages dans l'anthropo-sociologie générative critique de Georges Balandier Corps et Culture (6/7):URL : <http://corpsetculture.revues.org/document887.html>. Consulté le 03 avril 2009 Consulté le 03 avril 2009.
- Le Roy, Étienne  
1997 La face cachée du complexe normatif en Afrique noire francophone. *In Normes, Normes juridiques, Normes pénales – Pour une sociologie des frontières – Tome 1*. P. Robert, F. Soubiron-Paillet, et M. van de Kerchove, eds. Pp. 123-138. Paris: CEE, L'Harmattan, Col, Logiques Sociales, Série Déviance/GERN.
- 
- 2004 Les Africains et l'Institution de la justice. Entre mimétismes et métissages. Paris: Dalloz.
- 
- 2005 Bricolages anthropologiques pour promouvoir, en Afrique et ailleurs, un dialogue entre univers juridiques. *MacGill law journal McGill Law Journal* 50(4):951-966.
- Lejeal, Frédéric  
2002 Le Burkina Faso. Paris: Karthala.
- Lévi-Strauss, Claude  
1967 Les structures élémentaires de la parenté. Paris: Mouton.

- Lompo Myemba, Benoît  
 2003 Cent ans de la justice burkinabè. *In* Burkina Faso. Cent ans d'histoire 1815-1995. G.M. Yénoubouyabaet O. Nao, eds. Pp. 1159-1226. Paris: Karthala.
- Malo, Hououidié  
 2008 Problèmes sociaux et assistance publique à Réo (pays Lyèlé, Burkina Faso).
- Maquet, Jacques  
 Bamiléké. Universalis éducation [en ligne]. Encyclopædia Universalis, consulté le 16 décembre 2016. Disponible sur <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/bamileke/>.
- Marie, Alain  
 2007 Communauté, individualisme, communautarisme: hypothèse anthropologiques sur quelques paradoxes africains *Sociologie et sociétés* 39(2):173-198.
- Mason, Kathryn F.  
 1988 Co-wife relationships can be amicable as well as conflictual: the case of the Moose of Burkina Faso. *Canadian journal of African studies Canadian Journal of African Studies* 22(3):615-624.
- Mauss, Marcel  
 1923-1924 Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives. Paris.  
 —  
 1967 Manuel d'ethnographie. Paris: Payot.
- Mazzocchetti, Jacinthe, et Mathieu Hilgers  
 2010 Révoltes et oppositions dans un régime semi-autoritaire : le cas du Burkina Faso. Paris: Karthala.
- Meillassoux, Claude  
 1992 Femmes, greniers et capitaux. Paris: L'Harmattan.
- Merry, Sally Engle  
 1988 Legal Pluralism. *Law & society review* 22(5):869-896.  
 —  
 1990 Getting justice and getting even : legal consciousness among working-class Americans. Chicago: University of Chicago Press.  
 —  
 1991 Law and Colonialism. *lawsocietyreview Law & Society Review* 25(4):889-922.  
 —  
 2006 Human rights and gender violence : translating international law into local justice. Chicago: University of Chicago Press.  
 —  
 2008 Colonial and Postcolonial Law. :569-588.  
 —  
 2013 McGill Convocation Address: Legal Pluralism in Practice. *McGill Law Journal / Revue de droit de McGill* 59(1):1-8.
- Mertz, Elizabeth  
 2007 The language of law school : learning to "think like a lawyer". Oxford England ; New York: Oxford University Press.
- Ministère, de la justice

- 2011 Loi no 2011-087 du 30 décembre 2011 portant Code des personnes et de la famille. G.d. Mali, ed. Bamako: Ministère de la Justice.
- Monde, Perspective  
 2015 Statistiques Burkina Faso Pp.  
<http://perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BMPays?codePays=BFA&grandesRegions=100&annee=2000&codeStat2=x&mode=carte&langue=fr&afficheNom=aucun>,  
 Vol. 2015. Sherbrooke: Faculté des lettres et sciences humaines, Université de Sherbrooke (Page consultés le 2 février 2015)
- Moore, Sally Falk  
 1978 *Law as process : an anthropological approach*. London ; Boston: Routledge & K. Paul.
- Moore, Sally Falk  
 1989 History and the redefinition of custom on Kilimanjaro. *In History and power in the study of law : new directions in legal anthropology*. J. Starret J.F. Collier, eds. Pp. 277-301. Ithaca: Cornell University Press.
- N'Diaye, M.  
 2015 Interpréter le non-respect du droit de la famille au Sénégal. La légitimité et les capacités de l'État en question. *Droit Soc. Droit et Societe* 91(3):607-622.
- Nader, Laura  
 1990 *Harmony ideology : justice and control in a Zapotec mountain village*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- 2002a *The life of the law : anthropological projects*. Berkeley: University of California Press.
- 2002b Moving on - Comprehending anthropologies of law. *In Practicing ethnography in law : new dialogues, enduring method*. J. Starret M. Goodale, eds. Pp. 190-201. New York : Palgrave Macmillan.
- Nader, Laura, et Harry F. Todd  
 1978 *The Disputing process : law in ten societies*. New York: Columbia University Press.
- Niang, Mamadou  
 2000 Bilan de trente années de recherches sur le Droit africain : concepts et réalités. *In Un passeur entre les mondes : le livre des anthropologues du droit, disciples et amis du recteur Michel Alliot*. J.L.R. Etienne Le Roy, Haoua Lamine et Christoph Eberhard, ed. Pp. 235-242. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre  
 1995 *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*. Paris: Karthala.
- 2003 L'enquête socio-anthropologique de terrain : synthèse méthodologique et recommandation à usage des étudiants *Études et travaux* Octobre(13):58.
- Oppermann, Brenda  
 2006 Impact of Legal Pluralism on Women's Status: An Examination of Marriage Laws in Egypt, South Africa, and the United States. *Hastings Women's Law Journal* (17):65-92.

- Ordioni, Natacha  
2005 Pauvreté et inégalités de droits en Afrique : une perspective "genrée". *Mondes en développement* (129):93-106.
- Ouattara, Fatoumata, et Storeng Katerini  
2008 L'enchaînement de la violence familiale et conjugale. Les grossesses hors mariage et ruptures du lien social au Burkina Faso *Bulletin de l'APAD* 27-28:2-13.
- Ouedraogo, Christine  
2001 Genre et changement social. Une étude de cas en milieu rural (Burkina Faso). *In* XXIV Conférence générale de l'IUSSP Salvador de Bahia, Brésil: UERD.
- Pageard, Robert  
1966 Contribution à l'étude de l'exogamie dans la société mossie traditionnelle. *Journal de la Société des Africanistes* 36(1):109-140.
- 1969 *Le droit privé des Mossi : tradition et évolution*. 2 vols. Paris  
Ouagadougou: C.N.R.S. ;  
C.V.R.S.
- Pélisse, Jérôme  
2005 A-t-on conscience du droit ? Autour des Legal Consciousness Studies\*. *GEN Genèses: Sciences sociales et histoire* 59(2):114-130.
- Pelto, Pertti J.  
2013 *Applied ethnography : guidelines for field research*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, inc.
- Piroux, Joëlle  
2006 Groupements de femmes rurales au Sénégal. Espaces de liberté ou plates-formes pour le changement. *Le Bulletin de l'APAD* (20):[En ligne], mis en ligne le : 24 mars 2006. URL : <https://apad.revues.org/230>.
- Pires, Alvaro  
1989 Analyse causale et récits de vie *Anthropologie et Sociétés* 13(3):37-57.
- Radcliffe-Brown, A. R., Marcel Griaule, et Daryll Forde  
1953 *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Roberts, Simon  
2013 *Order and Dispute. An Introduction to Legal Anthropology*. New Orleans: Quid Pro Books.
- Rocher, Guy  
1988 Pour une sociologie des ordres juridiques. *Les Cahiers de droit Les Cahiers de droit* 29(1):91.
- Rohatynskyi, Marta A.  
1988 Women's virtue and the structure of the Mossi 'zaka'. *Canadian journal of African studies Canadian Journal of African Studies* 22(3):528-551.
- Rouland, Norbert  
1995 *L'anthropologie juridique*. Paris: Presses universitaires de France.
- Saint-Lary, Maud  
2012 De l'arrangement au divorce. Une pratique de justice islamique au Burkina Faso. *Diogenes* 3(239-240):194-209.
- Santos, Boaventura de Sousa

- 1995 Toward a new common sense : law, science and politics in the paradigmatic transition. New York: Routledge.
- Sarat, Austin, et Thomas R. Kearns  
1995 Law in everyday life. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Savané, Marie-Angélique  
1986 Femmes et développement en Afrique de l'Ouest : incidences des transformations socio-économiques sur le rôle et le statut des femmes. Genève: Institut de recherche des Nations Unies pour le développement social.
- Silbey, Susan S.  
2005 After Legal Consciousness  
Annu. Rev. Law. Soc. Sci. Annual Review of Law and Social Science 1(1):323-368.
- Skinner, Elliott P  
1958a Christianity and Islam among the Mossi. [Menasha, Wis.]: [G. Banta].  
—  
1958b The Mossi and Traditional Sudanese History. The Journal of Negro History 43(April):121-131.  
—  
1960a Labour migration and its relationship to socio-cultural change in Mossi society. Africa 30:375-400.  
—  
1960b The Mossi Pogsioure. Man 60(Feb):20-23.  
—  
1961 Intergenerational Conflict among the Mossi : Father and Son. The journal of conflict resolution : a quarterly for research related to war and peace Journal of Conflict Resolution 5(1):55-60.
- Smith, Stephan  
2009 Atlas de l'Afrique. Paris: Éditions Autrement.
- Snyder, Francis G.  
1981 Anthropology, Dispute Processes and Law: A Critical Introduction. British Journal of Law and Society 8(2):141-180.
- Starr, June, et Jane Fishburne Collier  
1989 History and power in the study of law : new directions in legal anthropology. Ithaca: Cornell University Press.
- Sueur, Jean-Jacques  
2001 Une introduction à la théorie du droit. Paris  
Montréal: L'Harmattan ;  
L'Harmattan Inc.
- Tabutin, Dominique, et Bruno Schoumaker  
2004 La démographie de l'Afrique au sud du Sahara des années 1950 aux années 2000 Synthèse des changements et bilan statistique. POPU Population 59(3-4):521-622.
- Tamanaha, Brian Z.  
2000 A Non-Essentialist Version of Legal Pluralism. Journal of Law and Society 27(2):296-321.  
—  
2008 Understanding Legal Pluralism: Past to Present, Local to Global. The Sydney law review. 30(3):375-411.

- 
- 2011 The Rule of Law and Legal Pluralism in Development. *Hague journal on the rule of law* *Hague Journal on the Rule of Law* 3(1):1-17.
- Taverne, Bernard  
1996 Stratégie de communication et stigmatisation des femmes: Lévirat et sida au Burkina Faso. *Sciences sociales et santé* 14(2):87-106.
- Thiriart, Marie-Paule  
1999 Les unions libres en Afrique subsaharienne. *Cahiers québécois de démographie* *Cahiers québécois de démographie* 28(1-2):81.
- 
- 2000 Les pratiques matrimoniales, au principe des systèmes de genres. *In* Rapport de genre et questions de population. M.B.e.T. Locoh, ed. Pp. 70-78. Paris: Institut national d'études démographiques.
- Undreiner, Cécile  
2009 Thomas Sankara, un homme en avance sur son temps ? Perceptions actuelles de la révolution burkinabè et de son président, *Droit*, Universität Wien.
- Unesco  
2015 Burkina Faso. Pp. <http://fr.unesco.org/countries/burkina-faso>, Vol. 2015. Paris: UNESCO (Page consultée le 1er février 2015).
- Unicef  
2001 Le mariage précoce. Pp. 30. Florence: Digest Innocenti.
- Vanderlinden, Jacques  
1972 Le pluralisme juridique. *In* Le pluralisme juridique. J. Gilissen, ed. Pp. 19-34. Bruxelles: Université Institut de Sociologie Solvay.
- 
- 1993 Vers une nouvelle conception du pluralisme juridique. *Revue de la Recherche Juridique* :573-583.
- 
- 1998 Villes africaines et pluralisme juridique. *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 30(42):245-274.
- Vendeix, J  
1935 En écoutant les Chefs et les Anciens : essai d'étude sur l'adultère et la prostitution chez les Noirs d'Afrique. *Journal de la Société des Africanistes* 5(2):163-174.
- Véron, Jacques  
2000 Des indicateurs démographiques du statut des femmes et des relations hommes-femmes. *In* Démographie, sexe et genre : bilan et perspectives : journée séminaire à l'INED, le 21 juin 1999. S. Condon, M. Bozon, et T. Locoh, eds. Pp. 22-42. Paris: aris : Institut national des études démographiques.
- Vinel, Virginie  
2005 Des femmes et des lignages : ethnologie des relations féminines au Burkina Faso (Moose-Sikoomse). Paris, France: L'Harmattan.
- Vléi-Yoraba, Chantal  
1997 Droit de la famille et réalités familiales: le cas de la Côte d'Ivoire depuis l'indépendance.
- von Benda-Beckmann, Franz



- 2002 Who's Afraid of Legal Pluralism? The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 34(47):37-82.
- Weidener, A.  
1980 Réflexions sur le mariage en pays Mossi. Abidjan: ISCR.
- Yüksel, Sezgin.  
2010 How to Integrate Universal Human Rights into Customary and Religious Legal Systems ? Journal of Legal Pluralism (60):5-40.

## Annexe 1 : Tableaux sociodémographiques des répondants (partie 1)

| Code | Prénoms modifiés | Sexe | Lieu                   | Âge | Scolarité     | Statut matrim.              |
|------|------------------|------|------------------------|-----|---------------|-----------------------------|
| A01  | Nadège           | F    | Réo                    | 32  | CM2           | Séparé                      |
| A02  | Eugénie          | F    | Orig Ramongo           | 21  | non           | tentative forcé             |
| A03  | Estelle          | F    | ori Salisbigu          | 18  | non           | tentative forcé             |
| A04  | Larissa          | F    | Burkina                | 40  | non           | mariée                      |
| A05  | Adéline          | F    | Burkina                | 52  | BEPC          | mariée                      |
| A06  | Honorine         | F    | Issouka (or. Palogho)  | 41  | doctorat      | mariée                      |
| A07  | Alice            | F    | Burkina                | 36  | BEPC          | mariée                      |
| A08  | Jeanne           | F    | Issouka                | 42  | terminal      | mariée                      |
| A09  | Awa              | F    | Burkina                | 24  | CM2           | consensuelle                |
| A10  | Séverine         | F    | Orig Ramongo           | 20  | non           | tentative forcé             |
| A11  | Sandrine         | F    | Orig Ramongo           | 19  | non           | tentative forcé             |
| A12  | Joséphine        | F    | Palongho               | 23  | non           | mariée                      |
| A13  | Balguissa        | F    | Palongho, orig sighou  | 35  | non           | mariée                      |
| A14  | Bibita           | F    | Palongho               | 36  | 6ième         | mariée                      |
| A15  | Hector           | H    | Secteur 1              | 20  | 2ième licence | non                         |
| A16  | Paul             | H    | Dapoya                 | 27  | master        | non                         |
| A17  | Léonie           | F    | Ste-Félicitée          | 20  | Licence       | non                         |
| A18  | Raissa           | F    | Secteur 2, ori banfora | 22  | master        | non                         |
| A19  | Pascal           | H    | Secteur 10             | 21  | Licence       | non                         |
| A20  | Elizabeth        | F    | Secteur 7              | 23  | Licence       | non                         |
| A21  | Clément          | H    | Issouka                | 21  | Licence       | non                         |
| A22  | Célestine        | F    | Dapoya                 | 47  | 6ième         | mariée arrangé              |
| A23  | Juliette         | F    | Ste-Félicitée          | 37  | 6ième         | pas mariée, chef de famille |
| A24  | Laurent          | H    | Burkina                | 26  | Licence       | non                         |
| A25  | Fatima           | F    | centre-ville           | x   | coranique     | mariée                      |
| A26  | Solange          | F    | Réo                    | 24  | faible        | célibataire                 |

## Annexe 1 : Tableaux sociodémographiques des répondants (partie 2)

| Code | Prénoms modifiés | option matrimoniale    | Religieux mariage | Âge au mariage | Enfants | Religion                   |
|------|------------------|------------------------|-------------------|----------------|---------|----------------------------|
| A01  | Nadège           | mono vers poly         | interreligieux    | 28             | 2       | Catholique/anim            |
| A02  | Eugénie          |                        |                   | fuite          | 0       | Catholique/anim            |
| A03  | Estelle          |                        |                   | fuite          | 0       | Catholique/anim            |
| A04  | Larissa          | monogame               |                   | 21             | 4       | musulman                   |
| A05  | Adéline          | monogame               |                   | 27             | 2       | catholique                 |
| A06  | Honorine         | monogame               |                   | 30             | 2       | Catholique                 |
| A07  | Alice            | monogame               | interreligieux    | 26             | 2       | Catholique                 |
| A08  | Jeanne           | monogame               |                   | 24             | 6       | Catholique                 |
| A09  | Awa              | monogame               |                   |                | 2       | musulman, converti cathol. |
| A10  | Séverine         |                        |                   | fuite          | 0       | Catholique/anim            |
| A11  | Sandrine         |                        |                   | fuite          | 0       | Catholique/anim            |
| A12  | Joséphine        | monogame               |                   | 19             | 2       | Catholique/anim            |
| A13  | Balguissa        | polygyne               |                   | 19             | 5       | animiste                   |
| A14  | Bibita           |                        |                   | 25             | 5       | Catholique/anim            |
| A15  | Hector           |                        |                   |                |         | Catholique                 |
| A16  | Paul             |                        |                   |                |         | Catholique                 |
| A17  | Léonie           |                        |                   |                |         | Catholique                 |
| A18  | Raissa           |                        |                   |                |         | musulman                   |
| A19  | Pascal           |                        |                   |                |         | Catholique                 |
| A20  | Elizabeth        |                        |                   |                |         | Catholique                 |
| A21  | Clément          |                        |                   |                |         | catholique                 |
| A22  | Célestine        | monogamie              |                   | 18             | 5       | Catholique                 |
| A23  | Juliette         |                        |                   |                | 1       | Catholique/anim            |
| A24  | Laurent          |                        |                   |                |         | catholique                 |
| A25  | Fatima           |                        |                   |                |         | mulsulman                  |
| A26  | Solange          | grossesse hors mariage | interreligieux    | 18             | 1       | Catholique/anim            |

## Annexe 2 : Photographies d'un mariage coutumier



Conseil des anciens, mariage coutumier



Futurs mariés, en attente du sacrifice du poulet



Partage du dolo et de la noix de kola



Division genrée de l'assistance au mariage coutumier

### **Annexe 3 : Concessions coutumières et urbaines mossi**



Concession du chef de terre de Koudougou





Concession villageoise



Concession urbaine, de la Maison des Projets. Ancienne cour polygyne