

PENSEES GENRE



PENSER AUTREMENT

REVUE AFRICAINE DES SCIENCES SOCIALES
PENSEES GENRE. PENSER AUTREMENT

ISSN : 2788-8495



Vol 1, No 1 & 2

Novembre 2021

EDITORIAL

Le genre ; concept importé des études-anglo-saxonnes, questionne les catégories sexuées, et cherche à comprendre comment leurs différences sont produites et reproduites. Il renvoie à un processus qui pénètre ces construits sociaux, à la fois antagonistes et complémentaires, culturellement perçues comme *naturelles*. Bien plus, ce vocable permet d'appréhender la façon dont l'homme et la femme, produits d'un construit social et historique, idéalisent, pratiquent, façonnent et confirment leurs identités culturelles.

Ce premier volume de la Revue Africaine des Sciences Sociales. ***Pensées Genre. Penser Autrement***, s'inscrit dans les débats sur le genre. Il invite à une réflexion sur ce qu'*est* ou devrait *être* le *dire*, le *faire* et l'*agir* de l'homme et de la femme, en mettant en lumière les discours, les pratiques et les représentations de ces deux groupes dans divers contextes. Les secteurs analysés sont :

- **La représentation de la femme et ses impacts** : dans les proverbes *moose*, une double image méliorative et péjorative lui est attribuée (Art. 2). Au plan professionnel, les inégalités vécues dans le secteur culturel burkinabé sont dévoilées (art.1), pendant qu'en Côte d'Ivoire, la femme fait la négociation avec sa triple charge quotidienne pour actualiser sa performance (Art. 3), sans oublier la recherche de son autonomisation socioéconomique, pour celle qui n'a pas pu intégrer le travail formel (Art. 4) ;

- **La centralité de la femme dans la société** : en Côte d'Ivoire, celle-ci s'exprime dans la perpétuation de la royauté Akan (Art. 5), dans les pratiques de maintien des conditions de vie paysanne en pays Attié (Art. 6) et dans la reconstruction identitaire du/de la veuf /ve (Art. 9) dans la société Agni. Au Burundi, une place centrale lui est attribuée dans l'organisation sociopolitique ancienne et actuelle (Art.8). Aussi, dans la poésie burkinabé (Art. 7), la femme, par sa plume, révèle les réalités sociales à travers quatre isotopies sémantiques majeures dont la misère, la mort, l'union et les conditions de la Femme.

A ces sujets importants, il importe de rappeler une ouverture heureuse sur des thèmes tels que l'anthropisation des forêts classées, l'urbanisation galopante, la Responsabilité Sociale des Entreprises, la révolution numérique dans le domaine du transfert d'argent, qui sont de nature à transformer de plus en plus les rapports sociaux.

Le lecteur se rendra donc vite compte que le genre est assimilable à *un musée social et culturel*, avec une mémoire effervescente et intarissable dans laquelle toute discipline conçoit son mémoire conceptuel, théorique et méthodologique. Adopter une posture scientifique du genre c'est avant tout, *parler genre* (genre comme méthode et théorie), c'est *faire parler le genre* (interroger le genre), *faire parler du genre* (diffuser les connaissances scientifiques), *faire parler au genre* (agir auprès des acteurs, l'homme et la femme) *autrement*.

Ce numéro tout comme ceux à venir, répond au besoin de combler un vide : celui de mettre à la disposition du monde scientifique, une tribune d'expression spécialisée sur les problématiques liées au genre.

Kouakou Siméon KOUASSI
Institut des Sciences Anthropologiques de Développement (ISAD)
Université Félix Houphouët-Boigny (Cocody-Abidjan / Côte d'Ivoire)
kksimeon@yahoo.fr

COMITE EDITORIAL

Directrice de publication :

EHUI Prisca Justine

Institut des Sciences Anthropologiques de Développement-ISAD, UFHB d'Abidjan (Côte d'Ivoire),

Comité de rédaction :

Rédactrice en Chef :

VOKOUMA BOUSSARI Karimatou Jocelyne,

Institut des Sciences des Sociétés-INSS, CNRST, Ouagadougou (Burkina Faso),

Rédactrice en Chef adjoint :

GBOUGNON Martine

Département de Sociologie, Université Jean Lorougnon Guédé (Côte d'Ivoire)

Secrétaire de la rédaction :

NDOLY Adouobo Christophe

Institut d'Ethno-Sociologie (IES), Université FHB, Abidjan (Côte d'Ivoire)

Secrétaire adjointe de la rédaction

TOURE Gninin Achaï

Institut des Sciences Anthropologiques de Développement-ISAD, UFHB d'Abidjan (Côte d'Ivoire),

COMITE SCIENTIFIQUE :

KOUDOU Opadou

(Pr, Ecole Normale Supérieure/ENS, Abidjan (Côte d'Ivoire)

GNABELI Yao Roch,

(Pr, Institut d'Ethno-Sociologie (IES), Université FHB, Abidjan (Côte d'Ivoire)

SARR Sow Fatou

(Pr, Directrice de l'Institut Genre et Famille, Présidente du RASEF (Sénégal)

KOFFI-BIKPO Céline Yolande

(Pr, Institut de Géographie Tropicale, UFHB, (Côte d'Ivoire)

IBO Guehi Jonas,

(Directeur de recherche, Université Nagni Abrogoua, (Côte d'Ivoire),

ALLOU Kouamé René

(Pr, Département histoire, Université FHB (Côte d'Ivoire),

AKA Adou

(Pr, IREEP/Université FHB d'Abidjan (Côte d'Ivoire),

KOUASSI Kouakou Siméon

(Pr, Institut des Sciences Anthropologiques de Développement-ISAD, Université FHB d'Abidjan (Côte d'Ivoire)

YORO Blé Marcel,

(Pr, Institut des Sciences Anthropologie de Développement-ISAD, Université FHB d'Abidjan (Côte d'Ivoire))

ETOU Komla

(Pr, Département d'Histoire et d'Archéologie Université de Lomé (Togo))

AGNISSAN Assi Aubin,

(M C. Institut des Sciences Anthropologie de Développement-ISAD, Université FHB d'Abidjan (Côte d'Ivoire))

AMANI Yao Célestin

(M C., Institut des Sciences Anthropologie de Développement-ISAD, Université FHB d'Abidjan (Côte d'Ivoire))

DAYORO Zoguehi Arnaud Kévin

(MC, Institut d'Ethno-Sociologie (IES), Université FHB, Abidjan (Côte d'Ivoire))

KOUAME Atta

(M C. Institut des Sciences Anthropologie de Développement-ISAD, Université FHB d'Abidjan (Côte d'Ivoire))

KOUASSI Kouakou Firmin

(M C. Institut des Sciences Anthropologie de Développement-ISAD, Université FHB d'Abidjan (Côte d'Ivoire))

ZERBO Roger,

(M R Centre National de la Recherche Scientifique et Technologique-CNRST, Ouagadougou (Burkina Faso))

ROUAMBA OUEDRAOGO Bowendsom Claudine Valérie

(M C, Université Joseph KI ZERBO (Burkina Faso))

RIVALLAIN Josette

(M C, Musée de l'Homme Paris (France),)

SADIKI Elie

(M C, Université de Burundi (Burundi))

KAZOVIYO Gertrude

(M C, Université de Burundi (Burundi))

KOSSONOU Kouabenan Théodore,

(MC, Département des Sciences de Langage, Université FHB d'Abidjan (Côte d'Ivoire))

OKPO Nassoua Antoine

(MC, UFR Criminologie, UFHB, (Côte d'Ivoire))

TCHIBOZO Romuald

(MC, Institut National des Métiers d'Art, d'Archéologie et de la Culture (INMAAC), Université d'Abomey-Calavi (Bénin))

COMITE DE LECTURE

YAMEOGO Kandayinga Landry Guy Gabriel,
(Université Norbert ZONGO, Koudougou, (Burkina Faso))

ZAGRE / KABORE Edwige,
(Université Norbert ZONGO, Koudougou, (Burkina Faso))

ABOYA Narcisse
(Institut de Géographie Tropicale, UFHB, (Côte d'Ivoire))

ANDOH Amognima Armelle Tania
(Institut d'Ethno-Sociologie (IES), Université FHB, Abidjan (Côte d'Ivoire))

AGBADOU Joceline-Boli
(UFR Criminologie, UFHB, (Côte d'Ivoire))

ACHO Apie Monique
(UFR Criminologie, Université FHB, (Côte d'Ivoire))

ADAYE Akoua Assunta
(Institut de Géographie Tropicale(IGT), Université FHB, (Côte d'Ivoire))

BENIE Alloh Jean Martial Hillarion,
(Institut Pédagogique National de l'Enseignement Technique et Professionnel (IPNETP),
Abidjan (Côte d'Ivoire))

DJANE Kabran Aristide
(Université Peleforo Gon Coulibaly, Korhogo (Côte d'Ivoire))

KOUA N'da Lazare
(Institut des Sciences Anthropologie de Développement-ISAD, Université FHB d'Abidjan
(Côte d'Ivoire))

KOUAME Adjo Sébastienne
(Institut Pédagogique National de l'Enseignement Technique et Professionnel (IPNETP),
Abidjan (Côte d'Ivoire))

SINAN Adaman
(Département de sociologie, Université Peleforo Gon Coulibaly de Korhogo, (Côte d'Ivoire))

NDEREYIMANA Edith
(Institut de Pédagogie Appliquée (IPA), Université de Burundi, Burundi)

AMICHIA Affibè woria
(Institut des Sciences Anthropologie de Développement-ISAD, Université FHB d'Abidjan
(Côte d'Ivoire))

**REVUE AFRICAINE DES SCIENCES SOCIALES. PENSEES GENRE. PENSER
AUTREMENT (RASS-PGPA)**

Recommandations aux auteurs

La **revue africaine des sciences sociales. Pensées genre. Penser autrement** ne publie que des inédits. Les manuscrits soumis à la rédaction ne doivent pas l'être concurremment à une autre publication. Les contributions des numéros sont évaluées par le responsable du numéro, la rédaction et deux lecteurs.

PRESENTATION DES MANUSCRITS

Les articles doivent être dactylographiés sur papier standard, à interligne double, sur des feuilles distinctes format A4 en portrait et en Times New Roman caractère 12. La rédaction refusera, sauf exception, les articles de plus de 30 pages (notes et bibliographie comprises, soit 65000 caractères). Les marges des manuscrits doivent respecter les paramètres suivants : 2,5 cm haut, bas, et 2,5 cm droite, gauche. Les tableaux, figures, graphiques, photographies en noir et blanc ou en couleur, seront présentés dans le texte à leur emplacement exact. Chaque article doit être envoyé sous la forme d'un document Word. La revue se conforme aux normes éditoriales (NORCAMES) 2016. La structure des articles se fait selon :

-Article théorique et fondamentale :

Titre, Prénom et Nom de l'auteur, Institution d'attache, Adresse électronique, Résumé en Français, Mots clés, Abstract, Key words, Introduction (*justification du thème, problématique, hypothèses/objectifs scientifiques, approche*), Développement articulé, Conclusion, Références Bibliographiques.

-Article résultant d'une recherche de terrain

Titre, Prénom et Nom de l'auteur, Institution d'attache, Adresse électronique, Résumé en Français, Mots clés, Abstract, Key words, Introduction (*justification du thème, revue, problématique, hypothèses/objectifs scientifiques, question de recherche*), Méthodologie, Résultats et Discussion, Conclusion, Références bibliographiques.

NB : Dans les deux cas, la première page doit comporter :

- Titre de l'article en minuscule, corps gras, police 14 ;
- Nom et adresse de l'auteur / des auteurs ;
- Résumé en français et en anglais (de 70 à 100 mots pour chacune des versions) ;
- Mots-clés en français et en anglais (au maximum 5).

Les articulations de l'article, à l'exception de l'introduction, de la conclusion, de la bibliographie, doivent être titrées, et numérotées par des chiffres (exemples : 1. ; 1.1. ; 1.2 ; 2. ; 2.2. ; 2.2.1 ; 2.2.2. ; 3. ; etc.).

CITATION DES AUTEURS DANS LE TEXTE

Les passages cités sont présentés en romain et entre guillemets. Les références de citation sont intégrées au texte de la façon suivante :

- (Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur+ Nom de l'Auteur+ année de publication, pages citées) + « texte »

Lorsque la citation dépasse trois lignes, il faut aller à la ligne, pour présenter la citation (interligne 1) en romain et en retrait, en diminuant la taille de police d'un point

- « Texte »

Les sources historiques, les références d'informations orales et les notes explicatives sont numérotées en série continue et présentées en bas de page.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Les références seront dactylographiées à interligne 1,5 ; justifié, en respectant le protocole suivant :

Un livre : Nom et Prénoms de l'auteur, année de publication, titre du volume (italique ou souligné), lieu d'édition, nom de l'éditeur.

Exemple : LESTRANGE de Monique, 1955, *Les Coniagui et les Bassari (Guinée française)*, Paris, Presses Universitaires de France.

Un article : Nom et Prénoms de l'auteur, année de publication, titre de l'article (entre guillemets), nom de la revue (italique ou souligné), volume, numéro, première et dernière pages de l'article.

Exemple : GUIGUENO Vincent, 2001, « Des phares-étoiles aux feux éclairs : les paradigmes de la signalisation maritime française au XIX^e siècle », *réseaux*, 5, 109, p.96-112.

Un texte : dans un ouvrage collectif : Nom et Prénoms de l'auteur, année de publication, titre du chapitre (entre guillemets), première et dernière pages du chapitre, prénoms abrégé et nom du ou des directeurs de publication, titre du volume (italique ou souligné), lieu d'édition, nom de l'éditeur.

Exemple : KOBY Assa Théophile, 2008, « L'avenir du littoral ivoirien : une approche par la prospective territoriale » : 275-296, in K.P. Anoh et P. Pottier (dir), *Géographie du littoral de Côte d'Ivoire. Eléments de réflexion pour une politique de gestion*. Nantes, Coopération interuniversitaire Abidjan Cocody (Côte d'Ivoire).

Un mémoire, une thèse, un rapport, document manuscrit, ... : Nom et Prénoms de l'auteur, année de soutenance ou de production du document, Titre, type de document, mention de "non publié" Ville de production, Institution d'origine, nombre de pages.

Exemple : ANNAN Elisabeth, 1984, *Les mouvements migratoires des populations Akan du Ghana en Côte d'Ivoire, des origines à nos jours*, Thèse pour le Doctorat de troisième cycle, non publiée, Abidjan, Université nationale de Côte d'Ivoire, 326 p.

Document internet : de façon générale la présentation des Ressources Internet se fera selon le modèle de base suivant : Auteur. « Titre de la ressource ». [S'il y a lieu, ajouter la ressource plus large à laquelle le document cité est rattaché ; procéder de la façon suivante : In Auteur/titre ou titre du site ou du document qui contient la ressource.] [Type de support]. Adresse URL : fournir l'adresse URL de la ressource (date : jour, mois, année de la consultation par l'utilisateur).

Exemples : MONNET Jérôme, 1998, « La symbolique des lieux : pour une géographie des relations entre espace, pouvoir et identité », *Cybergeo : European Journal of Geography*, Politique, Culture, Représentations, document 56, <http://journals.openedition.org/cybergeo/5316> (Page consultée le 10 Aout 2019).

N.B : L'auteur pourra se référer aux NORCAMES 2016 pour des cas plus spécifiques.

SOMMAIRE

Jean-Pierre SALAMBERE: Analyse de la lutte contre les inégalités de genre dans le secteur de la culture au Burkina Faso : Une étude de cas de l'expérience du Carrefour international de théâtre de Ouagadougou (CITO)	1-21
Barthélemy KABORE: Les représentations sociales de la femme dans les proverbes moose	22-39
Martine GBOUGNON : Les femmes entre travail salarié, tâches domestiques et éducation des enfants. Etude de cas en Côte d'Ivoire	40-54
N'Dri Ernest KOUADIO, Aya Larissa KOUAKOU: Aménagement urbain, prolifération du commerce de nuit dans la commune de Yopougon et autonomisation des femmes (Côte d'Ivoire	55-74
Kouakou Siméon KOUASSI: La place de la femme dans la perpétuation des royaumes akan de Côte d'Ivoire	75-86
Yao Saturnin Davy AKAFFOU: Anthropobiologie de l'écoféminité dans la reconfiguration adaptative des systèmes patrimoniaux de pouvoir en milieu rural ivoirien	87-101
Kandayinga Landry Guy Gabriel YAMEOGO : Analyse sémique de la poésie féminine au Burkina Faso. Anthologie francophone	102-126
Elie SADIKI, Viator NZIBAVUGA, Denis BUKURU: Les femmes dans l'organisation sociopolitique du Burundi comme source de déséquilibre sociétal	127-143
Prisca Justine EHUI: Angboti ou veuvage : un savoir féminin de reconstruction Identitaire en pays agni ndénié (Côte d'Ivoire)	144-157
Kouadio Ferdinand N'GUESSAN, Yao Célestin AMANI: Problématique de l'agroforesterie à base de cacaoculture chez les paysans installés dans la forêt classée de Bouaflé (Côte d'Ivoire)	158-169

Kouadio Firman KOFFI, Kouadio Raymond N'GUESSAN, Djirédjé Esther Marlène DOUE: Pratiques agricoles endogènes dans un contexte de mutation écologique chez les populations bété des villages reliques de Daloa (Côte d'Ivoire)	170-179
Ayakan Leaticia KAKLA: Déterminants de l'absence de la Responsabilité Sociale des Entreprises (RSE) dans les unités de production d'eau en sachet à Korhogo.....	180-193
Tiguetna Esaïe ALBASSAR: Perceptions et pratiques de la monnaie électronique à N'Djaména (Tchad).....	194-210

Analyse de la lutte contre les inégalités de genre dans le secteur de la culture au Burkina Faso : Une étude de cas de l'expérience du Carrefour international de théâtre de Ouagadougou (CITO).

Jean-Pierre SALAMBERE

UFR. des Lettres et Sciences Humaines, Université Aube nouvelle (Burkina Faso)

jpsalambere@yahoo.fr

RASS. Pensées Genre. Penser Autrement. VOL 1, No 1 & 2 (2021)

Résumé

Le secteur de la culture au Burkina Faso fait partie des domaines d'activités où les inégalités de genre sont marquées. Selon l'étude OCDE (2018), les institutions sociales du Burkina continuent de favoriser les hommes. La culture contribue à la construction de ces rapports sociaux inégalitaires liés au sexe. En effet, l'analyse de l'expérience du CITO relève une faible représentativité des femmes aux postes techniques de création et de diffusion des œuvres culturelles, une reconduction des femmes aux rôles traditionnels de reproduction ou communautaires ainsi que leurs accès inéquitables aux revenus des prestations culturelles. Au terme de la présente analyse, au regard des appuis et des mesures prises suite aux conclusions de l'étude, l'éducation à l'égalité de sexe demeure possible si les acteurs culturels s'investissent davantage.

Mots clés : culture – genre – éducation – coopération – développement

Abstract

The culture sector in Burkina Faso is one of the areas of activity where gender inequalities are marked. According to the OECD study (2018), social institutions in Burkina continue to support men. Culture contributes to the construction of these unequal gender relations. Indeed, the analysis of the CITO experience reveals a low representation of women in technical positions for the creation and dissemination of cultural works, a return of women to traditional reproductive or community roles, as well as their inequitable access to income from cultural services. At the end of this analysis, in view of the support and measures taken following the conclusions of the study, education for gender equality remains possible if cultural actors invest more.

Keywords: culture- gender-education – cooperation - development

Introduction

La réduction des inégalités de genre est unanimement acceptée comme une exigence de développement. En « Afrique subsaharienne : selon les estimations, l'inégalité des chances face à l'éducation et l'emploi se traduirait par une réduction de 0.8 % par an de la croissance par habitant » (OCDE¹, 2007, p. 4). Au Burkina Faso, le même rapport indique que « transférer les ressources de la « sphère masculine » à la « sphère féminine » au sein d'un même ménage pourrait induire un surcroît de production de 10 à 20 % » (ibidem, 5). Cette perception justifie en partie les efforts de lutte contre les inégalités liées aux sexes qui a connu au fil des années, plusieurs approches d'application dont principalement : l'appui à l'autonomisation économique, politique et la lutte contre les résistances socioculturelles.

L'Administrateur du Programme des nations unies pour le développement (PNUD), M. Kemal Dervis, affirmait dans la stratégie pour la promotion de l'égalité des sexes 2008-2011(2008, p. 4) que : « L'égalité des sexes n'est pas seulement un objectif en soi, mais également un moyen important de parvenir à la réalisation de l'ensemble des autres Objectifs du Millénaire pour le développement ». L'égalité de genre est de ce fait, une condition préalable à réunir pour le développement durable et équitable.

Dans le contexte burkinabé, les inégalités de genre, sont encore très présentes et influencent négativement les objectifs de développement. Selon le sixième rapport CEDEF² (2006, p.12) du Burkina Faso,

« Malgré l'adoption d'un code des personnes et de la famille relativement favorable à l'égalité entre genres, le contexte culturel burkinabé reste marqué par une prédominance des règles coutumières et religieuses dont l'application ou les interprétations faites sont très souvent défavorables à la femme, notamment dans les zones rurales. Dans la pratique, beaucoup de femmes continuent d'avoir un statut d'incapable majeure traduisant leur statut social d'infériorité par rapport à l'homme ».

Ce contexte n'a pas véritablement changé depuis lors, bien que les femmes y évoluent dans une apparente tolérance. Aussi :

« L'histoire nous révèle que de profondes inégalités se perpétuent précisément en se faisant des alliés de ceux qui sont démunis. Celui qui est opprimé en vient à accepter la légitimité

¹ Organisation de coopération et de développement économiques

² Convention sur l'élimination de toutes les formes de discriminations envers les femmes

de l'ordre inégal et devient un complice implicite. On peut sérieusement se tromper en prenant l'absence de protestation et de contestation contre les inégalités comme l'évidence d'une absence d'inégalité » Selon A. Sen (1987, p. 3).

Sur le plan théorique, si les évolutions conceptuelles ont permis de faire des avancées importantes en dépit de la complexité du concept toujours réel (L. Parini, 2006), sur le plan pratique, l'opportunité, les compétences, la volonté, voire les ressources nécessaires à son application effective ne sont pas toujours réunies. Selon une étude de l'OCDE « il existe un large consensus autour du manque de personnel et de l'insuffisance de sa formation en genre dans la mise en œuvre de l'intégration transversale du genre » (2007, p. 34). Ce qui induit une faiblesse des changements genres transformationnels. Ceci d'autant plus que la problématique genre est une question éminemment culturelle. Elle conditionne les caractéristiques et les comportements attendus de chaque sexe, voire les relations entre les femmes et les hommes d'une société à l'autre et au fil du temps. L'identité attribuée à chaque sexe et les types de rapports sociaux entre les femmes et les hommes relèvent des déterminants de la culture. La culture contribue à modeler les actes de la vie quotidienne que ce soit en familles, au sein de la collectivité ou en milieu de travail.

De ce fait, les inégalités de genre sont intégrées dans les facteurs culturels et leurs modifications durables bien que possibles exigent des investissements continus, à moyen et à long terme. Par le présent, nous proposons de rendre compte de l'expérience du Carrefour international de théâtre de Ouagadougou (CITO).

Notre question principale de recherche est de comprendre comment les acteurs du CITO s'approprient l'approche genre et l'applique dans leurs prestations culturelles ? Il en découle la prise en compte des questions secondaires suivantes : les comédiens et comédiennes du CITO chargés de véhiculer des paradigmes de changements sociaux favorables à l'égalité des sexes, arrivent-ils à y participer ou sont-ils limités par les « *préjugés masculins* » relevés par D. Elson (2000) ? Comment cela se répercute-t-il sur l'accès et le contrôle des ressources issues des activités culturelles ?

Ces questionnements s'appuyant sur les concepts clés de genre, culture et acteurs culturels, il convient de les clarifier. Au-delà des nuances idéologiques et théoriques, le concept genre désigne l'ensemble des caractéristiques relatives à la masculinité et à la féminité ne relevant pas de la biologie, mais de la construction sociale. Il est défini habituellement en opposition au sexe qui induit des différences biologiques entre les femmes et les hommes. C'est une approche

qui correspond à la vision de S. de Beauvoir (1949) qui indique qu'on ne naît pas femme, on le devient. Nous retenons avec J. Bisiliat (2000, p. 75) que « le genre, dans sa définition la plus concise, veut dire le sexe socialement construit, qu'il soit féminin ou masculin ».

Sans ignorer le mouvement “queer”³ du genre propulsé par Butler (1990) qui définit le genre comme une variable fluide, susceptible de changer selon le contexte et le moment (*gender trouble*), la présente recherche a retenu comme assertion du concept genre, celle opérationnelle de L. Parini (2006, p. 23) « l'idée centrale à retenir consiste à affirmer que les rôles sexués ne découlent pas naturellement des différences biologiques mais sont le résultat de constructions sociales ». Vu sous cet angle, le concept de genre sert de référence pour décoder le sens et comprendre les rapports complexes entre diverses formes d'interaction humaine empreintes ou pas d'inégalités entre les sexes. Il s'agit selon J. W. Scott (1988) de voir plus loin qu'une simple opposition entre les sexes. Le concept genre doit être considérée comme problématique et constituer, en tant que telle, un objet de recherche. Si le masculin et le féminin s'opposent de manière problématique, c'est parce que se jouent entre eux des rapports de pouvoir où l'un domine l'autre. Sans vouloir nier l'existence de préjugés de genre pour les hommes/garçons, l'accent est volontairement mis ici, au regard des disparités de traitements observés, sur les conditions des femmes artistes qui sont plus victimes d'inégalités de genre.

Le concept de culture est souvent vu sous le prisme de la production d'ouvrages intellectuels et artistiques relevant de la littérature, de la musique, de la danse, du théâtre, du cirque, de la peinture et bien d'autres secteurs d'activités culturelles. Il est aussi courant de l'utiliser pour décrire les croyances et les pratiques d'une société donnée, vues en particulier sous l'angle de la tradition et de la religion. La culture n'englobe pas que ces deux notions. Elle renvoie plutôt selon la définition adoptée par la Conférence mondiale sur les politiques culturelles de Mexico 1982 à une perspective plus large qui détermine notre façon d'agir et nous en fournit les raisons. Ainsi, selon l'UNESCO (1982, p. 1) elle est « considérée comme l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeur, les traditions et les croyances. ». Dans le cadre de cette recherche, nous focaliserons plus notre investigation en lien avec les

³ Le terme « *queer* » apparaît aux Etats-Unis dès l'entre-deux-guerres et désigne de manière péjorative les homosexuels au comportement particulièrement efféminé. Avec la théorie “queer”, l'identité n'est plus une essence mais une performance, elle est floue, bizarre et inclassable.

produits culturels (productions d'ouvrages et représentations artistiques dans le secteur du théâtre).

En ce qui concerne les acteurs culturels, ce sont au sens large tous ceux qui sont parties prenantes de l'animation et du développement du secteur culturel. Dans le cadre de cette recherche, nous pensons plus particulièrement aux opérateurs culturels privés qui ont un dispositif de production, de diffusion et d'exploitation d'œuvres culturelles. Les opérateurs culturels partenaires de la Coopération Suisse bénéficient d'appuis pour la prise en compte du genre. Ils sont invités à développer une approche de *mainstreaming*⁴ genre (J. Squires, 2008) pour systématiser la lutte contre les inégalités de sexes sous toutes ses formes. Chaque opérateur culturel est encouragé à utiliser la *checklist*⁵ genre pour l'analyse de la sensibilité au genre de ses interventions. Il est aussi recommandé l'élaboration d'une stratégie genre par projet.

La recherche que nous retenons de faire porte sur la réalité genre d'un opérateur culturel bénéficiant d'un appui pour la prise en compte du genre. Notre point d'intérêt porte sur la prise en compte du genre dans les œuvres culturelles en vue de l'éducation à l'égalité de sexe. Cette interrogation tient au fait que la culture est plus orientée selon U. Narayan (1997, p. 490) au débat sur son rôle pour la "fierté nationale" notamment pour le « (...) retour aux valeurs traditionnelles et sur le rejet de l'occidentalisation ». L'approche genre est bien souvent perçue comme une tentative néocoloniale d'imposer une vision occidentale des droits des femmes, inspirée des luttes féministes américaines. Que ce soit au Nord ou au Sud, relève A. M. Tripp (2002), partout dans le monde, on utilise des argumentaires culturels pour protéger le statu quo dès qu'il s'agit de faire avancer les droits des femmes. Aussi, nous nous intéressons aux conditions d'utilisation du support culturel pour renforcer ou déconstruire les constructions sociales liées au sexe.

Dans le cadre de ce travail, il est question d'apprécier et de mesurer l'écart entre l'appréhension théorique et la pratique du genre au Carrefour international de théâtre de Ouagadougou (CITO) d'autant plus que la « masculinité hégémonique » (R. Connell, 1979) est en général présente dans ces environnements socioculturels. Il s'agit d'apprécier le niveau d'appropriation des concepts clefs de genre par les acteurs et actrices, à situer le niveau d'influence du contexte institutionnel et de l'environnement socioculturel sur leurs rapports

⁵ Liste de contrôle genre/Marqueur genre

sociaux de sexes, leurs relations de pouvoir économiques et leurs productions scéniques en lien avec la prise en compte du genre.

1. Méthodologie de la recherche

Nous présentons ci-après le site d'enquête où nous avons conduit cette étude de cas avec un descriptif sur la population d'enquête. Cette présentation est suivie de celle des outils, des techniques de recueil et de traitement des données.

1.1. Site et population d'enquête

L'étude a été menée auprès de l'opérateur culturel Carrefour International de Théâtre de Ouagadougou (CITO). Il bénéficie depuis 2007 des appuis techniques et financiers de la coopération Suisse pour la mise en œuvre de ses activités culturelles. Au total, Cinq (5) plans d'actions d'une valeur globale supérieure à cinq cent millions (500'000'000) de Francs CFA ont bénéficié de financements entre 2007 et 2020. Fort de 400 membres dont 35% de femmes, le CITO s'est beaucoup investi pour la promotion du théâtre au Burkina. Il a un siège qui sert en même temps de lieu de spectacle avec un espace pour théâtre aménagé à l'arrière-cour pouvant accueillir deux cent (200) personnes.

En plus des activités administratives occupant la direction et le secrétariat, le CITO permet d'accueillir les artistes pour les principales activités ci-après :

- Les formations, répétitions pour préparer les comédiens ;
- La tenue des représentations avec le public : les grandes premières sont faites sur invitation et les représentations payantes tout au plus un mois durant ;
- L'accueil de compagnies pour se produire au niveau du CITO : l'espace de théâtre est dans ce sens loué d'accord parties pour les représentations avec ou sans comédiens du CITO.

Le CITO réalise aussi des sorties de représentations au niveau des provinces où il a des Cellules Relais d'Animation Culturelle, notamment au Centre Ouest, à l'Est et au Nord. En plus de celles-ci, les représentations théâtrales sont aussi selon les possibilités jouées dans la sous-région (Togo, Niger, Côte d'Ivoire, Bénin, Mali).

La présente recherche a retenu de se circonscrire de façon volontaire une étude qualitative de cas. La posture épistémologique constructiviste pragmatique a été retenue afin de construire

des connaissances scientifiques. C'est une conception pragmatique de la connaissance qui reconnaît au chercheur la possibilité de produire de la connaissance scientifique à travers une interprétation des données collectées et grâce à une analyse qualitative (études de cas, exploitation documentaire, observation). M-J. Avenier (2010) précise dans ce sens que la génération de savoirs dans le constructivisme pragmatique est effectuée par généralisation conceptuelle à partir d'un matériau empirique constitué au moyen de méthodes qualitatives dans le cadre de stratégies de recherche variées (recherche-action, recherche collaborative). Ce choix se justifie par la volonté de privilégier une démarche de construction en interaction avec l'objet de recherche ainsi que toutes autres données afin de produire et de justifier les connaissances valables telles que relevées par J. Piaget (1967). P. Reason et H. Bradbury (2007) qualifient ce type de recherche faite en association avec des praticiens de collaboratives. Nos praticiens étant ici, les responsables du CITO qui ont une expérience et une connaissance avérée sur notre sujet de recherche.

La limitation à une étude de cas vise à nous permettre d'approfondir la compréhension de l'expérience du CITO, de préciser les processus qui la composent et bien entendu de capter les histoires de vie, les rôles et significations des personnes qui sont impliquées. S. Roy (2009) définit l'étude de cas comme une approche de recherche empirique qui consiste à enquêter sur un phénomène, un événement, un groupe ou un ensemble d'individus, sélectionné de façon non aléatoire, afin d'en tirer une description précise et une interprétation qui dépasse ses bornes.

Le choix raisonné du CITO comme site d'investigation se justifie par le fait que c'est l'un des partenaires les plus anciens qui bénéficie encore des appuis de la Coopération Suisse dans le secteur culturel. C'est un des opérateurs culturels qui fait partie des acteurs culturels privés ayant une longue expérience dans le secteur de la culture au Burkina Faso. Il a à son actif plusieurs distinctions nationales pour la qualité de ses prestations culturelles et se présente comme étant l'un des maillons forts du théâtre au Burkina Faso. L'étude a été menée auprès de ses acteurs internes, notamment des membres du conseil d'administration, des comédiens et des membres du personnel administratif. Ceci pour privilégier l'analyse de la perception interne sur la prise en compte du genre par l'organisation.

1.2. Outils, techniques de recueil et de traitement des données

Nous avons retenu pour cette recherche qualitative l'utilisation de l'exploitation documentaire et des entretiens individuels pour la collecte des données. La recherche

documentaire a permis d'exploiter quelques productions théâtrales (l'or de Yennenga ; les griffes de panthère ; Trois prétendants, un mari) du CITO en plus de ses documents constitutifs (statuts, règlements intérieurs). En dehors des textes fondamentaux de l'organisation, les productions ont été circonscrites à celles créées entre 2011 et 2015. L'exploitation de la documentation a permis de comprendre la constitution de l'organisation et de circonscrire les personnes ressources à cibler pour les entretiens individuels.

Les entretiens individuels ont été réalisés auprès de personnes ressources suivantes : 02 membres du conseil d'administration ; 04 comédiens et 02 membres du personnel administratif. Le choix de ces interlocuteurs a été fait sur la base des critères suivants : l'ancienneté la plus élevée dans le poste, la représentativité homme et femme si applicable. Au niveau des comédiens, le choix a été porté sur des acteurs et actrices ayant participé à des représentations théâtrales d'au moins deux pièces différentes afin d'avoir une diversité de regards sur leurs expériences. Les entretiens individuels ont permis d'accéder aux informations sur les dispositions prises par le CITO pour le genre, les attitudes et pratiques internes ainsi que les insuffisances et besoins d'appuis en genre de l'organisation.

La méthode d'analyse utilisée est celle qualitative du contenu de la documentation et des entretiens réalisés. Aussi, le traitement des données a été fait manuellement sur deux types de matériaux selon la classification de J. Girin (1986), notamment des matériaux froids, ceux qui ne sont pas issus de l'investigation, tels que les textes fondamentaux de l'organisation (règlements intérieurs, statuts, notes de services, plans d'actions, rapports d'activités, textes de pièces de théâtre) et des matériaux considérés comme chauds qui ont été produits par le processus d'investigation, tels que les témoignages, les récits, les descriptions, obtenus dans le cadre des entretiens semi directifs.

Notre démarche d'investigation s'inspire des points d'entrée de la toile d'institutionnalisation du genre de C. Levy (1996) pour le questionnement en l'occurrence la sphère de la citoyenneté. Nous cherchons à faire un diagnostic de l'existant, en s'intéressant particulièrement à l'expérience des femmes et des hommes et leurs interprétations de la réalité genre au sein du CITO dans les pratiques, discours et productions d'œuvres artistiques. Il s'agit pour nous de s'interroger sur : la réalité de la répartition des rôles genres des femmes –hommes du CITO dans les prestations artistiques ; les différences/inégalités existantes au niveau de l'accès aux ressources et à leurs contrôles pour la production et la vulgarisation des œuvres artistiques ; les forces et les limites de la prise en compte du genre.

Nous nous inscrivons dans les études genres en sociologie et non dans la ‘‘théorie genre’’ comme le relèvent les détracteurs. Nous optons pour la tendance contemporaine de l’analyse du changement social sous l’angle de l’habitus de P. Bourdieu (1972). Pour Bourdieu, l’habitus constitue une matrice des comportements qui favorise la reproduction sociale. Cela induit l’existence d’une forme de déterminisme social hérité de la culture. L’habitus intègre aussi selon Bourdieu la caractéristique de prendre appui sur les individus eux-mêmes dans les différents aspects de leur existence (interaction avec leur environnement et les acteurs). Avec la prise en considération de l’influence du déterminisme social sur les constructions sociales attribuées à tel ou tel sexe d’une part et la conviction que les attitudes et pratiques individuelles favorables à la promotion du genre ont une influence possible pour le changement d’autre part, nous retenons de vérifier si l’action des opérateurs culturels est prédéterminée à la fois par des phénomènes structurels et individuels à travers des processus de socialisation.

La réalisation des prestations culturelles par les acteurs du CITO est dans ce sens primordiale à apprécier en relation avec l’habitus développé pour la promotion de comportements organisationnels favorables au genre dans un contexte culturel où prédominent les rapports sociaux inégalitaires de genre d’une part et vu les appuis pour la promotion du genre développés à leur profit avec le concours des partenaires techniques et financiers d’autre part. Au regard des données collectées et traitées, les résultats de l’étude se présente comme suit.

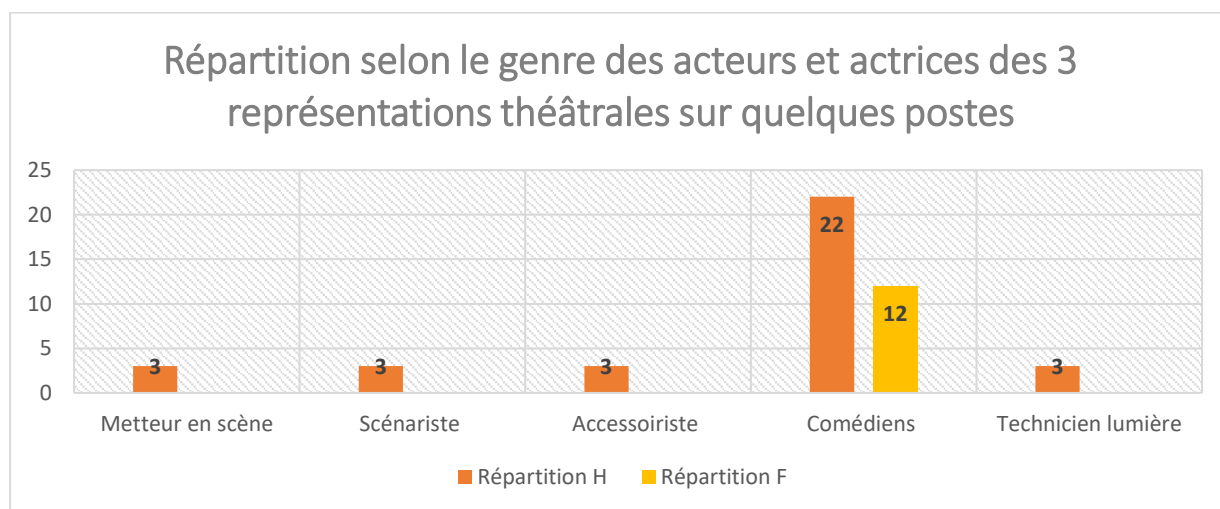
2. Résultats de l’étude

L’analyse diagnostique est organisée autour des aspects clés ci-après : la répartition des rôles entre femmes et hommes pour la réalisation des activités théâtrales, l’appréciation de l’accès et du contrôle aux/des ressources pour les activités théâtrales ainsi que les forces et les limites de la prise en compte du genre.

2.1. La répartition des rôles pour la réalisation des activités théâtrales

L’organisation d’une activité de théâtre met en présence plusieurs acteurs et actrices que l’on peut classer au niveau de trois (3) catégories : la production (metteur en scène, auteur, adaptateur, dramaturge), les artistes (comédiens, musiciens, danseurs) et les techniciens (lumière, son, scénographe, costumier, accessoiristes, ...). Au niveau du CITO, la situation générale des personnes impliquées pour les 03 productions majeures examinées permet d’avoir les tendances ci-après :

Graphique n°1 : Situation de la répartition de l'implication des hommes/femmes pour les représentations



Source : Données d'enquête, CITO, Mai 2015

Il y a une présence des femmes au niveau du poste des comédiens mais elles ne sont pas en nombre supérieur à celui des hommes⁶. Les comédiennes retenues tiennent habituellement les rôles traditionnels d'activités de reproduction (femme et cuisine, femme et soins des enfants, femmes soumises, etc.) ou communautaires (groupements de femmes, participation à des fêtes communautaires, etc.) selon la classification de C. O. N. Moser (1993).

Au niveau de Griffes de panthère par exemple, le cas d'une artiste dans le rôle d'homme de pouvoir est un fait rare qu'il faut souligner. Le cas de la princesse bien qu'importante est amoindrie par la mise en exergue des contraintes dont elle fait difficilement face et dans son rôle de leader peine à trouver un époux. Les rôles des hommes/garçons sont issus du répertoire valorisé par les références traditionnelles (chef de ménage, leader, homme riche, sage, guerriers, aventureux courageux, ...). Pour les responsables du CITO, il y a un effort d'adaptation avec la diversification des rôles, en faisant jouer des rôles de femme ou vice versa aux hommes/femmes. Selon les enquêtés, l'inversion des rôles selon le genre, si elle est souvent source de railleries au niveau des spectateurs, elle est bien acceptée par les comédiens qui en situation de réussite est saluée comme une performance.

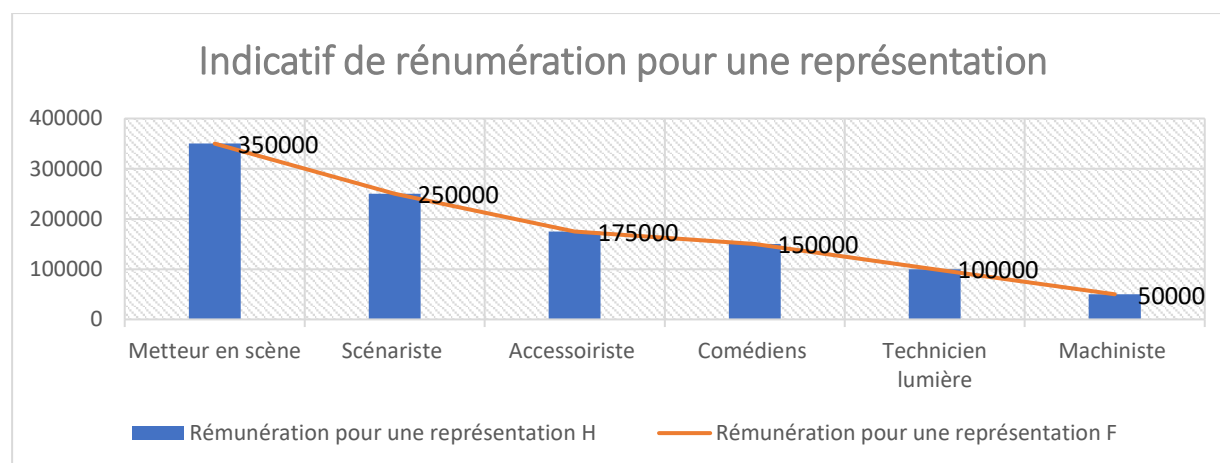
⁶ 3 prétendants, un mari de Yougbaré Sidiki (8H/4F) ; L'or de Yennenga (7H/3F) de Nieddeger Roger ; Les griffes de panthère (7H/5F) de Meda Ildevert et Ouattara Charles

Ceci dit, d'une manière générale, les hommes sont plus nombreux que les femmes dans la sphère de théâtre. Le rapport est très inégal en nombre pour les femmes. Il est estimé au CITO à 0,1% au niveau de la production⁷ ; 45% au niveau des artistes ; 0,02% au poste de techniciens. Selon l'administrateur du CITO, au niveau des artistes « la situation est en grande partie liée aux textes d'auteurs de références et paradoxalement à l'insuffisance de comédiennes qualifiées ». Quelques adaptations sont souvent faites au profit des hommes pour suppléer l'insuffisance de femmes comédiennes qualifiées (exemple de Sevrage, où 3 garçons ont joué le rôle de femme pour un besoin de 14 comédiens dont 7 femmes). Au niveau de la catégorie des producteurs et des techniciens, la qualification et l'expérience des femmes sont souvent insuffisantes.

2.2 L'accès et le contrôle aux/des ressources pour les activités théâtrales

La principale ressource est la rémunération liée à la participation aux activités de production, représentation au niveau du CITO, des provinces ou de la sous-région. Chaque sortie donne lieu à l'établissement d'un contrat de prestations dont les revenus varient en fonction des profils mentionnés comme suit dans le graphique.

Graphique n° 2 : Poste et rémunérations



Source : Données d'enquête, CITO, Mai 2015

Les revenus sont différents d'un poste à l'autre pour refléter le profil technique et l'expérience des artistes. Les hommes et les femmes doivent de l'avis de l'administrateur du CITO « avoir les mêmes traitements ». Cette situation d'apparente égalité mécanique cache

⁷ En dépit de l'effort de formation de 4 femmes metteur-es en scènes par le CITO (Laure Guiré, Augusta Palenfo, Edwige Kientarboum, Ange Bambara) et l'effort d'implication sous forme de stage pour les productions collectives.

néanmoins des difficultés d'accès aux revenus intéressants pour la majorité des femmes/filles qui n'ont pas un niveau de qualification, ni l'expérience suffisante leur permettant d'obtenir de meilleurs montants : les femmes tiennent rarement un poste au niveau de la production (metteur en scène, scénariste, auteur) ou de techniciens (accessoiriste, technicien lumière, technicien son). A l'exception d'une ou deux, la plupart sont en situation de stage sur les postes de techniciens.

Pour les femmes, l'accès aux ressources est circonscrit particulièrement au niveau du poste de comédiennes. On note néanmoins l'effort de confier le rôle de directrice de tournée réalisée par le CITO pour lancer deux comédiennes en 2015. Ce fut une première concluante qui a contribué à améliorer leurs expertises pour ce type de poste. La condition de mobilité nationale voire sous régionale est selon une comédienne

« Difficile à soutenir par les femmes et surtout les filles. Il y a encore beaucoup de préjugés. Quand tu voyages beaucoup, tu es confrontée à des préjugés du genre : ce n'est pas sûr que tu sois une femme fidèle ou même on te traite de frivole, de fille non sérieuse. Ton copain ou ton mari peut avoir des doutes et souvent même des conflits conjugaux éclatent. J'en connais des couples qui se sont séparés à cause des histoires pareilles ».

Ces considérations contribuent à priver les femmes et jeunes filles de ressources supplémentaires en cas de désistement pour se soumettre aux injonctions de la famille ou du mari. Cette situation correspond bien aux effets des exigences de la socialisation familiale évoquée par C. Sabatier (2005). Les valeurs recommandées par le cercle familial comme étant les meilleures à suivre intègrent ici des mesures limitatives pour la mobilité et la stabilité sociale des femmes.

Au niveau du CITO, le manque à gagner pour les femmes/filles est tacitement entretenu par l'absence de mesures spécifiques d'équité pour tenir compte des cas de celles ayant des enfants en bas âge ou de celles étant enceintes. Lors des tournées, les charges d'entretien et d'alimentation des bébés incombent à la maman sans appuis financiers explicites supplémentaires du CITO. Ainsi, si pour les premiers responsables du CITO, l'accès aux ressources se fait sur le mérite, il reste miné par les valeurs de la structure profonde relevées par A. Rao et al. (1999). Le CITO annonce l'existence de valeurs d'égalités qui sont sous-tendues dans les faits par des rapports inégalitaires d'accès et de contrôle. Une comédienne relate les conséquences socioéconomiques liées aux différences de prises en charge comme suit : « l'artiste est difficilement compris dans son travail. Pour les femmes, c'est encore plus grave. Dans ton lieu de travail, tu peux faire 1 à 2 ans sans un contrat de rôle majeur. Lors des castings,

sur 100 candidats, on peut retenir 10 et sur les 10 moins de filles. Ce qui fait que les gens refusent même de leur donner une maison en location du fait de la précarité connue de leurs activités. Et puis, quand on est femme artiste, c'est plus difficile de trouver un mari. C'est pourquoi, beaucoup de filles abandonnent pour chercher mari ou emploi ». Ainsi, nous observons que la dépendance des filles/femmes aux revenus issus des créations/tournées est réelle. Elles sont également exposées à une vulnérabilité socioéconomique en cas d'absence de rôles sur le moyen et le long terme.

2.3. Les forces et les limites de la prise en compte du genre

Du point de vue des responsables, les aspects suivants sont à considérer comme les points forts de prise en compte du genre par le CITO : la réalisation de plusieurs formations en genre au profit du personnel, des comédiens ; la mise en place d'une cellule genre constituée de cinq (5) femmes ; la distribution de quelques rôles inversement aux sexes dans certaines productions ; l'appui formation de 4 femmes metteurs (es) en scène ; l'attribution de rôle de directrice de tournée à deux (2) femmes ; l'appui de la cellule genre pour la réalisation d'activités spécifiques (formation entre comédiennes sur la confiance en soi, le leadership, la production de poésie au féminin, la commémoration thématique de la fête des mères,...). Ces points forts ont permis d'ouvrir des espaces de réflexions sur la problématique de genre au niveau du CITO. Les acteurs dirigeants et les comédiens sont ouverts au débat et de plus en plus moins aveugles au genre. Ils ne s'opposent plus explicitement à la promotion d'initiatives de lutte contre les inégalités de sexe.

Dans la pratique, on constate qu'il subsiste encore des efforts à faire, notamment pour la formation (30% des membres ont bénéficié de la formation en genre), la prise en charge de gardes bébés pour les femmes allaitantes, etc. A en croire à un membre du personnel administratif « la plupart ne connaisse pas ce qu'est le genre. L'appréhension du concept est diversement appréciée avec crainte et méfiance. Des hommes pensent que la cellule genre est une affaire de femmes ». Le concept en lui-même est confondu à femme. Au CITO, la composition de la cellule genre est constituée essentiellement de femmes. Cela est lié au fait que l'approche genre est encore confondue à l'approche d'intégration des femmes dans le développement. La promotion du genre est encore liée à une affaire de femmes ou de femmelettes. La cellule genre a un fonctionnement aléatoire⁸ et n'a aucune influence ni en amont (au moment de la production), ni en aval (au

⁸ Réunion 01 par an, pas de budget spécifique, pas de rapport d'activité, ni d'analyse bilan genre pour l'aide à la décision de la direction. C'est un comité de femmes, un "comité alibi de genre"

moment de la représentation), ni à posteriori (sous forme de bilan après une campagne) pour influencer la prise en compte du genre par la direction artistique (attaché au critère de performance) ou le conseil d'administration (absence de politique genre, confinement de la cellule dans des rôles de femmes⁹ sans aucune analyse pour la déconstruction des préjugés de la division du travail).

L'une des limites demeure aussi le caractère ponctuel des interventions portant sur le genre réalisées par la cellule genre. Il n'y a pas un plan d'action ni une stratégie de prise en compte intégrée des activités de genre visant des objectifs de réduction des inégalités entre femmes et hommes. La plupart des activités de la cellule genre est réduite à des commémorations sans relation directe avec les inégalités de genre vécues au sein de l'organisation. On retrouve là, le syndrome de « *responsables genres* », décrit par l'étude de l'OCDE (2007,11), peu outillés techniquement en genre et disposant de peu de ressources pour jouer efficacement leurs rôles de conseil et de suivi pour l'intégration efficace et durable.

L'insuffisance de mainstreaming genre au niveau des productions est le reflet de l'insuffisance de stratégies de prise en compte des questions de genre par les éminents auteurs, metteurs en scènes et réalisateurs. Des inégalités subsistent en termes d'accès au détriment des femmes et même en termes de durée d'apprentissage pour celles retenues (même nombre de jours pour apprendre son texte pour homme et femme, conditions plus difficiles pour les femmes appelées à tenir d'autres rôles de « *care*¹⁰ » dans la sphère de reproduction). D. Elson (2005, 8) y reconnaît un véritable fardeau qui « élimine toute différence entre le temps travaillé et non travaillé ».

Ainsi, bien qu'acceptée, la cellule genre est peu fonctionnelle et les responsables du CITO lui accordent peu de place pour influencer les prises de décision pour la création, la production, la mise en scène et la représentation. Elle est plus évoquée comme un instrument de justification auprès des bailleurs de fonds. Il n'y a pas de messages genres retenus par le CITO et véhiculés par la cellule genre pour changer les attitudes et pratiques en profondeur. L'accès à des postes de responsabilités, de prises de décisions pour les femmes n'est pas thématiqué avec la cellule genre pour donner des chances de changements institutionnels.

Au niveau externe, l'environnement social s'invite dans la vie au CITO. En effet, bien que son action participe aux changements sociaux, la recherche de l'égalité de genre n'est pas

⁹ Haies d'honneur, accueil et installation des invités, rencontres entre femmes, cellule genre sans homme.

¹⁰ Soins des enfants

systématique dans la créativité, ni dans l'adaptation ou la représentation scénique. Cela limite le potentiel de contributions de ses activités culturelles à la lutte contre les inégalités de genre dans son environnement social. Dans l'ensemble, nous observons que les résistances aux genres au niveau du CITO ne sont pas explicites mais plutôt implicitement diffuses dans l'évocation de l'insuffisance de ressources financières, de la faible compétence des femmes pour justifier l'état des inégalités ou encore la référence explicite aux lignes directrices, voire aux choix artistiques contenus dans les textes des auteurs. Cette attitude pourrait traduire une sorte de fuite de responsabilités face à cette question sensible du genre.

Néanmoins, nous observons qu'il existe une véritable volonté de quelques acteurs au niveau de la direction du CITO pour la prise en compte du genre. La restitution de la présente étude au CITO, a eu il faut le souligner un '*effet déclic*'. Les responsables ont par la suite donné plus de poids à la prise en compte du genre dans les prestations culturelles. Des actions ont permis de renforcer les capacités d'une centaine d'artistes dont soixante-cinq (65) femmes¹¹ sur l'approche genre et développement, de réaliser et de diffuser une pièce théâtrale illustrant les problématiques de genre (Quête), de soutenir le positionnement stratégique de femmes¹² au conseil d'administration du CITO. En somme, des engagements ont été pris pour poursuivre l'application de l'approche genre afin d'être plus systématique et efficace. A cet effet, le CITO envisage, accorder plus d'attention à l'apport de la cellule genre pour la fixation d'objectifs de changement genre sensible, la mise en œuvre des mesures prises et la réalisation de bilans susceptibles d'améliorer les pratiques internes de genre.

Ce sont des exemples encourageants et indicatifs des possibilités existantes pour la déconstruction des préjugés et la promotion du genre dans le secteur culturel avec l'appui des partenaires techniques et financiers.

3. Discussion et Conclusion

L'analyse développée sous fonds d'approche qualitative, en partant des questionnements de la sphère de la citoyenneté a permis de situer l'existant au niveau du CITO en termes de pratiques, de mécanismes de prise en compte du genre, de difficultés/contraintes et de perspectives au sein de l'organisation. L'étude de cas portée sur le partenaire culturel, donne un aperçu singulier sur une expérience. Les informations recueillies auprès des enquêtés se sont plus

¹¹ Contre trente-cinq (35) hommes

¹² Une femme a été élue par la suite présidente du conseil d'administration du CITO.

appesanties sur le regard des acteurs internes de l'opérateur culturel. Les constats et analyses pourraient être complétés par une appréciation élargie aux acteurs externes voire réaliser une approche comparative avec d'autres opérateurs culturels.

Les résultats atteints permettent de relever que les rôles tenus par les acteurs et actrices tendent à maintenir le statu quo dans la perception du statut et du rôle social de la femme avec toutes ses implications péjoratives d'infériorité par rapport à la domination masculine évoquée par P. Bourdieu (1998). Nous constatons aussi avec P. Bourdieu (1972), l'émergence d'un habitus organisationnel de plus en plus sensible au genre. En effet, il y a des acquis dont principalement la sensibilité des responsables à prendre en compte le genre dans leurs activités professionnelles. Une cellule genre a été installée à cet effet. La prise en compte du genre par une organisation endogène dans ses prestations culturelles est bien possible sans que cela ne soit une occasion de retour aux sources endogènes en opposition à celles occidentales soulignée par U. Narayan (1997). La culture peut intégrer et véhiculer des messages forts de déconstruction des inégalités de sexe toujours présentes dans les représentations traditionnelles.

Malgré les appuis des partenaires techniques et financiers, il subsiste encore des insuffisances pour la prise en compte systématique du genre. En effet, la persistance des inégalités de rapports sociaux en termes d'accès, de contrôle, d'égalité, de participation et d'équité est toujours présente dans les prestations culturelles. Les productions artistiques contribuent peu à déconstruire les préjugés et stéréotypes de genre. Les créations et diffusions théâtrales demeurent encore largement empruntes de préjugés et de stéréotypes de genre. Nous observons qu'il persiste une compréhension insuffisante de l'approche genre et développement confondue largement à l'intégration des femmes dans le développement, voire réduite péjorativement aux préoccupations et revendications de femmes. Que ce soit au niveau des décideurs ou autres citoyens, les confusions sur le concept de genre demeurent courantes et tendent à réduire l'engagement voire à diviser les acteurs ou actrices. Un effort d'information des acteurs et actrices culturels est nécessaire pour une bonne appropriation du concept de genre dans le sens relevé par L. Parini (2006), J. Bisiliat (2000) et J. W. Scott (1988). Sa traduction pratique sous forme d'analyse des statuts, de la participation, des rôles sociaux, des rapports de pouvoir politiques, économiques entre les hommes et les femmes dans une société donnée et dans un temps donné tenant compte de divers facteurs d'influence serait plus accessible pour la compréhension.

En dépit de ces insuffisances, l'effort de déconstruction et d'éducation sociale sensible au genre se met en place avec l'appui de partenaires au développement. Il est encore insuffisant pour instaurer des changements de perceptions et d'attitudes durables sensibles au genre. Plusieurs mesures peuvent être envisagées pour renforcer la lutte contre les inégalités de genre à travers les prestations culturelles. Parmi les actions clés, nous proposons le **i)** diagnostic et l'analyse des inégalités de genre pour éviter les présupposés, **ii)** la définition des priorités et le renforcement des compétences du personnel pour faire objectivement face aux défis en vue de l'égalité de genre, **iii)** la sensibilisation et l'assistance aux acteurs culturels pour la conception et l'adaptation des créations artistiques intégrant les enjeux de genre, **iv)** l'identification et l'application de mesures institutionnelles spécifiques de lutte contre les préjugés de genre sur le lieu de travail voire en famille pour créer un corridor genre sensible pour les acteurs et actrices.

Nous relevons que la promotion des femmes et des jeunes filles à des postes de prises de décisions dans la sphère culturelle, est aussi une des priorités stratégiques à suivre à moyen et à long terme dans la gouvernance interne pour briser le *plafond de verre*¹³ en vue d'assurer la durabilité des acquis. L'alibi de manque de femmes volontaires ou capables n'est qu'un aveu de négativité cognitive et pratique.

Le système de suivi évaluation devrait prendre aussi en compte le genre dans la collecte et le traitement des données sexo-spécifiques ainsi que pour l'analyse des effets/impacts différenciés selon le sexe. Cette prise en compte doit être permanente et systématique y compris dans les contenus des œuvres culturelles traitées au risque d'être cosmétique pour dissimuler ou amortir les exigences nécessaires à l'ancrage du genre. La réalisation d'un diagnostic institutionnel genre est dans ce sens indispensable pour l'établissement d'une situation de référence ainsi que pour la formulation d'une théorie de changement genre sensible. L'absence de ces référents de base ne permet pas d'adopter une politique institutionnelle genre efficace qui rend possible le suivi des changements amorcés et des performances à atteindre. Dans une telle situation, l'attitude de l'organisation relève plus du mimétisme opportuniste pour accéder aux financements des partenaires techniques et financiers.

Par ailleurs, la négociation avec les partenaires techniques et financiers pour la prise en compte du genre dans les conventions/protocoles de collaboration devrait être un préalable systématique de partenariat. En outre, sur le plan organisationnel, la désignation de points focaux de genre s'avère nécessaire pour faciliter la veille, l'actualisation et la mise en œuvre coordonnée

¹³ Expression américaine datant des années 1970 pour désigner les freins invisibles à la promotion des femmes dans les structures hiérarchiques.

d'actions de lutte contre les inégalités de genre. Dans l'ensemble, les appuis devraient être poursuivis avec un renforcement des compétences des créateurs, metteurs en scènes, comédiens et auteurs, voire des artistes en général. Nous sommes convaincus que la culture à travers ses différentes expressions artistiques peut permettre de véhiculer des messages porteurs de changements sensibles à l'égalité des sexes pour peu que les acteurs l'acceptent et l'intègrent davantage.

Les contributions à moyen et à long terme des partenaires techniques et financiers sont souhaitées pour accorder des appuis substantiels capables de faciliter des analyses diagnostiques approfondies sur le genre ainsi que l'élaboration et la mise en œuvre de politique institutionnelle genre afin de soutenir des changements durables dans le secteur culturel. Au pays des hommes intègres, riche d'évènements culturels nationaux et sous régionaux (FESPACO, SIAO, SNC)¹⁴, la lutte contre les inégalités de genre à travers les prestations culturelles mérite une attention particulière. La recherche peut être poursuivie pour analyser et améliorer la stratégie de lutte contre les inégalités de genre dans les prestations culturelles au Burkina Faso. Les autorités publiques sont ici interpellées à prendre les dispositions nécessaires pour exploiter inclusivement les potentiels existants avec créativité et détermination afin de lutter efficacement contre les habitudes traditionnelles préjudiciables à l'égalité des sexes au Burkina Faso.

Références Bibliographiques

AVENIER Marie-José, 2010, « Shaping a constructivist view of organizational design science». *Organization Studies*, 31, n° 9 &10, p. 1229 -1251.

BISILIAT Jeanne, 2000, « La dynamique du concept de « genre » dans les politiques de développement en Afrique », *Afrique contemporaine*, 4^e trimestre, dossier culture et société, p.74-82.

BOURDIEU Pierre, 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz.

BOURDIEU Pierre, 1998, *La Domination masculine*, Paris, Le Seuil, 1998, coll. Liber.

BUTLER Judith, 1990, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité* [« Gender Trouble »], Paris, [La Découverte](#), 2005, 284 p.

¹⁴ FESPACO : festival panafricain du cinéma et de la télévision de Ouagadougou ; SIAO : Salon international de l'artisanat de Ouagadougou ; SNC : semaine nationale de la culture

CONNELL Raewyn, 1979, « The Concept of “Role” and What To Do With It », *Australian and New Zealand Journal of Sociology*, 15, p. 7-17; réédité dans Connell, R. W., *Which Way Is Up ?*, Sidney, Allen & Unwin, 1983, p. 190-207.

Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes du Burkina Faso, 2010. Rapport alternatif au sixième rapport du gouvernement burkinabé sur l'application de la convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, Ouagadougou.

ELSON Diane, 2000, « Les préjugés masculins dans le processus de développement : généralités ». Paris : L'Harmattan, *Cahiers Genre et Développement*, p. 95-104, DOI : 10.4000/books.iheid.5343

ELSON Diane, 2005, « Unpaid work, the Millennium Development Goals, and capital accumulation », Conférence sur Travail non rémunéré et l'économie : genre, pauvreté et Objectifs du millénaire pour le développement, *Levy Economics Institute*, p. 1–3.

GIRIN Jacques, 1986, « L'objectivation des données subjectives. Éléments pour une théorie du dispositif dans la recherche interactive », *Colloque ISEOR-FNEGE, Qualité des informations scientifiques en gestion*, p. 170-186.

LEVY Caren, 1996, *The Institutionalisation of Gender Policy and Planning: The Web of Institutionnalisation*, DPU Working Paper, No 74, Development Planning Unit, University College London, 28p.

MOSER Caroline Olivia Nonesi, 1993, *Gender Planning and Development: Theory, Practice and Training*, London, Routledge.

NARAYAN Uma, 1997, « Les cultures mises en questions. « Occidentalisation », respect des cultures et féministes du tiers-monde ». Traduit de l'anglais par Emmanuelle Chauvet, *Contesting cultures: «Westernization», respect for cultures, and Third-World feminists* (extraits). In *Dislocating culture: Identities, traditions and Third-World feminisms*, New York et Londres, Routledge, p. 3-39.

Organisation de coopération et de développement économiques, 2007, *Égalité des genres et la mise en œuvre de l'aide : ce qui a changé depuis 1999 dans les agences de coopération pour le développement*, France, 76 p.

- Organisation de coopération et de développement économiques, 2018, Étude pays Social Institutions & Gender Index Burkina Faso, Ouagadougou, Centre de développement, 135p.
- PARINI Lorena, 2006, *Le système de genre. Introduction aux concepts et théories*, Genève, édition Seismo.
- PIAGET Jean, (Dir.), 1967, *Logique et connaissance scientifique*, Encyclopédie Pléiade, Paris, Edition Gallimard.
- Programme des Nations Unies pour le Développement, 2008, *Stratégies pour la promotion de l'égalité des sexes 2008–2011*, Bureau pour les Politiques de Développement, New York, 92 p.
- RAO Aruna, STUART Rieky et KELLEHER David, 1999, « Racines de l'inégalité dans les organisations », In *Le genre à l'œuvre, changement organisationnel en vue de l'égalité*, Kumarian Press, p.1-14. portals.wi.wur.nl/files/docs/ppmefr/Genreoeuvre.rtf.
- REASON Peter & BRADBURY Hilary, 2007, *The Sage handbook of action research: participative inquiry and practice*, London, Sage publications.
- Roy Simon, 2009, « L'étude de cas », *Recherche sociale, de la problématique à la collecte de données*, 5e édition, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 199-225
- SABATIER Collecte, 2005, « Chapitre 3. La socialisation familiale dans une perspective interculturelle », in Huguette Desmet et Jean-Pierre Pourtois, *Culture et bientraitance De Boeck Université « Questions de personne »*, p. 37-60.
- SCOTT Joan Wallach, 1988, *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press.
- SEN Amartya, 1987, *On Ethics and Economics*, Oxford et New York, Basil Blackwell, 1987.
- Simone de Beauvoir, 1949, *Le deuxième sexe, Tome 1 : les Faits et les mythes*, Collection Blanche, Paris, édition Gallimard.
- SQUIRES Judith, 2008, « Diversité mainstreaming : dépasser les approches technocratiques et d'addition des inégalités », Harmatan, *Cahiers du genre*, p.73-94.
- TRIPP Aili Mary, 2002, « The Politics of Women's Rights and Cultural Diversity in Uganda », in Molyneux, Maxine & Razavi, Shahra, (eds.), 2002, *Gender Justice, Development and Rights*, Oxford University Press, Oxford, p. 413-440.

UNESCO, (1982). La culture et le développement :

http://www.unesco.org/culture/laws/mexico/html_eng/page1.shtml.

VERSCHUUR Christine, 2009, « Quel genre ? Résistances et mésententes autour du mot

« genre » dans le développement », Genève, Armand Collin, *Revue Tiers Monde*, vol. n° 200, issue 4, p.785-803

Jean-Pierre SALAMBERE est Docteur en Sciences de gestion et enseignant à l'Université Aube nouvelle au Burkina Faso. Il est membre du Laboratoire Gestion Sciences et Technologies (ED/GST). Il travaille sur les questions liées aux approches d'appuis au développement et aux stratégies des acteurs/actrices locaux face aux pressions institutionnelles. Sociologue accrédité en management de projets de développement, il se penche sur ses expériences d'appui en genre et culture pour interroger la persistance des inégalités de genre et leurs fondements dans le monde théâtral burkinabé. C'est une ouverture pour approfondir la valorisation du potentiel culturel afin de lutter efficacement contre les inégalités de genre.

SALAMBERE Jean-Pierre

Université Aube nouvelle au Burkina Faso

06 BP : 9283 Ouagadougou 06

jpsalambre@yahoo.fr

Les représentations sociales de la femme dans les proverbes *moose*

Barthélemy KABORE

Dép. de Lettres modernes, Université Joseph KI-ZERBO de Ouagadougou (Burkina Faso)

Kabore.bathelemy@yahoo.fr

RASS. Pensées Genre. Penser Autrement. VOL 1, No 1 & 2 (2021)

Résumé

Les textes oraux sont des moyens d'expression privilégiés des sociétés à civilisation orale. Loin d'être aux antipodes de la recherche scientifique, ils peuvent permettre de saisir les sentiments et les ressentiments développés sur la femme par ces peuples. Nous intéressant plus spécifiquement aux proverbes *moose*, la figure de la femme battante, pleine de sagesse et avec parfois des rôles politiques, fussent-ils indirects, est véhiculée. A travers la double image méliorative et péjorative de la femme exprimées dans les proverbes bien connus du terroir *moaaga*, la présente analyse ethnolinguistique formule ses résultats autour des stéréotypes sur la femme et des fonctions traditionnelles dévolues à celle-ci.

Mots clés : clichés, femme, fonctions, *Moose*, proverbe

Abstract

Oral texts are the preferred means of expression in societies with an oral civilization. Far from being the polar opposite of scientific research, they can help to understand the feelings and resentments developed about women by these peoples. Interesting us more specifically in the Moose proverbs, the figure of the beating woman, full of wisdom and sometimes with political roles, albeit indirect, is conveyed. Through the dual ameliorative and pejorative image of women expressed in the well-known proverbs of the Moaaga region, this ethnolinguistic analysis formulates its results around stereotypes about women and the traditional functions assigned to them.

Keywords: clichés, woman, functions, *Moose*, proverb

Introduction

« Ah ! ces femmes, toujours ces femmes ! Ces êtres de malheur ! Nous les aurions égorgées toutes si elles n'étaient nos mères et les mères de nos enfants ! » N. Boni (1962 : 23)

Cette boutade n'est point de trop pour traduire les différents clichés dont la femme fait l'objet dans les sociétés traditionnelles africaines en général et *moaaga* en particulier. En effet, dans la plupart des sociétés traditionnelles au monde, le sort de la femme n'était guère reluisant. De nombreuses études ont révélé une image mitigée sur la femme dans les sociétés traditionnelles africaines. C'est le cas de K. Opltová (2015, p.17) qui affirme ceci : « Le rôle de la femme africaine traditionnelle est donc une affaire à double face. D'une part, elles sont très importantes parce qu'elles participent à la cultivation des champs et elles assurent la continuation de la lignée. D'autre part, leur importance n'est pas reflétée dans leurs statuts dans cette société ». Aussi, selon la synthèse des travaux menés durant l'année scolaire 2017-2018 par les membres du Club de Citoyens des A.I.L. de Ste Anne-Marseille 8^e (2018, p.3) : « Globalement, et sur une très longue période, l'homme a dominé la femme dans la société, et continue bien souvent à la dominer, que ce soit au point de vue des relations interpersonnelles ou dans le cadre des relations sociales, politiques et économiques ».

De nos jours, bien que l'émancipation de la femme soit hissée à l'avant-garde des combats politiques, l'image de la femme dans nos sociétés reste mitigée. Ces considérations sont perceptibles à travers divers canaux de communication de sources écrites et orales. S'agissant des sources orales, le thème de la femme est récurrent dans les différents genres de la littérature orale et permet de cerner la vision du monde et la société qui les a vus naître. Notre étude se propose de cerner les représentations sociales de la femme à travers les proverbes en milieu *moaaga*¹. Ainsi, quelle image de la femme est-il donné à voir dans les proverbes *moose*² ? Cette image est-elle en adéquation avec les réalités de la société *moaaga* ? Selon la place qui lui est échue dans cette société, quels peuvent être ses rapports avec la gent masculine ?

1. Méthodologie

La présente étude repose sur un ensemble de dix-sept (17) proverbes recueillis à Kokologho³ (terroir *moaaga*) le 18 janvier 2020 en situation commandée au moyen d'un

¹ *Moaaga* est un adjectif venant de *Moose*. Les *Moose* constituent l'ethnie majoritaire (environ 50% de la population) de la soixantaine d'ethnies qui compose le Burkina Faso.

² *Moose*, c'est le pluriel de *Moaaga*.

³ Kokologho est une commune rurale de la province du Boulkiemde et habitée majoritairement par des *Moose*. Elle est située à 45 kilomètres à l'Ouest de Ouagadougou sur l'axe Ouagadougou-Bobo-Dioulasso (Route nationale n°1).

dictaphone. Après la phase de collecte des proverbes, nous avons procédé à leur transcription orthographique dans la langue *moore*⁴. Ensuite nous avons proposé une traduction littérale qui permet de comprendre la signification première des énoncés et enfin une traduction littéraire qui tient compte des normes de la langue française est insérée en troisième position pour faciliter la compréhension des énoncés. L'analyse se veut ethnolinguistique afin de refléter au mieux la conception des Moose sur la femme par le biais de leurs propres moyens d'expression. Ainsi, notre étude s'appuie sur le triptyque langue-culture-société selon G. Calame-Griaule (1970) pour qui les actes de langage doivent être appréhendés dans leur relation avec le contexte d'énonciation des textes oraux et le milieu qui les a vu naître. Les objectifs poursuivis dans cette réflexion consistent à connaître les différentes images associées à la femme dans la société *moaaga* par l'analyse des proverbes et à cerner la place de la femme, par-delà les clichés, dans la société *moaaga*.

L'intérêt d'un tel travail est de contribuer à réhabiliter l'identité de la femme en faisant connaître les rôles qu'elle a assumés dans l'évolution de nos sociétés. Nos principaux axes d'analyse concerneront dans un premier temps les représentations sociales de la femme dans la société *moaaga* et dans un second temps les fonctions traditionnelles qui lui sont dévolues.

2. Les résultats

2.1 Les stéréotypes sur la femme

En parcourant les proverbes *mooses*, on s'aperçoit que le sujet de la femme revient de façon récurrente. Ce constat pose la problématique de l'identité de la femme dans la société *moaaga* en termes de droits et de devoirs et permet de déterminer les relations qu'elle entretient avec l'homme. L'image associée à la femme dans la tradition *moaaga* n'est pas toujours enviable. Les propos de la femme sont souvent qualifiés de *gom-faado*, c'est-à-dire des paroles creuses qui peuvent se résumer à des calomnies, à des sujets de rivalités entre coépouses ou encore au dévoilement de secrets liés à la vie conjugale. De ce fait, une certaine opinion pense qu'il est déconseillé aux hommes de s'immiscer dans les querelles des femmes dont les motifs sont jugés futiles. A tort ou à raison, la femme est considérée comme incapable de garder un secret. Pour cela, les hommes s'en méfient.

⁴ Selon J.H. GREENBERG cité par A. OUEDRAOGO (1986, p.39): « Des nombreuses classifications concernant le moore, en tant que langue voltaïque, la plus pertinente est celle de J.H. GREENBERG qui le place à l'intérieur du groupe Gur dans la famille niger-kordofanien et dans la sous-famille congolaise ». Le Moore est une langue à tons qui compte vingt-cinq (25) lettres.

2.1.1 La femme, un être dont il faut se méfier

L'opinion générale s'accorde à dire que la femme ne saurait être une confidente. De nature loquace, elle est moins apte à supporter les provocations qu'à exprimer son mécontentement. Elle s'irrite à tout bout de champ et lorsque c'est le cas, elle se sert de sa bouche comme moyen de défense contre son agresseur. L'expression de la colère de la femme se traduit par le dévoilement sur la place publique de ce qui apparaissait comme confidentiel. Tout se passe comme si la femme avait pour objectif d'humilier son agresseur en vue de réparer ce qu'elle qualifie de préjudice. C'est pourquoi les hommes, de peur de voir leurs secrets exposés au grand jour, se gardent d'avoir les femmes pour confidentes. A ce propos, le proverbe n°5 a tout son sens :

5.pag noor la a loko

femme bouche être(prés.) poss. carquois

la bouche de la femme est son carquois

Ce manque de confiance des hommes à l'endroit de la femme est justement relevé par O. Kaboré (1987, p.118) : « Chez les Moose, on pense que la femme est congénitalement incapable de contrôler sa parole (pouvoir sa bouche, *tõog-a noore*). Elle saisit la moindre situation malencontreuse pour laisser libre cours à ses paroles désordonnées, dont les conséquences peuvent être imprévisibles. »

Dans la tradition *moaaga*, le *loko* désigne un carquois propre aux hommes. Il contient des flèches et participe des instruments de guerre utilisés par les guerriers pour combattre l'ennemi ou par les chasseurs pour les battues. La flèche que l'on décoche sur la cible est à l'image de la bouche de la femme comparée à un étui à flèches. Le *loko* est un moyen de défense tout comme la bouche de la femme qui lui sert à apaiser son cœur en livrant son agresseur en spectacle. Dans un ton élevé de manière à se faire entendre, la femme se réfugie alors derrière les injures, le tutoiement, le langage allusif qui, en réalité, lui constituent un exutoire. De ce qui précède, les hommes évitent de se confier aux femmes. Serait-ce pour cela que M. M. Diabaté (2002, p.34) déclare : « avoir confiance en une femme, c'est manger avec un sorcier. » ? A l'indiscrétion de la femme, il lui est également attribué plusieurs autres tares. Tous les qualificatifs les plus sombres lui sont attribués.

2.1.2 La femme comme un être de défauts

A cette image peu reluisante de la femme dont nous avons fait cas plus haut se greffent des défauts d'ordre moral. Comme si l'on refusait à la femme tout attrait physique, il est reproché à la belle femme les vices suivants : le vol et la sorcellerie. Les qualités morales de la

femme sont mises en doute, faisant de la belle femme un être de moralité douteuse ou encore un être en situation de manque. La beauté de la femme devrait être comblée par sa bonne moralité. Avec ce proverbe ci :

9.pvg-neer sã n pa wagdre, a yaa sōeyã

/femme belle m.c e.l nég. voleuse p.p être (prés.) sorcière/

La belle femme, lorsqu'elle n'est pas voleuse, elle est sorcière

On assiste à une négation totale des qualités de la femme. Par déduction, nous aboutissons à la conclusion selon laquelle la femme est un être à défauts : soit elle est laide, soit elle ne l'est pas et elle est voleuse ou sorcière. Une telle attitude mentale fait écho avec certaines considérations traditionnelles qui consistaient à accuser les vieilles femmes impotentes de sorcières et à les bannir de la société. Serait-ce pour cela qu'elle est jugée étrange ?

3.pag yvvr la bõn-bãnde

/femme nom être (prés.) Être étrange/

La femme est un être étrange

Chez les Moose, l'expression *bõn-bãnde* qui signifie littéralement chose étrange renvoie à un être dont on a du mal à cerner l'identité à savoir ses origines et son statut. Lorsqu'une femme met au monde un enfant infirme (handicapé physique, mental ou moral), ce dernier est qualifié d'être étrange parce qu'il se distingue des autres enfants dont le cycle de croissance est jugé normal. Le caractère étrange de la femme la rend étrangère à la société. Si nous convenons que ce qui est étrange sort du commun ou relève encore de l'extraordinaire et que la femme est un être étrange, nous aboutissons à une forme de négation de la femme dans la société. Le *bõn-bãnde* n'étant que l'exception à la règle, nous sommes en face d'une société qui accorde peu de place à la femme, en témoigne l'idée du nombre que dissimule la terminologie *bõn-bãnde* (chose étrange, extraordinaire). Aussi peut-on appréhender à travers les proverbes que le prototype de la bonne femme reste une quête permanente dans la société *moaaga*. En effet, toutes les femmes seraient insupportables et n'eut-été la clémence de leurs époux, elles seraient répudiées. L'homme s'inscrit dans une logique de résignation, l'obtention de la meilleure femme étant impossible comme nous le dit le proverbe suivant :

15.tal bal ti ka pag la sãoome

/garder (prés.) seulement e.l nég. femme mais valoir mieux (prés.)/

garde-la seulement, ce n'est pas la femme idéale mais c'est mieux que rien.

L'expression *tal bala* traduit que c'est faute de mieux que l'homme doit se contenter de la femme épousée. Le terme *sãoome* qui signifie valoir mieux vaut *são zaalem*, c'est-à-dire valoir mieux que rien comme nous avons l'habitude de l'entendre dans la littérature orale

moaaga. On rapproche la femme à rien, faisant d'elle une valeur immédiatement supérieure à rien. L'image négative associée à la femme se ressent dans les différents domaines du lexique *moaaga*. C'est ainsi que le terme *ra-poaga* (littéralement *homme femme*) désigne un homme ou un garçon malhabile qui est incapable d'atteindre sa cible. Ici encore, la maladresse en tant que vice est attribuée à la femme comme si dans l'ordre normal des choses, la gent masculine se caractériserait par l'adresse. Les termes même désignant le sexe mâle et féminin rendent compte de l'image péjorative dont la femme est victime. Il s'agit de *poglem* (sexe féminin) provenant du verbe *pogle* qui veut dire blesser. Le terme *poglem* désigne ainsi au sens figuré une blessure et la féminité au sens propre.

On pourrait aussi voir dans le terme *poglem* une dérivation de *paga*. A contrario, l'héroïsme est associé au sexe masculin désigné par le vocable *raolem* où on peut voir *rao* (homme) et par extension *raodo*, courage, bravoure ou héroïsme. Dans ces conditions, la femme peut-elle s'affranchir de la tutelle masculine ?

2.1.3 La femme, un être dépendant

En réalité, chez les *Moose*, il n'existe pas de femme dans le foyer qui ne soit dépendante de l'homme. Le mariage chez les *Moose* est virilocal et la femme apparaît comme un être qui vient agrémenter la vie de l'homme en l'aidant à accomplir les tâches domestiques comme la préparation du repas, la recherche du bois, la vaisselle, la mouture des grains, la recherche de l'eau, etc. Il s'agit d'une répartition des tâches où l'homme doit pourvoir aux matières premières et assurer la progéniture tandis que la femme, elle, doit transformer ces matières premières et assurer la reproduction. La femme n'a pas de ce fait un pouvoir de décision, le mari étant considéré comme le chef de famille (*zak-soaba*). Cela lui vaut la sentence suivante :

7.pag zug wogm me a pa so yir ye

/femme tête long p.a p.p nég. posséder (prés.) cour nég./

Que la femme soit grande, elle ne saurait être le chef de famille

A travers ce proverbe, deux axes d'analyse peuvent être appréhendés. Le premier est relatif à la banalisation de la taille de la femme qui, bien qu'elle soit grande ne lui procure pas beaucoup de prérogatives. Au lieu que la taille lui donne un ascendant sur l'homme dans le foyer, la femme se trouve limitée selon les dispositions de la tradition, à être aux commandes du foyer. La taille de la femme qui devait en principe être une qualité se trouve tournée en dérision au profit de l'homme pour qui quelles que soient ses qualités physiques (court, grand, gros, mince, valide, impotent) reste le chef de famille. Cette conception nous renvoie à une expression bien connue des *Moose* : *a zagl yaa wok la a pa tar maasem ye* (untel est grand mais

il est sans silhouette) pour exprimer l'inadéquation entre la taille et les qualités morales. Le deuxième axe est lié au statut de chef de famille (*zak-soaba*). En Moore, le radical *so-* du verbe *sooge* qui signifie posséder a tout son sens. Posséder signifie que l'on est maître de quelque chose. Si le *yiri* représente la cour, le fait de la posséder fait de l'homme le possesseur de la femme en tant que membre de la cour. Cela implique un rapport de dépendance et de soumission qui oblige la femme à suivre la volonté du mari.

La dépendance de la femme est également perceptible à travers le qualificatif de *sāana*, c'est-à-dire l'étrangère, dont on affuble la femme. Etant donné que la fille qui naît est appelée à quitter la famille paternelle pour rejoindre son mari, elle est considérée même étant dans le foyer comme une étrangère. Or les prérogatives de l'étranger sont très limitées. En effet, il ne peut que s'inscrire dans la volonté de son hôte s'il ne veut être privé des bons offices de ce dernier. Ceci est si vrai que les griots *moose* disent ceci : *sāan pa kēed tēngē t'a pa kabs tēng-n-dāmba ye* : l'étranger n'entre pas dans une contrée sans avoir au préalable rendu hommage aux peuples plus anciennement installés. Mais l'homme peut-il cerner toute la personnalité de femme ?

2.1.4 La femme, un être insaisissable

La personnalité de la femme est considérée par les hommes comme étant complexe. La gent masculine lui attribue une image négative du fait que la femme apparaît comme un être insaisissable. Dans l'incapacité de contrôler ses réactions et ses points de vue, l'homme considère la femme comme un être immature et se propose de faire fi de ses turpitudes en la supportant à l'image d'un enfant qui commet des frasques. La personnalité complexe de la femme lui vaut le qualificatif *bōn-bānde* qui, comme nous l'avons expliqué plus haut est un terme péjoratif renvoyant à quelqu'un dont on a du mal à cerner l'identité :

10.pag yvvr la bōn-bānde

/femme nom être(prés.) Être étrange/

La femme est un être étrange :

pag f tvb n da kelg ye,

/fermer(imp.) p.p oreilles e.l nég. écouter(prés.) nég./

Ferme tes oreilles pour ne pas l'écouter

la f mum f noor n tal- a

/e.l p.p fermer(prés.) p.p bouche e.l garder p.p/

et tais-toi pour t'en occuper !

L'homme prend ses distances vis-à-vis de la femme et lui ferme ses oreilles et sa bouche en se disant qu'il ne peut changer l'inchangeable.

-en fermant ses oreilles, l'homme se convainc que tout ce que dit la femme ne l'intéresse pas. Ses propos, de nature calomnieuse et vindicative sont jugés non constructifs et ce, en référence au proverbe n°5 : *la bouche de la femme est son carquois* ;

-en se taisant, l'homme s'estime plus intelligent que la femme en évitant les joutes orales pouvant dégénérer en un conflit ouvert. Il estime en outre que connaissant la nature capricieuse de la femme, point n'est besoin de réagir à ses propos. Ne pouvant la changer, l'homme pense qu'il vaut mieux se taire et s'en occuper.

La femme serait de nature versatile au point qu'il est risqué de prendre ses propos pour argent comptant. Une certaine conception considère la femme comme un être sans franchise au motif qu'il y a un hiatus entre les actes qu'elle pose et le discours qu'elle tient. Lorsque les Moose disent :

11.pag ka pvpeelem ye

/femme nég. franchise nég./

La femme est sans franchise

Ils veulent attirer l'attention des maris sur la nécessité d'être réservé envers les femmes. Vu son manque de sincérité, l'homme devrait se garder de lui dévoiler tous ses secrets, auquel cas elle les dévoilerait le jour où elle s'estimera frustrée par son mari. En Moore, le terme *pv-peelem* se décompose en *pv-*, radical de *puga* signifiant ventre et *peelem* qui désigne la blancheur. Il s'agit d'un ventre blanc dont est privée la femme. Si la femme est sans *pvpeelem*, c'est qu'elle se caractérise par le *pv-lika* (ventre noir) qui est le prototype de la personne hypocrite et méchante, dont on a de la peine à cerner les intentions. L'imprécision de la femme fait que la société *moaaga* la compare à la silhouette humaine : *La femme est comme la silhouette, tu la suis, elle te fuit* (proverbe n°12). En fonction de la position de la journée, la silhouette varie de position et bien qu'elle nous soit proche, nous ne pouvons la stabiliser ou encore moins la saisir. La silhouette peut être comparée à l'horizon que l'on ne saurait atteindre. Telle la silhouette est insaisissable, telle la femme l'est aussi. Mais n'y a-t-il pas dans l'inconstance de la femme un caractère puéril ?

2.1.5 La femme, l'éternel enfant

La gent masculine compare souvent la femme à un enfant tant elle est inconstante, elle a du mal à se décider, elle cède à la moindre provocation, elle ne sait même pas souvent distinguer le mensonge de la vérité. N'est-elle pas celle qui se venge au travers de sa bouche ?

N'est-ce pas elle qui, tel l'enfant qui est imprécis et indécis, est comparée à la silhouette ? N'est-ce pas toujours elle qui est naïve devant les hommes quand ils la courtisent pour le foyer comme le laisse voir ce proverbe ci-après :

6.zĩrĩ n kēesd pag tĩ sũd sōng n zã

/mensonge e.l faire entrer(acc.) femme e.l vérité aide(acc.) e.l entretenir/

C'est le mensonge qui fait entrer la femme dans le foyer et la vérité l'aide à l'entretenir

La recherche du foyer constitue le souci majeur des femmes chez les Moose. Les hommes aussi ne se sentent honorés que quand ils arrivent à fonder un foyer. Le processus du mariage traditionnel oblige le prétendant à user de sollicitudes envers sa future épouse et sa belle-famille. L'homme se fait souvent passer pour ce qu'il n'est pas, le tout étant de rassurer sa bien-aimée qu'il sera à la hauteur de ses besoins une fois dans le foyer. Ainsi l'homme, de crainte de perdre sa bien-aimée en lui révélant ses conditions de vie souvent faites de précarité, lui promet le bonheur en commençant à la gaver de présents. Mais la sollicitude dont l'homme fait montre à l'endroit de la femme peut aller jusqu'au sacrifice et même parfois au laxisme. En effet, l'homme ne saurait refuser d'accéder à la requête de sa future femme. Il usera de tous les moyens pour pourvoir aux besoins de celle-ci, le tout étant de bénéficier de son affection. Dans la même logique, certains écarts de comportements seront tolérés, l'homme se disant qu'il aura le temps de corriger la femme après le mariage. Dès lors que la femme intègre le foyer, l'homme ayant atteint son objectif ne saurait passer sous silence les inconduites de son épouse. Parce qu'ils sont appelés à partager le reste de leur vie ensemble, l'homme se doit d'être franc à l'endroit de sa femme.

Nous avons vu que la femme, en dépit des clichés qui pèsent sur elle, reste un pôle d'attraction pour les hommes. Cela ne traduit-elle pas aussi une dépendance de l'homme vis-à-vis de la femme ?

3. Les fonctions traditionnelles dévolues à la femme ou la femme par-delà les clichés

L'on présente souvent la femme dans la société traditionnelle comme un être jouant les seconds rôles ou encore celle qui n'a aucun droit devant l'homme. Cette conception, fondée sur des présupposés, relève d'une méconnaissance des valeurs traditionnelles *moose* qui reconnaissaient la femme comme un maillon dynamique du fonctionnement de nos sociétés. La représentativité de la femme est perceptible à plusieurs niveaux. La tradition lui assigne des fonctions aussi bien dans le domaine social, économique que politique. C'est à cela que nous nous attèlerons dans les points suivants.

3.1 La femme, un être pour la vie

La femme dans la société *moaaga* est envisagée dans sa fonction de procréation. L'essence même du mariage repose sur la pérennisation de l'espèce humaine si bien que le fait pour la femme de ne pas pouvoir concevoir est un malheur. Un proverbe *moaaga* dit ceci : **sōng ti yēn yi yaa sōng ti yēn vi** (*aider l'enfant à avoir ses dents, c'est en retour pour qu'il s'occupe de ses parents à leur vieillesse*). Ce proverbe permet de comprendre la place de l'enfant dans le foyer et montre les limites des relations d'amitié qui ne peuvent se substituer à l'assistance que porte un fils ou une fille envers ses parents lors de ses moments de peine (situation de maladie par exemple). Au vagissement du nouveau-né correspond le cri de joie de la mère qui vient de voir son rêve accompli, celui de pouvoir, à l'instar de ses paires, brandir son rejeton comme preuve de son statut de femme. L'importance qu'accorde la femme à la vie est illustrée par A. Kourouma (1968, p.52) ainsi qu'il suit : « Ce qui sied le plus à un ménage, le plus à une femme : l'enfant, la maternité qui sont plus que les plus riches parures, plus que la plus éclatante beauté ! A la femme sans maternité manque plus que la moitié de la femme. »

Mais la joie de la future mère se manifeste déjà dès la grossesse. Elle trouve du plaisir à présenter de façon ostentatoire son ventre comme un symbole de victoire sur les difficultés de la procréation. Malgré la douleur de l'accouchement, la mère trouve ces moments euphoriques une fois que l'enfant vient au monde. Alors, elle le choie et veille à ce que rien de mal ne lui arrive. Les moments dysphoriques de l'accouchement et la joie de procréer font de la femme un être d'amour au point que mesurant la valeur de la vie humaine, elle ne doit infliger à l'enfant de sa coépouse un traitement inhumain. C'est ce que soutient le proverbe n° 1:

1.pag pa nong a pvg-to biiga a kō n buk a tulli
/femme nég. aimer(prés.) poss. coépouse enfant p.p nég. e.l mettre au dos (prés.) p.p à l'envers/
Même si la femme déteste l'enfant de sa coépouse, elle n'ira pas jusqu'à le mettre au dos à l'envers

Porter l'enfant au dos à l'envers est contraire aux principes de la vie humaine. Ce comportement participe de l'expression de la mort que la bonne mère ne saurait incarner. La vie est sacrée chez les *Moose* et particulièrement chez les femmes. C'est pourquoi il est interdit à la femme, qui donne la vie, d'en ôter à tout être vivant. La violation d'une telle disposition exposerait la femme à l'infertilité ou à la mort prématurée de sa progéniture. Ainsi, la femme ne peut égorger la volaille, elle ne peut en outre tuer le serpent quel que soit son âge. En pareilles circonstances, elle fait appel aux hommes, même au plus jeune garçon du groupe apte à lui porter secours.

Aussi la procréation est un moyen de pérennisation de l'espèce humaine permettant au couple de survivre même après la mort. Chez les *Moose*, il n'est pas rare que l'on présente l'enfant en disant que c'est le fils ou la fille d'untel. Aussi après la mort d'un des conjoints, l'on s'interroge souvent sur ce qu'il a laissé, pour faire allusion aux enfants du défunt. Lorsque le défunt a laissé des enfants, on dit qu'il n'est pas mort.

Dans un autre registre, nous pouvons appréhender la valeur de la mère dans la fonction de reproduction. Il s'agit du pouvoir traditionnel. Les louanges que scandent les *Yvumba*, musiciens de la cour royale, au chef accordent une place importante à sa mère. C'est ainsi que nous avons l'habitude d'entendre les griots encenser le *Moog-naaba* en disant : *d ma a Kudpok biiga* : le fils de notre mère *Kudpoko*. Pourquoi une telle considération à la mère ? Les *Moose* disent que l'on peut douter de son père mais jamais de sa mère. Le rôle de la mère dans l'éducation de l'enfant est inestimable. Elle doit veiller à sa toilette, l'allaiter, être à ses côtés pour le soigner quand il est malade jusqu'à ce qu'il marche, commence à parler pour exprimer ses désirs et même jusqu'à ce qu'il puisse se défendre sans avoir besoin de l'assistance de la mère, cette dernière est toujours à son chevet. Pour tous ces sacrifices, les *Moose* pensent que la malédiction que profère une mère à son enfant est irréversible.

Le rôle de la femme dans la société *moaaga* est capital au regard de la vie qu'elle incarne. L'opinion générale pense que la maman s'occupe bien plus de l'enfant que l'homme. Plusieurs qualités sont attribuées à la femme comme : le sens de l'écoute, le sens de la compassion, de l'amour filial d'où le proverbe ci-après :

17. biig tar ma a tar zom

/enfant avoir(inacc.) mère p.pers. avoir(inacc.) farine/

L'enfant qui a sa mère en vie ne saurait manquer de nourriture

La femme est très sensible aux préoccupations de son enfant si bien qu'elle a tendance à lui donner tout ce qu'il demande. Elle se prive souvent de nourriture au profit de son nourrisson et se couche aussi tardivement du fait des pleurs de ce dernier. Ses nuits sont parfois ponctuées d'insomnies lorsque le bébé est malade. La femme s'illustre à plusieurs échelons de la vie communautaire et occupe parfois les mêmes fonctions que les hommes comme c'est le cas dans les institutions traditionnelles.

3.2 La femme comme une figure politique

La femme participe à l'animation de la vie politique *moaaga*. De l'échelon de la famille nucléaire à l'échelle de la grande famille, la femme est consultée pour les prises de décision. Devant la femme qualifiée d'être dépendante, immature et physiquement faible, le plus petit

moaaga est orgueilleux. Il ne peut officiellement accepter que la femme lui donne des conseils. Cependant, la femme reste la consultante et la confidente de l'homme quand il s'agit pour lui de trancher sur des sujets majeurs de la vie sociale. C'est ainsi que lorsque le chef du village convoque une réunion des chefs de famille pour une prise de décision sur la vie de sa communauté et qu'au sortir des échanges, une solution n'a pu être trouvée, la séance est suspendue pour être reprise le lendemain avec le secret espoir que chaque chef de famille mettra la nuit à profit pour recueillir des conseils de sa femme à même d'éclairer leurs lanternes d'où le proverbe :

8.toεeng sē n togsd wīndga ya a gēd n saglg yvnga

/barbe p.n e.l dire (acc.) jour être(prés.) p.p tresse e.l conseiller(acc.) nuit/

Ce que dit la barbe le jour, c'est ce que la tresse lui aura conseillé la nuit

Il en est de même à l'échelon de la famille nucléaire où les avis de la femme sont pris en compte par le chef. F. Bretout (1976, p.75) nous présente le *Moog-naaba* Wobgo qui échange avec ses épouses à la tombée de la nuit : « Il réunissait ses épouses et discutait avec elles des événements familiaux que le protocole lui interdisait d'aborder pendant la journée. » C'est du reste le constat de M. Zoungrana (2015, p.88) :

(...) Lorsque les membres d'un clan n'arrivent pas à trouver un consensus à propos d'un sujet délicat, la discussion est suspendue pour un autre rendez-vous. Les échanges se déroulant dans le *samande* notamment après le repas de la nuit, le chef du clan suppose que la nuit porte conseil et invite chacun à poursuivre la réflexion. Dans le fond, il renvoie chaque chef de concession à ses épouses principalement au *pvg-kēema* pour conseils.

Par l'entremise du proverbe n°8 ci-dessus cité, on se rend compte que la femme participe indirectement à la vie politique de sa société à travers ses conseils. Mais la présence de la femme sur l'échiquier politique est plus manifeste lorsqu'elle siège parmi les dignitaires de la cour royale comme une institution à part entière. En effet, il existe dans l'organigramme du pouvoir traditionnel un ministère occupé par le *Weem-naaba*. Cette institution qui, selon A. Ouédraogo et M. Zoungrana (2017), daterait de naaba Yāndfo (vers 1441) était incarnée dans le Wubr-tēnga par une femme. Dans le Boussouma, considérée comme une reproduction du modèle du Wubr-tēnga, la même fonction est occupée par une femme. Le *Weem-naaba* détient le droit de grâce et pouvait faire revenir le chef sur les verdicts de cour qui pouvaient aller quelque fois à la peine capitale.

Mais au-delà de cette fonction de *Weem-naaba*, on retrouve la femme assumant les plus hautes fonctions de la société à des circonstances particulières. L'histoire des fondations de royaumes nous renseigne sur la contribution de la femme à la naissance du royaume du Yatenga. En effet, selon A. Ouédraogo et M. Zoungrana (2017, p.11) :

(...) la création du royaume du Yatenga, né de la révolte du prince héritier Yadega qui a vu qu'on lui a préféré son frère, en la personne de Kumd-m-ye (1337-1358), ne fut possible que grâce à Pabré, la sœur aînée de Yadega. En effet, selon les traditions orales, outrée par l'injustice que les dignitaires de la cour ont fait subir à son frère, celle-ci s'empare des «amulettes sacrées» ou fétiches royaux (*naam-tubo*) qu'elle lui remet. Fort de la prise sacrée, il s'enfuit et fonde, au nord du Moogo, le royaume qui portera désormais son nom (Yatenga ou la terre de Yadega). C'est ainsi que Pabré devint la première *Weemba* du Yatenga et sa descendance porte le titre nobiliaire de *Weem-naaba*

A la mort de *naaba Nasbiure* (1286-1307), la *Weemba* Pabre assura l'interrègne conformément aux dispositions de la coutume de l'époque qui voulait qu'au décès d'un roi, la régence soit assurée par sa fille aînée :

Le terme *na-poko*⁵ désigne littéralement *femme-chef* même si dans la société *moaaga*, le statut de chef supérieur est dévolu aux hommes. Selon les croyances des *Moose* du Yatenga, un homme ne saurait assurer la régence de peur qu'il ne refuse de quitter le trône. Quant à la femme, étant donné qu'elle ne peut exercer la chefferie supérieure pendant longtemps, on la préfère à l'homme pendant l'interrègne.

Nous ne voulons pas mettre en exergue ici le caractère éphémère du pouvoir de la femme mais sa fonction de chef qui, bien qu'étant régie par une durée déterminée offre la possibilité à la femme d'exercer les mêmes fonctions que les hommes. De ce point de vue, la femme ne saurait être considérée comme une propriété masculine. Elle est toute aussi une force agissante et un acteur de développement dans la société *moaaga* à l'image de l'homme.

Conclusion

Les textes oraux sont l'expression de la vision du monde des peuples à tradition orale. Bien plus qu'une construction poétique, les proverbes et les chants reflètent la perception des *Moose* sur le statut de la femme. Ainsi, tout en assumant leur fonction didactique, les proverbes et les chants nous permettent de comprendre que les *Moose* conçoivent la femme comme un

⁵ Le terme désigne la femme régente dans le Yatenga

être éternel enfant, un être dépendant entièrement soumis à l'homme, ou encore un être aux défauts multiples.

Cependant, les Moose savent malgré tout, la valeur que revêt la personnalité de la femme, en sa qualité d'agent de production et de reproduction, de figure politique ou encore de conseillère attitrée. Souvent à l'origine de la fondation des royaumes *moose*, les femmes, à l'instar de *Yennenga* et de *Pabre*, prouvent qu'elles sont des acteurs de premier plan dans l'animation de la vie sociopolitique *moaaga* et ce, dans tous les domaines. Au regard de leurs fonctions nobles et de l'évolution de la société *moaaga*, les femmes ne devraient plus être perçues sous l'angle de la négativité mais comme des actrices incontournables de développement. De ce point de vue, il convient que les textes oraux, d'essence dynamique, s'adaptent à la vision actuelle des Moose sur la gent féminine aux fins de remplir leur vocation première qui est d'ordre pédagogique.

Bibliographie

BONI Nazi, 1962, *Crépuscule des temps anciens*. Paris : éd. Présence africaine.

BRETOUT Françoise, 1976, *MOGHO NABA WOBGHO. La résistance du royaume mossi de Ouagadougou*, Paris, Presses de l'imprimerie Danel-S.C.I. A.

CALAME-GRIAULE Geneviève, 1970, « Pour une étude ethnolinguistique des littératures orales africaines. », *Langages*, numéro 18, pp.22-47.

CAUVIN Jean, 1981, *Comprendre les proverbes*, Paris : Issy-Les-Moulineaux : Saint Paul.

Club de Citoyens. La ligue A.I.L. de Ste Anne-Marseille 8^e, 2018, *La femme dans nos sociétés*, Rapport d'études en ligne, consulté le 15 octobre 2021 sur <https://laligue13.fr>.

DAMIBA François-Xavier, 2016, *Risque et prudence des Moosé du Burkina Faso*, Paris, éd. l'harmattan.

DIABATE Massa Makan, 2002, *Le boucher de Kouta*, Paris, éd. Hatier international, collection Monde noir.

KABORE Oger, 1993, *Les oiseaux s'élèvent. Chansons enfantines au Burkina Faso*, Paris, éd. l'harmattan.

KOUROUMA Ahmadou, 1968, *Les soleils des indépendances*, Paris, éditions du seuil.

OPLTOVÁ Karolína, 2015, *La femme et sa position dans la société africaine traditionnelle dans l'œuvre d'Henri Lopes*, mémoire de maîtrise en ligne, consulté le 10 juin 2021 sur <https://is.muni.cz>.

OUEDRAOGO Albert, ZOUNGRANA Moumouni, 2017, « La figure de Wεemba ou le sens

de la grâce royale chez les Moose. », *CAHIERS DU CERLESHS*, NUMERO SPECIAL, pp. 1-38.

ZOUNGRANA Moumouni, 2015, « L'image traditionnelle de la femme à travers le proverbe *moaaga* », *Nyansa*, n°18-2015, pp.78-94.

Liste des abréviations

Acc : accompli

c.ub : conjonction de subordination

e.l : élément de liaison

fut. : futur

m.c : marque de la condition

nég. : négation

poss : possessif

p.p : pronom personnel

prés. : présent

Annexe : le corpus⁶

1.pag pa nong a pvg-to biiga a kō n buk a tulli

/femme nég. aimer(prés.) poss. coépouse enfant p.p nég. e.l mettre au dos (prés.) p.p à l'envers/
Même si la femme déteste l'enfant de sa coépouse, elle n'ira pas jusqu'à le mettre au dos à l'envers

2.pvg-yāan kũnkũug são ro-vuvgo

/vieille femme vouité valoir mieux(prés.) maison vide
une vieille femme impotente vaut mieux qu'une case vide

3.pag yvvr la bõn-bãnde

/femme nom être (prés.) Être étrange/
la femme est un être étrange

4.pag la yiri

/femme être(prés.) cour/

⁶ Le corpus est composé de proverbes transcrits orthographiquement en Moore. Une traduction juxtalinéaire est proposée en dessous de chaque mot transcrit et enfin une traduction littéraire qui éclaire davantage sur la signification des énoncés.

la femme, c'est le foyer

5.pag noor la a loko

/femme bouche être(prés.) poss. carquois/

la bouche de la femme est son carquois

6.zĩrĩ n kēesd pag tu sɪd sōng n zã

/mensonge e.l faire entrer(acc.) femme e.l vérité aide(acc.) e.l entretenir/

c'est le mensonge qui fait entrer la femme dans le foyer et la vérité l'aide à l'entretenir

7.pag zug wogm me a pa so yir ye

/femme tête long p.a p.p nég. posséder (prés.) cour nég./

Que la femme soit grande, elle ne saurait être le chef de famille

8.toɛng sē n togsd wĩndga ya a gɛd n saglg yvnga

/barbe p.n e.l dire (acc.) jour être(prés.) p.p tresse e.l conseiller(acc.) nuit/

Ce que dit la barbe le jour, c'est ce que la tresse lui aura conseillé la nuit

9.pug-neer ka zaad bãoogē ye,

/femme belle nég. attacher(inacc.) bas-fond nég./

on n'attache pas une belle femme dans un bas-fond

fo sã n za- a, roa-neer n zaagd- a

/p.p m.c e.l attacher p.p homme beau e.l détacher (inacc.) p.p/

Si tu l'y attache, c'est un bel homme qui la détachera

10. pag yvvr la bõn-bãnde

/femme nom être(prés.) Être étrange/

la femme est un être énigmatique :

pag f tvb n da kelg ye,

/fermer(imp.) p.p oreilles e.l nég. écouter(prés.) nég./

ferme tes oreilles pour ne pas l'écouter

la f mum f noor n tal- a

/e.l p.p fermer(prés.) p.p bouche e.l garder p.p/
et tais-toi pour t'en occuper !

11. **pag ka pu-peelem ye**
/femme nég. franchise nég./
La femme est sans franchise

12. **pag wēnda sulunsuku**
/femme ressembler(prés.) silhouette
La femme est comme la silhouette;

fo zoet- a, t' a pvgd foo
p.p suivre(inacc.) p.p e.l p.p fuir(inacc.) p.p/
tu la fuais, elle te suit

fo pvgd- a, t' a zoet foo
/p.p fuir p.p e.l p.p suivre(inacc.) p.p/
tu la suis, elle te fuit

13. **pvg-neer sã n pa wagdre, a yaa sōeyã**
/femme belle m.c e.l nég. voleuse p.p être(prés.) sorcière/
la belle femme, lorsqu'elle n'est pas voleuse, elle est sorcière

14. **rao yam koabga, pag yam n yuda**
/homme ruse cent femme ruse e.l dépasser(prés.)/
l'homme a beau être cent fois rusé, la femme est encore plus rusée

- 15..**tal bal tu ka pag la sãoome**
/garder (prés.) seulement e.l nég. femme mais valoir mieux (prés.)/
garde-la seulement, ce n'est pas la femme idéale mais c'est mieux que rien.

16. **na-pok pa na- par ye**
/régente nég. chef action de rester nég./
la femme régente ne saurait rester au trône

17. **biig** **tar** **ma** **a** **tar** **zom**
 /enfant avoir (inacc.) mère p.p avoir (inacc.) farine/
 un enfant qui a une mère a de la farine

Barthélemy KABORE est Assistant au département de Lettres modernes de l'Université Joseph KI-ZERBO de Ouagadougou (Burkina Faso). Spécialise en littérature orale et Membre du laboratoire Langues, Discours et Pratiques artistiques (LADIPA) dudit département, il milite dans des associations de défense et de réhabilitations des traditions orales dont RACINES. Ses recherches et publications portent sur les problématiques liées à la valorisation de la littérature orale, à l'émancipation de la femme et à l'abandon des pratiques dites rétrogrades des traditions. Tous les résultats de ses travaux sont tirés des données de terrain.

*KABORE Barthélemy
Université Joseph KI-ZERBO
Ouagadougou (Burkina Faso).
Kabore.barthelemy@yahoo.fr*

Les femmes entre travail salarié, tâches domestiques et éducation des enfants.

Etude de cas en Côte d'Ivoire

Martine GBOUGNON

Département de Sociologie et d'Anthropologie, Université Jean Lorougnon GUEDE de Daloa

martinegbougnon@yahoo.fr

RASS. Pensées Genre. Penser Autrement. VOL 1, No 1 & 2 (2021)

Résumé

Ce texte s'intéresse aux stratégies mobilisées par les mères salariées pour concilier contraintes professionnelles, travail domestique et éducation des enfants. Inscrite dans une approche qualitative, les données sont issues des entretiens semi-directifs individuels menés auprès d'un échantillon de trente femmes salariées, mariées et ayant des enfants identifiées à Abidjan et à Daloa. Les résultats identifient la gestion à distance de l'espace domestique et familial, la formalisation de la mise à distance de l'espace professionnel au profit de l'espace domestique et l'offre de volontariat et d'accompagnement des collègues comme trois formes de stratégies pratiquées par ces femmes.

Mots clés : Femme, genre, travail, rôle social, Côte d'Ivoire

Abstract

This text focuses on the strategies used by salaried mothers to reconcile professional constraints, domestic work and child-raising. Included in a qualitative approach, the data come from individual semi-structured interviews conducted with a sample of thirty employed women, married and with children identified in Abidjan and Daloa. The results identify the remote management of the domestic and family space, the formalization of the distance of the professional space in favor of the domestic space and the offer of volunteering and support to colleagues as three forms of strategies practiced by these women.

Keywords: Woman, gender, work, social role, Ivory Coast

Introduction

Dans les imaginaires sociaux en Afrique sub-saharienne, on associe généralement les femmes au travail domestique et au travail éducatif sur les enfants. En termes, de distribution de rôles, les hommes, contrairement aux femmes, ont moins d'obligations de s'investir dans les travaux domestiques et dans le travail éducatif de base des enfants. Les hommes sont socialement définis comme les pourvoyeurs de ressources financières des ménages et des familles (N. Kpadonou et al., 2007). H. Périvier (2004) souligne également que les tâches domestiques sont principalement assumées par les femmes, et qu'aucune avancée majeure ne pourra être faite en matière d'égalité des sexes si les pouvoirs publics n'offrent pas des modes de garde de qualité des enfants. C. Henchoz (2013) montre que le partage des tâches ménagères au sein du couple est, aujourd'hui, un des noyaux durs des inégalités de genre. Pour A. Hajer (2014), les travaux que l'on associe à la féminité aujourd'hui sont des rôles historiques qui prennent d'autres formes dans la vie actuelle. Une étude sur l'utilisation du temps réalisée en Guinée montre que la durée journalière du travail de la femme excède de 27% celle des hommes (RGPH-Guinée, 2003). M. Ferrand (2004) associe le volume de travail des femmes dans la sphère familiale aux faibles ressources qu'elles y apportent. Quant à A. Adjomagbo (2006), elle note que le faible revenu du mari dans le ménage participe aux conflits de rôles liés à l'exercice à la fois d'une activité économique et d'une activité familiale. C. Henchoz (2013) montre que la participation de l'homme aux travaux domestiques dépend du type de tâches et du contexte dans lequel elles sont réparties et les individus impliqués.

Il ressort de ces travaux antérieurs que la femme, en Afrique sub-saharienne a une plus forte participation dans le domaine des activités domestiques (les tâches ménagères et l'éducation de base des enfants). Cette division sociale du travail domestique, induit des rôles sociaux et culturels qui sont des rôles historiques auxquels se superpose aujourd'hui le travail salarié. A. Adjomagbo, (2005), M. Lallement. En Côte d'Ivoire, 43% de la population féminine en âge de travailler à un emploi salarié en 2019 contre 24 % en 2003 (OIT, 2019)

Dans un tel contexte, les femmes sont impliquées à la fois dans l'activité salariale généralement située hors du domicile, dans l'activité domestique avec un faisceau d'obligations et d'attentes sociales en rapport avec les tâches domestiques et éducatives sur les enfants. Il est significatif de mentionner que le travail ménager et l'activité éducative qui se déroulent dans l'espace domestique et familial continuent d'être un pilier essentiel de la définition sociale des

qualités féminines. Pour N. Kpadonou (2005), le niveau d'instruction des femmes n'affecte pas leurs temps consacrés aux tâches domestiques.

En d'autres termes, le modèle de femme « légitime » selon les imaginaires sociaux intègre, certes de plus en plus le profil de la femme dotée de revenus financiers ou matériels, mais continue d'accorder une importance sociale notable aux compétences féminines en matière de gestion, d'administration et d'entretien de l'espace domestique.

Comment la femme ivoirienne s'adapte à ce modèle de femme « légitime » ? Quelles sont les stratégies qu'elle mobilise ?

1. Méthodologie

Elle expose brièvement la démarche qui a été mobilisée pour la réalisation de l'étude. Une étude documentaire a été réalisée ainsi que l'enquête de terrain sur les stratégies que les femmes mobilisent pour concilier les trois activités à savoir le travail salarié, le travail domestique et l'éducation de leurs enfants.

1.1. Site et population d'étude

Les données de terrain ont été collectées à Abidjan, la capitale économique de Côte d'Ivoire et à Daloa, l'une des villes secondaires. Ces deux villes ont été choisies à cause de la forte présence des activités économiques.

Au total, trente femmes ont été enquêtées. Parmi celles-ci, quinze exercent dans le secteur privé et quinze dans le secteur public. Au plan socioprofessionnelle, dix enseignantes (dont cinq dans le public et cinq dans le privé) ; dix femmes travaillant dans des entreprises privées et dix autres dans le secteur public hors enseignement ont constitué l'échantillon de cette étude. Les statuts de femme mariée, mère et salariée ont été les critères de sélection.

Tableau 1 : La répartition des enquêtés par domaine d'activité

FEMMES	Salariées de la fonction publique	Salariées du secteur privé	TOTAL
Enseignantes	5	5	10
Autres fonction (secrétaires, transitaires, agents de bureau, caissières)	10	10	20
TOTAL	15	15	30

1.2.Outils de collecte et d'analyse des données

Les femmes ont été soumises à un guide d'entretien portant sur les pratiques et stratégies développées par les femmes (salariées, mères et mariées) pour concilier ces trois rôles. L'entretien a tourné autour des questions liées à l'activité économique contraignante (employée), du travail domestique et de la fonction éducative sur leurs enfants. Elles concernent les stratégies développées par ces femmes pour concilier ces trois rôles cités ci-dessus.

Dans la perspective qualitative, les données collectées ont été entièrement retranscrites et analysées manuellement. L'analyse qui en découle se focalise sur les expériences et surtout sur les stratégies développées par ces femmes pour concilier leurs différents rôles. Aussi l'analyse privilégie-t-elle les stratégies mobilisées par les mères salariées pour articuler les contraintes professionnelles liées à ce statut avec le travail domestique et l'éducation des enfants. De façon précise, le texte met en évidence l'influence des réseaux sociaux, des systèmes de représentations sociales, des normes sociales qui se reproduisent dans les milieux professionnels et familiaux. Pour répondre à cette préoccupation le texte est subdivisé en trois parties. Sur cette base, le découpage se fonde sur le fait que les secteurs privé et public de l'emploi moderne présentent des différences notables liées à la nature des contraintes au travail ainsi qu'au degré de formalisation des procédures de mise au travail. La première partie traite du cas des femmes salariées du secteur privé compte tenu des contraintes professionnelles prononcées liées aux entreprises privées. La deuxième partie est réservée à la situation des femmes exerçant dans le secteur éducatif et la troisième partie concerne les femmes exerçant dans le secteur public en général en tant que contexte offrant le plus d'autonomie.

2. Résultats

2.1. Les femmes salariées du secteur privé et les contraintes professionnelles : les stratégies de gestion à distance de l'espace domestique et familial

Au privé, les demandes d'autorisation d'absence et le contrôle des entrées et sorties des agents font l'objet d'un archivage systématique et peuvent constituer une menace sur l'intégralité du salaire. De ce fait, la marge de manœuvre des agents du secteur privé est relativement plus réduite que celle des agents de la fonction publique.

Dans le secteur privé, les employés, sont soumis dans la pratique à des procédures formelles dont le non-respect les expose à des sanctions et au licenciement. Par exemple un employé du privé peut se voir licencier pour des retards répétés, des absences non justifiées, des raisons de santé. Ces dispositions disciplinaires dans le secteur privé lui donnent une image d'un secteur régi par l'instabilité de l'emploi. Faisant ainsi de cette instabilité de l'emploi l'une des principales représentations du travail dans le secteur privé véhiculée par l'imaginaire populaire.

Le code du travail du 20 juillet 2015, stipule que la durée quotidienne du travail dans le secteur privé est de huit heures. Cependant des dérogations sont prévues en fonction des besoins de la clientèle ou du secteur d'activité de l'entreprise. Ainsi, les agents peuvent travailler au-delà des heures prévues par la législation du travail et, dans ce cas, les heures supplémentaires sont comptabilisées et constituent un complément de salaire au profit du travailleur. Dans la même logique, les heures ou les jours d'absence non justifiées au regard de la réglementation du travail entraînent une réduction du salaire.

Le troisième trait caractéristique qui peut être également cité ici, concerne le caractère formel et permanent des procédures de demande d'autorisation d'absence même de courte durée. Le contrôle de l'effectivité des heures ou de la durée journalière de travail réduit ainsi la marge de manœuvre des agents en particulier les femmes qui ont plusieurs activités à contrôler au cours de la journée. De façon précise, l'agenda quotidien des femmes salariées inclus à la fois l'activité professionnelle contractuelle chez un employeur, le travail domestique (balayer, nettoyer, cuisiner) et éducatif sur les enfants en présentiel en début de journée et en fin de journée. Ce travail éducatif consiste à contrôler le travail scolaire des enfants, à suivre la progression scolaire des enfants, et à s'occuper à leur toilettage. Cette activité féminine centrée sur l'enfant et qui concerne l'espace domestique et familial est réalisée dans la même journée selon deux modalités.

La première modalité consiste à s'occuper des travaux ménagers tôt le matin avant de quitter le domicile et en fin d'après-midi au sortir du temps réglementaire de travail. Elle prend en compte la confection du petit déjeuner du mari et des enfants, la préparation du goûter et les sacs d'école des enfants, la participation au toilettage des enfants le matin et le soir, et l'aide à la révision des leçons si nécessaire. Ce bloc d'activité peut également inclure l'accompagnement des enfants jusqu'à l'école. Par ailleurs, plus de la moitié des femmes enquêtées affirment qu'elles ont recours à une aide-ménagère à qui sont confiées les tâches ci-dessus mentionnées. Le recours à une aide-ménagère est lié à la faible participation des hommes aux travaux domestiques. Il est également lié aux exigences professionnelles et à la faible implication des maris dans les tâches éducatives centrées sur les enfants.

La deuxième modalité consiste pour la femme, pendant sa journée de travail dans l'entreprise, à user des moyens de communication moderne (Téléphone, WhatsApp, Sms, camera), pour faire le management, pour superviser, pour coordonner à distance le travail domestique et éducatif sur les enfants confiés ou délégués selon le cas, à un personnel domestique ou à d'autres membres de la famille. Selon ces enquêtées, les nouvelles technologies de communication sont entre autres une solution adaptée virtuelle pour suivre les activités qui se déroulent dans leur ménage pendant qu'elles sont au travail. Ces charges trilogiques donnent selon elles l'impression qu'elles négligent parfois le travail professionnel au profit du travail domestiques et éducatif.

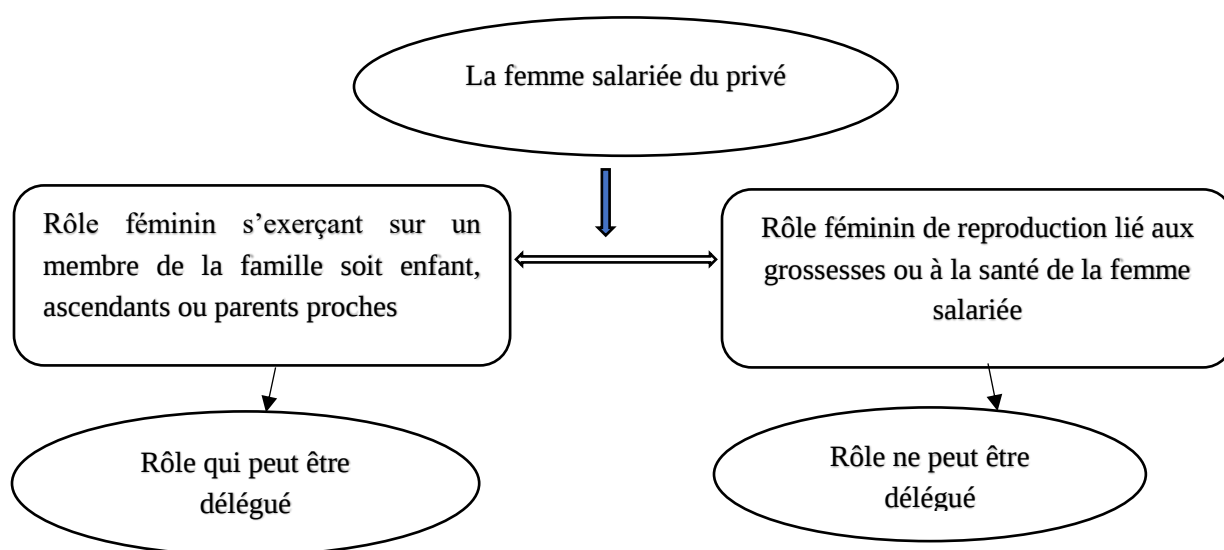
Les femmes, en égrainant leurs activités journalières estiment qu'une journée de travail chez elles correspond à trois jours de travail chez l'homme. Ceci est illustré par ce verbatim :

« Je suis une mère de quatre enfants rien que des garçons, dont deux au collège et deux au primaire ; mon mari est un administrateur civil et moi je suis secrétaire. Je commence le travail à 7h 30 minutes. Le matin, je me lève à 4h 45 minutes, mon premier réflexe c'est de réveiller les plus grands des enfants leur demandant de se lever pour réviser rapidement leurs exercices ou leçons. Je veille effectivement à ce qu'ils soient éveillés. Ensuite je mets de l'eau au feu pour le bain des enfants. Avec la servante, je fais leur le petit déjeuner y compris celui de leur papa. Pendant que la servante veille sur ce petit déjeuner (composé parfois de viande hachée, des omelettes et crudités pour les sandwiches, de café, etc.) je pars faire le bain du plus petit des enfants, pendant que je lui demande de s'essuyer, je me lave aussi rapidement pour m'apprêter. Ensuite je reviens faire des paquets pour chacun. Mon mari vient prendre son petit déjeuner pendant que je m'habille. Nous quittons tous la maison à 6h 15 minutes pour éviter les

embouteillages. Le soir, de retour du travail, je dois achever le repas du soir. Par exemple je pile du foutou pour mon mari pendant ce temps, il s'adonne à la télévision, à la lecture des journaux. Il ne veut pas qu'une tierce personne s'occupe de son repas surtout le foutou. Le weekend c'est le lieu de faire le point des stocks de provisions ; si c'est nécessaire je renouvèle le stock pour ne pas être à court de provisions vu que je n'ai pas suffisamment de temps en semaine pour faire un petit marché »

Il convient de souligner que la faible participation des hommes aux travaux domestiques, est légitimée par des normes, valeurs et systèmes des représentations sociales largement partagés. De façon précise, de telles activités pour un homme peuvent faire l'objet de moqueries, de disqualifications et peuvent prendre la forme de réprobations.

Schéma 1 : Illustration du contrôle des entrées et sorties des femmes salariées du secteur privé



2.2. La formalisation de la mise à distance de l'espace professionnel au profit de l'espace domestique

Compte tenu du degré poussé de formalisation, du caractère formel et permanent des procédures de demande d'autorisation d'absence même de courte durée réduisant ainsi la marge de manœuvre des femmes salariées du secteur privé, ces dernières développent des stratégies de domestication et de contournement des contraintes bureaucratiques. Ces femmes, de façon précise, utilisent d'une part ce que la société construit comme faiblesse féminine légitimes et rôle féminin et d'autre part leur droit de recourir aux autorisations d'absence justifiées. Ce verbatim illustre

l'analyse ci-dessus : « Les périodes propices pour les absences sont les cas de maladies d'un enfant ou de grossesses auxquels tout le monde est compatissant ».

Ainsi la maladie d'un enfant, la consultation médical d'un enfant ou d'un époux, d'une mère ou d'un père selon le cas de figure, les consultations la concernant elle-même, l'accompagnement d'un enfant à l'école les premiers jours de la rentrée, appartiennent-ils à une batterie d'arguments dont la mobilisation ou même l'évocation permet à la femme salariée du secteur privé d'obtenir légitimement une autorisation formelle d'absence. Ce qui permet à ces dernières d'accroître leur temps de présence dans l'espace domestique et familial. Selon deux enquêtées travaillant dans les secteurs de l'import-export et tertiaire, les périodes de grossesse sont les périodes les plus propices pour obtenir de nombreux repos. De façon générale, l'état de santé de la femme pendant la période de grossesse est reconnu comme une période à laquelle sa santé est perçu comme fragile. Ces femmes décrivent la période de l'état de grossesse comme une période à laquelle leurs supérieurs hiérarchiques sont plus flexibles et compréhensifs. Selon elles, il leur est également plus facile pour elles d'obtenir des certificats médicaux leur permettant de se reposer et passer moins de temps dans le milieu de travail ou dans l'entreprise.

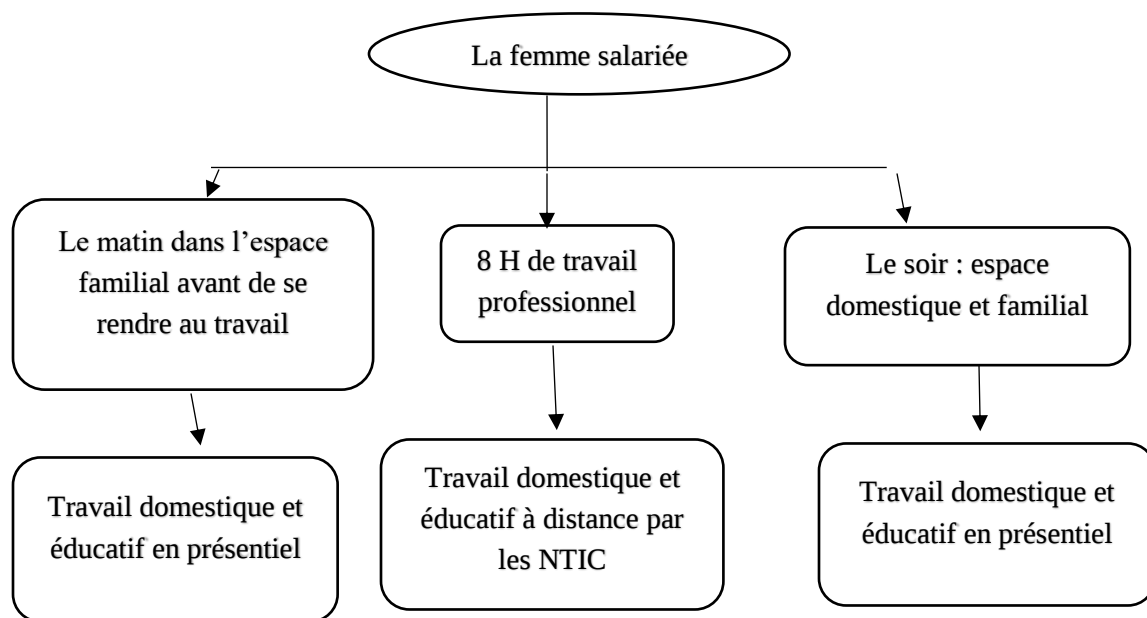
Cependant, il arrive que la compréhension et la flexibilité de l'employeur soient faibles lorsqu'il s'agit d'un argument qui concerne l'état santé d'un parent ou d'un enfant. C'est-à-dire lorsqu'il s'agit d'une situation qui peut être déléguée à une autre personne (personnel domestique ou membre de la famille). Les arguments qui permettent d'obtenir les permissions oscillent entre ceux qui portent sur l'implication de la femme salariée dans la vie sociale d'un autrui proche (enfant, ascendant, proche parent) et ceux concernant la femme salariée elle-même dans ses rôles liés à la grossesse, à la maternité et à son état de santé elle-même.

Les femmes enquêtées soutiennent que lorsqu'il s'agit de l'hospitalisation d'un parent proche (mère, père, sœur, frère ou enfant) qui nécessite un long séjour d'accompagnement et d'assistance dans l'espace hospitalier ; elles ont recours à un substitut. Ce dernier (aide-soignant ou une tierce personne moyennant une rémunération ou non) remplace la femme salariée dans l'assistance et l'accompagnement du malade.

Par ailleurs, les femmes soutiennent que sur présentation des documents médicaux, l'entreprise leur octroie généralement sans difficulté quelques heures voire une demi-journée d'absence autorisée en vue de leur permettre de remplir ses rôles sociaux extra professionnels. Pour elles autant le travail salarial est contraignant, c'est de cette même manière que le travail

domestique et éducatif le sont aussi. Les fins de semaines (samedi et dimanche) qui devraient leur permettre de se reposer servent plutôt à corriger, rattraper les lacunes des cinq jours de travail et préparer également les prochains jours.

Schéma 2 : Partage informel de l'espace professionnel avec l'espace familial et domestique



2.3. L'offre de volontariat et d'accompagnement des collègues en difficulté ou endeuillés.

Il s'agit ici pour les femmes salariées de se proposer autant que possible, entant que volontaire pour faire partie des délégations constituées par l'entreprise pour apporter le soutien de l'entrepreneur à un travailleur endeuillé, sinistré ou gravement malade. Ces interventions se déroulent hors de l'entreprise (dans les domiciles ou dans les villages d'origine des salariés). Elles constituent de ce fait des opportunités, pour les femmes salariées de se soustraire à la rigidité des normes de mise au travail. Se faisant, ces femmes s'inscrivent dans deux registres. Dans le premier registre, leur disponibilité et leur volontariat contribue à donner un « visage humain » à l'entreprise et à positiver le rapport salariat. Dans le second registre, elles arrivent ainsi à réduire leur temps de

présence dans la chaîne de production de l'entreprise. Ce gain du temps est réaffecté aux tâches domestiques et à l'éducation des enfants au sein de la famille.

2.4 La souplesse des procédures de mise au travail du secteur public et la large autonomie des femmes

D'une manière générale, dans le secteur public, formellement, les procédures qui concernent le licenciement et la révocation des travailleurs existent. Parmi ces procédures figurent la constatation de la faute, l'ouverture de la procédure disciplinaire, les sanctions du premier degré et celles du deuxième degré. Cependant dans la pratique, les travailleurs du secteur public sont moins exposés au licenciement comparativement à leurs homologues du secteur privé. Cette situation est perçue comme un des principaux avantages et dans l'imaginaire populaire cela se traduit par l'expression : « on ne renvoie pas un travailleur dans le public ». La garantie de l'emploi dans le secteur public devient ainsi l'une des principales représentations du travail dans la fonction publique, véhiculée par l'imaginaire populaire.

Formellement la journée quotidienne du travail dans la fonction publique est de huit heures mais, d'une manière générale, la fonction publique n'arrive pas à contrôler la durée ou l'effectivité du temps de travail de ses agents. Elle a des difficultés à mettre en œuvre un système de contrôle de mesure du temps de travail. Il y a eu des tentatives dans ce sens mais qui sont demeurées éphémères. C'est le cas des registres qui ont été ouverts à l'entrée des services publics afin que les travailleurs puissent inscrire l'heure d'arrivée et l'heure de départ. L'inefficacité et la précarité de cette expérience prouvent la difficulté à réaliser ce type de contrôle dans le secteur public.

Le troisième trait caractéristique concerne les procédures de demande d'autorisation d'absence de courtes durées. A ce niveau, les procédures formelles existent également mais dans la pratique, elles sont contournées ou occultées. Ainsi, en dehors des absences de longue durée (plusieurs jours d'absence, les voyages en dehors des lieux d'habitation et de travail), les permissions allant d'une demi-journée à au moins une journée et demi sont sollicitées et obtenues soit verbalement, soit au téléphone, soit à distance verbalement par personne interposée. Les autorisations d'absence sont un élément marquant la différence entre les deux secteurs. Les femmes du secteur public hors enseignement interviewées, soutiennent que le degré de partage du temps destiné au travail salarial entre l'espace professionnel et l'espace domestique dépend de la position hiérarchique et de la nature de l'activité professionnelle. Elles affirment également que les services dans lesquels la charge de travail est moins élevée comparativement au nombre de travailleurs dans

les services publics, la possibilité de partager le temps de travail entre l'espace domestique et l'espace professionnel est plus grande. De ce fait, l'absence d'un agent à son poste de travail pour une journée par exemple reste moins perceptible et dépeint faiblement sur la quantité et la qualité du travail à fournir par les autres agents. A ce propos, une autre enquêtée avance que le fait qu'elle travaille en équipe à la fonction publique, lui donne des opportunités de multiplier les occasions de suivre en présentiel la gestion de ses enfants et de son ménage.

Outre cette capacité pour les travailleurs du secteur public, de négocier plus facilement le temps de travail ; la fonction publique offre également la possibilité formelle de faire évoluer par les travailleurs eux-mêmes leur carrière par voie de concours ainsi qu'une augmentation presque systématique de la rémunération tous les deux ans. Cet ensemble de privilèges sociaux dans le secteur public, apparaissent aux yeux des femmes salariées du secteur privé enquêtées, comme globalement compatibles avec leurs aspirations à concilier d'une part les contraintes professionnelles et d'autre part le travail domestique et l'éducation des enfants.

Ainsi, douze des quinze femmes salariées du secteur privé interrogées, affirment avoir tenté à plusieurs reprises d'intégrer la fonction publique par voie de concours. De façon précise, ces femmes désireuses de passer du privé au secteur public, ont cherché à intégrer le secteur éducatif, lieu offrant par excellence une conjonction de l'ensemble des facteurs favorables à la conciliation du travail salarié, du travail domestique et l'éducation des enfants. Le secteur éducatif en effet et précisément le secteur public éducatif offre, à l'instar de tous les secteurs d'activités, les opportunités communes aux femmes salariées notamment des marges d'autonomies repérables dans le secteur privé et le public, telle que la multiplication des autorisations d'absences conformes aux procédures formelles. Outre ces opportunités, le secteur public en général et le secteur public éducatif en particulier offre des niches singulières de liberté. On peut citer entre autre le travail en temps partiel chez ces femmes (les jours de congés et les grandes vacances) et la possibilité d'être dans le ménage lorsque les enfants sont en congés (pour ceux qui ont l'âge d'aller à l'école).

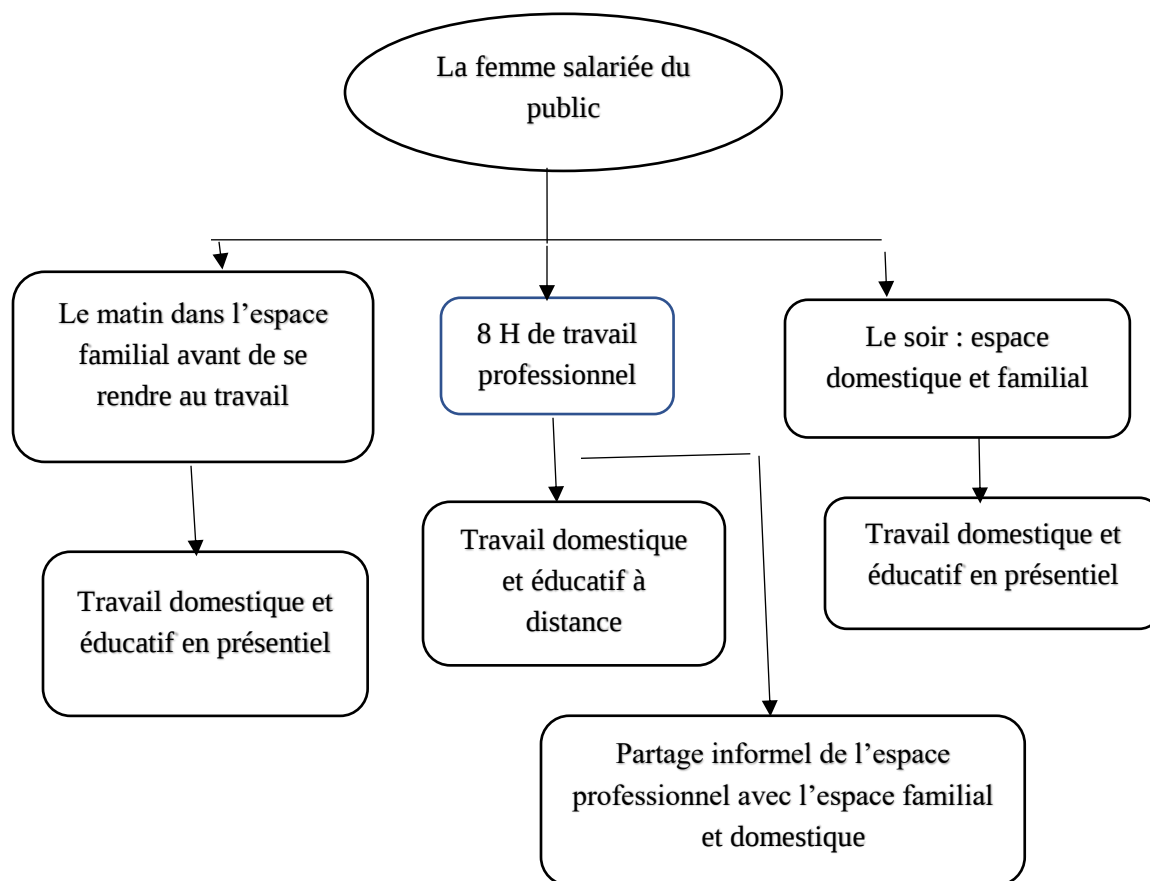
Dans le secteur public en général l'on note que les autorisations verbales d'absences et la gestion à distance de l'espace domestique par téléphone dans l'espace professionnel constituent un avantage pour elles. Concernant les marges d'autonomie spécifiques dans le secteur public éducatif ; celles-ci sont logés dans les congés scolaires (les congés de Toussaint, les congés de février, les congés de Noël, les congés de la Pâques) ainsi que dans les périodes des grandes vacances scolaires (environ trois mois). A ce niveau, disons que les travailleurs du secteur public

éducatif jouissent de leur salaire durant le période de congé y compris les grandes vacances en outre le cumule des périodes passées en dehors de l'école est au moins de quatre mois et demi.

Tous ces avantages liés au métier éducatif participent à attirer davantage de femmes, que ce soit dans le secteur public que dans le secteur privé. Par exemple, en 2019, les femmes occupaient 97% des effectifs des enseignants du préscolaire public et 96% des effectifs des enseignants dans le préscolaire privé. Le secondaire public à ces mêmes périodes compte également 31,30% de femmes et 18,80 % de femmes dans le secondaire privé.

Cette situation peut être schématisée comme suit :

Schéma 3 : Le contrôle des entrées et sorties des femmes salariées du secteur public



3. Discussion et conclusion

Il ressort au vu des résultats qui précèdent, que les femmes salariées en général mobilisent plusieurs stratégies pour concilier leurs charges trilogiques à savoir : le travail salarial, le travail ménager et l'éducation des enfants. La théorie de M. Crozier (1977) permet de dire qu'un système (ici l'organisation du travail dans le privé ou dans le public) développe des contraintes mais également offre des opportunités de marge de d'autonomie chez les acteurs. Ces derniers (les

acteurs) accroissent leurs marges d'autonomie en s'appuyant sur ce que M. Crozier (1977) appelle les zones d'incertitudes tant que facteurs ou situations non maîtrisées entièrement par l'employeur. Si on se place dans notre cas de figure dans ce contexte, les résultats confirment bien cette théorie au travers des stratégies que développent les femmes pour concilier les charges professionnelles, les charges domestiques et l'éducation des enfants. Par exemple, les stratégies de gestion à distance de l'espace domestique et familial par les femmes salariées en général et en particulier celles du secteur privé dans l'espace professionnel (face aux contraintes professionnelles) réduisent ainsi le temps de travail professionnel de ces femmes. En d'autres termes, en plus des permissions (certificats médicaux, l'offre de volontariat et d'accompagnement des collègues en difficulté ou endeuillé ; la souplesse des procédures de mise au travail du secteur public et la large autonomie des femmes) qu'elles obtiennent pour se soustraire des contraintes professionnelles ; le temps de communication entre la femme salariée et les membres du ménage notamment entre l'aide-ménagère et/ou les enfants pendant qu'elle est au travail ; le temps d'observation de ce qui se passe dans le ménage à l'aide de camera installés au domicile et connectés à son smartphone ; le temps des SMS, des appels et des WhatsApp réduit le temps de travail de la femme salariée du secteur privé et public dans l'espace professionnel.

Toutes ces stratégies qu'elles développent participent à alléger leurs charges trilogiques selon elles. Pour N. Kpadanou (2007), C. Corbeil (1990), les femmes mobilisent toutes ces stratégies parce qu'il n'y a qu'une minorité des hommes qui contribuent aux tâches domestiques et parentales malgré la « double journée » des femmes liée aux différentes activités qu'elles effectuent de façon quotidienne et régulière. J. Herrera (2003), les rejoint en montrant que les stratégies de contournement mobilisées par les femmes pour réduire leur niveau de participation dans les services, sont liés aux inégalités dans la répartition du travail domestique dans les ménages. M. Ferrand (2005) affirme qu'il existe une reproduction fortement différenciée selon le sexe en dépit de la « bonne volonté égalitaire » des uns et des autres. Cependant C. Henchoz (2013) affirme qu'en Suisse les femmes sont satisfaites de la répartition des charges domestiques dans le couple. Pour D. Bauer (2007) la participation de l'homme aux travaux domestiques dans le ménage dépend du niveau de revenu de la femme. Selon elle, plus la femme a un niveau de revenu supérieur ou égal à celui de l'homme ; les charges domestiques sont mieux réparties entre le couple. M. Lallement (2003) à nuance ces propos.

Ce texte avait pour but de mettre en exergue les stratégies mobilisées par les mères salariées pour concilier les contraintes professionnelles liées à ce statut avec le travail domestique et l'éducation des enfants. De façon précise le texte permet de voir comment les femmes salariées retravaillent les normes de l'espace professionnel, les systèmes de représentations liés au statut de la femme dans la société pour construire son propre rapport au travail ainsi que son rapport à l'espace domestique et familial. Il ressort de l'analyse que le secteur privé et le secteur public ont en commun de reconnaître à la femme salariée implicitement ou formellement des rôles sociaux dont l'activation va être facilitée par une gamme de procédures de libération de la femme salariée qui vont des autorisations les plus formalisées jusqu'aux autorisations les plus informelles. Dans une perspective comparative, le secteur éducatif public se présente comme le champ professionnel le plus approprié si l'on se place du point de vue de la conciliation par la femme salariée des contraintes professionnelles avec les contraintes domestiques et familiales.

Bibliographie

- ADJOMAGBO Agnès, 2005, « comment les femmes concilient-elles mariage et travail à Dakar et à Lomé ? » *DIAL (Développement institution et Analyse de long terme)*. 4, rue d'Enghin. 75010 Paris –site : WWW.dial.prd.fr IRD (Institut de Recherche pour le Développement. 1-18
- BAUER Denise, 2007, « Entre maison, enfant (s) et travail : les diverses formes d'arrangement dans le couple ».Extrait du site officiel du Céméa-Mouvement national d'éducation nouvelle, [http : // www.Ceméa.asso.fr](http://www.Ceméa.asso.fr), copyright site officiel des ceméa études et résultats, n° 570, avril 2007.
- CORBEIL Christine, CARIES Francine des, GILL carmen et SÉGUIN Céline, 1990, « des femmes, du travail et des enfants : vie doublée, nouvelles pratiques sociales, vol.3, n°2, 99-115
- CROZIER Michel, 1977, *L'acteur et le système, les contraintes de l'action collective*, Paris, seuil,
- DE SINGLY François, 2016, *le Soi, le couple et la famille*, Paris, Armand Colin, 2è éd., Individu et Société France.
- FERRAND Michèle, 2003, « *Dans Le travail du genre* » Cairn.INFO p. 117-122
- FERRAND Michèle, 2005, « féminin masculin ». Paris : Découverte, coll. Repères. Compte rendu par Anne Revillard, Paru in *Droit et Société*, 59 : 225-227, 2005.

- FERRAND Michèle, 2009, « les couples pervers de la recherche Féministe en France », Dans la recherche féministe Francophone, cairn. Info Matière à Réflexion p. 67-79
- HAJER Araïssa, 2014, « l'emploi, la femme et l'éducation des enfants » *Nawaaten 18 A rue Médine 1002 Tunisie-Belvédère*, Revu de presse du 14 Janvier /action Collective Tunisie (page consulté le 22 Octobre 2021).
- HERRERA Javier, 2003, « Travail domestique et emploi en Afrique : quel compromis pour les femmes » *marchés du travail urbains en Afrique subsaharienne*. Washington : Banque mondiale DC, 221-249.
- KPADONOU Norbert et all, 2007, « Cycle de vie des couples et partage des tâches domestiques au sein des couples à Cotonou et Lomé » XVIII^e Colloque international de AIDELF – Trajectoire et âges de la vie, *CEFORP, IRD, UCL*, p. 1-15
- LALLEMENT Michel, 2003, « Quelques remarques à propos de la place du genre dans la sociologie du travail en France », dans *Lauffer Jacqueline, Marry et margaret Maruani (dir), le travail du genre. Les sciences sociales à l'épreuve des différences de sexe, Paris la découverte* P. 123 -137.
- OIT (organisation International du travail), 2019, base de données des principaux indicateurs du marché du travail (Côte d'Ivoire)
- OIT (Bureau International du Travail), 2015, « Enquête Nationale sur la situation de l'emploi et du travail des enfants », *Programme international pour l'abolition du travail des enfants* 1^{ère} Edition Côte d'Ivoire, 71 p.
- PERIVIER Hélène, 2004, « emploi des mères et garde des jeunes enfants en Europe, *revue de l'OFCE*, 90, P. 225 -258.
- RGPH-Guinée, 2003 Institut National de la Statistique, (, 2017). *3^e recensement général de la population (RGPH3), République de Guinée, 447 P.*

Martine GBOUGNON est maitre-assistante en sociologie à l'Université Jean Lorougnon GUEDE de Daloa (Côte d'Ivoire). Elle est membre du groupe de recherche interdisciplinaire en Sciences de l'Environnement (GRISE) à Daloa et du Laboratoire de Sociologie Économique et d'Anthropologie des Appartenances Symboliques (LAASSE)) de l'Université Félix Houphouët Boigny. Elle travaille sur les questions liées à l'éducation en rapport avec la famille et les politiques publiques en contexte ivoirien. Ses recherches s'articulent autour des stratégies éducatives de maintien des élèves et étudiants dans le système éducatif et universitaire compte tenu des situations induites par la pauvreté et les différentes crises sociales que le pays a traversé.

Martine GBOUGNON

Université Jean Lorougnon GUEDE (Côte d'Ivoire),

UFR des Sciences Sociales et Humaines,

Département de Sociologie et d'Anthropologie,

01 BP 5263 Abidjan 01,

Martinegbougnon@yahoo.fr

Aménagement urbain, prolifération du commerce de nuit dans la commune de Yopougon et autonomisation des femmes (Côte d'Ivoire)

N'Dri Ernest KOUADIO

Institut de Géographie Tropicale (IGT), Université Félix Houphouët Boigny d'Abidjan (Côte d'Ivoire)

Aya Larissa KOUAKOU

Département de sociologie et d'anthropologie, Université Jean Lorougnon Guédé (Côte d'Ivoire)

RASS. Pensées Genre. Penser Autrement. VOL 1, No 1 & 2 (2021)

Résumé

Réalisée au quartier Camp Militaire de la commune de Yopougon, cette étude analyse les impacts de l'implication des femmes dans le commerce de nuit. Ses résultats évoquent des enjeux sociaux qui retiennent les femmes dans cette activité. En effet, l'étude montre que le commerce de nuit favorise l'affirmation des femmes en améliorant leur position sociale dans leurs familles nucléaire et anthropologique. Bien qu'il dénature l'environnement physique et a des répercussions négatives sur la santé des commerçantes et de la population environnante (du fait des troubles de sommeil), il mérite un encadrement juridique. La méthodologie de l'étude est fondée sur l'exploitation de textes et d'enquêtes de terrain réalisées en mai 2021. Centrée sur les entretiens semi-dirigés et l'enquête par questionnaire, l'enquête a ciblé 32 ménages, 70 commerçantes et 6 personnes ressources impliquées dans cette activité.

Mots clés : Yopougon, Camp militaire, commerce de nuit, désordre urbain, autonomisation de la femme

Abstract

Carried out in "Camp Militaire" a district of Yopougon municipality, this study analyzes the impacts of the involvement of women in the night trade characterized by insecurity. Its results evoke social issues that keep women in this activity. Indeed, the night trade better conceals the intellectual disabilities of women and improves their social position in their nuclear and anthropological family. Even though it distorts the physical environment and has negative repercussions on the health of traders (due to sleep disorders), it deserves legal guidance. The methodology of the study is based on the use of texts and field surveys carried out in May 2021. Centered on semi-structured interviews and the questionnaire, the survey targeted 32 households, 70 female traders and 6 resource people involved in this activity.

Keywords: Yopougon, camp militaire, night trade, urban disorder, woman empowerment.

INTRODUCTION

Après l'acquisition de la souveraineté, l'Etat ivoirien s'engage à dominer son territoire. Les premières actions sont orientées vers le dynamisme économique focalisé sur les ressources naturelles, principalement l'économie de plantation caractérisée par le binôme café/cacao (J-P. Colin, 1990). Les capitaux économiques tirés de cette politique agricole sont investis en termes d'équipements et d'infrastructures sanitaires et éducatifs (A. Yapi-Diahou, 1994). Dans ce même élan, cet Etat régalién admet une politique de logement. Cette dernière vise l'évolution des villes par l'accroissement de logements privés et la réduction d'habitats économiques. Dans la capitale Abidjan, elle constitue un axe privilégié de l'action publique en matière d'urbanisme populaire. Ces ensembles immobiliers ont été construits avec un effort d'aménagement de jardins, des allées piétonnes, des espaces de jeu et des aires de stationnement. L'harmonie et l'ordre dans ces quartiers constituent l'objectif visé par ce projet urbain confié à la Société Ivoirienne de Construction et de Gestion Immobilière (SICOGI) et à la Société de Gestion Financière et de l'Habitat (SOGEFIHA) (A. Yapi-Diahou, *idem*).

Jusqu'à la fin des années 80, la mise en application massive de cette politique a permis de construire dans plusieurs communes d'Abidjan des quartiers résidentiels constitués de logements planifiés. Aujourd'hui, plusieurs travaux soulignent le processus de déconstruction, de réorganisation de l'habitat social planifié par le commerce de nuit dans les communes d'Abidjan. En effet, à Cocody, créés par ces sociétés d'Etat, les parcs et jardins publics ont presque disparu (T. Gogbé et *al*, 2017).

Le quartier planifié de la Siporex situé dans la commune de Yopougon étudié par A. Diabagaté et *al* (2014) présente les mêmes réalités. Et l'une des principales causes demeure le commerce informel non contrôlé à l'intérieure de ces cités et aussi aux abords des voies. Pourtant, la communauté scientifique semble unanime sur les intérêts socioéconomiques du commerce. Les travaux de G. M. Grossman et E. Helpman (1991), la Banque Mondiale (2015) et l'OMC (2015) dégagent une corrélation positive entre le commerce et le développement. Ils soulignent que les activités commerciales favorisent l'emploi et diversifient les savoirs et l'économie. Ceci se fait par l'exportation de produits alimentaires, vestimentaires, minéraux, énergétiques etc. Toutefois, lorsque cette économie devient un travail de nuit, elle provoque des troubles du sommeil et diminue l'espérance de vie (J. C. Marquié, 2016). De plus, les commerçants sont régulièrement exposés à l'insécurité caractérisée par les braquages, les vols et les accidents orchestrés par l'incivisme des automobilistes (L. Gwiazdzinski, 2002).

Ces risques sont courants au Camp militaire. L'enquête exploratoire indique que dans ce quartier de la commune de Yopougon où les trottoirs, les abords des routes et les rues sont

anarchiquement investis entre 18h et 6h voir 7h du matin par diverses activités commerciales, les commerçants de nuit redoutent au quotidien les manœuvres incontrôlées d'un automobiliste, d'un alcoolique et même les actions impunies de braqueurs. Parmi ces derniers, on dénombre des femmes qui font du commerce de nuit une profession. Pourquoi, les femmes se maintiennent-elles dans cette économie bien que soumises à la délinquance, à la criminalité ? Comment le commerce de nuit organise-t-il les relations sociales des femmes ? Quelles sont les manifestations du commerce de nuit dans le quartier résidentiel "Camp Militaire" de Yopougon ? Quelles sont les caractéristiques socioculturelles des actrices du commerce de nuit et les enjeux de cette économie ? Cette étude s'efforce d'analyser les impacts du commerce de nuit sur les relations sociales des femmes. Pour atteindre cet objectif, une méthodologie mixte a été privilégiée.

1.METHODOLOGIE

Cette étude se focalise sur des données quantitatives et qualitatives respectant le processus de recherche mixte qui s'est opérée en 3 phases. Ce sont : le processus d'identification de l'objet et fondements théoriques de l'étude, l'enquête de terrain et le traitement des données.

1.1. Identification de l'objet et fondements théoriques de l'étude

Le choix de ce sujet réside dans l'observation faite de l'occupation nocturne des quartiers de Yopougon, notamment celui du Camp Militaire. Elle est renchérie par une violente bagarre dont nous avons été témoins le samedi, 25 avril 2020 aux alentours de 19h. Ces constats guident les premiers pas de cette recherche vers la documentation. Cette technique a permis de faire l'état des lieux de l'implication des femmes dans le commerce et les textes qui le régissent en Afrique. En ce qui concerne le commerce de nuit, les études sur le travail de nuit ont clarifié les contraintes qui peuvent en résulter. Les textes d'urbanisme et de réglementation de l'occupation commerciale consultés ont fourni des données nécessaires pour juger du caractère légal ou non de l'implantation des activités informelles dans la zone d'étude. Nous avons également mis l'accent sur les cartes à l'échelle 1/5000 et 1/10000 conçues respectivement par le Bureau National d'Etude Technique et de Développement (BNETD) et l'Institut de Géographie Tropicale (IGT). Celles-ci ont permis de circonscrire la zone d'étude et de localiser les faits observés. Elles ont également servi de fond de réalisation de cartes et de référentiel pour apprécier les modifications géographiques. En exploitant les documents des services de la mairie de Yopougon, il a été question de faire la typologie des acteurs intervenants dans cette économie et des articles commercialisés. Par ailleurs, les informations issues de cette lecture

soutenue par l'observation directe permettent de mieux orienter l'étude, de finaliser les outils de collectes et de définir les groupes cibles à enquêter.

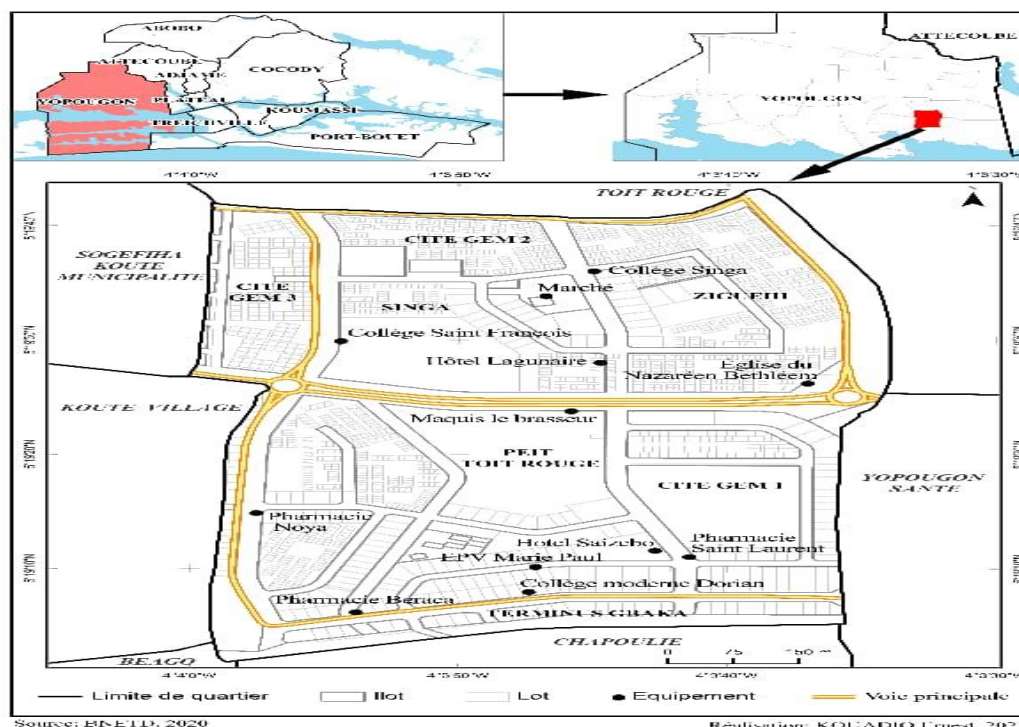
Deux questionnaires, l'un adressé aux ménages dont les modifications d'habitation réaménageant le domaine public servent de commerces et le second aux commerçantes, ont permis de recueillir les informations nécessaires à l'étude. 35 chefs de ménage ont été enquêtés sur la base du statut de l'occupant, la date d'occupation et de modification de l'habitation. Quant au questionnaire adressé aux commerçantes, il a porté sur un échantillon aléatoire simple. En réalité, à défaut d'obtenir une base formelle de données des commerçants de nuit de ce quartier, nous avons procédé à un recensement systématique. Le dénombrement a été fait en suivant le sens contraire de l'aiguille d'une montre. Au total sur 560 commerçants recensés, 378 commerçantes ont été identifiées sur la base du type d'activités, la localisation de l'activité le type de construction, le droit sur l'activité et l'ancienneté. Par la suite, il a été établi une liste numérative de commerçantes allant de 1 à 378. En considérant 70 le nombre de participants, le chiffre 5 désigne le pas. Plus loin, le chiffre 11 tiré hasardement a constitué la commerçante n°1 à enquêter. En complément, en adoptant la méthode de choix raisonné, un guide d'entretien a été prévu pour les personnes ressources, particulièrement le conseiller municipal de la mairie de Yopougon, les collecteurs de taxes, la doyenne des commerçantes, les présidents de jeunes et les représentants des cités GEM 1, 2 et 3.

1.2. L'enquête de terrain

Situé au Sud de Yopougon (voir figure 1), le quartier Camp Militaire est le cadre spatial et social de cette étude. Il s'étend sur un plateau de 95 hectares avec une population estimée à 74 631 habitants (RGPH, 2014). L'enquête de terrain a duré un mois (mai 2021). Elle a consisté à administrer le questionnaire aux femmes sur les aspects suivants : caractéristiques socioculturelles des commerçantes de nuits, les intérêts socioéconomiques et les contraintes de cette activité. Cette action a été opérée entre 16h et 7h. Avec les chefs de ménages, l'enquête s'est déroulée entre 9h et 20h. Les échanges ont porté sur les causes et les conséquences de la restructuration spatiale.

Notre insatisfaction réside dans l'impossibilité d'organiser une discussion de groupe. Cela est dû à l'incohérence du calendrier journalier des participants. L'absence d'idées confrontées est abreuvée par les données recueillies à travers les entretiens individuels (6, induits par le principe de saturation) qui ont porté sur l'aménagement du quartier, le fonctionnement du marché de nuit, les défis journaliers et les intérêts socioéconomiques du commerce de nuit.

Figure n°1 : carte de la zone d'étude



1.3. Le traitement des données

À la suite de l'enquête, le traitement des données a été à la fois statistique, cartographique et analytique. Le traitement statistique a consisté à dépouiller des données relatives aux activités commerciales recensées. Il a permis de réaliser le dénombrement et la répartition des activités économiques de nuit. Dans le cadre du traitement cartographique, une carte de la distribution spatiale des activités commerciales de nuit a été élaborée. Quant au traitement analytique, il renvoie à une analyse de l'implantation de ces activités commerciales de nuit dans la zone et des formes d'occupation de l'espace en se référant aux textes d'urbanisme et de réglementation de l'occupation commerciale de l'espace. L'analyse s'est intéressée également à l'expansion de cette occupation au regard des dates et lieux d'installation des acteurs de ce commerce. L'analyse de contenu a été appliquée aux discours recueillis avec les interviews individuelles pour extraire les idées directrices et en comprendre le sens.

2. RESULTATS

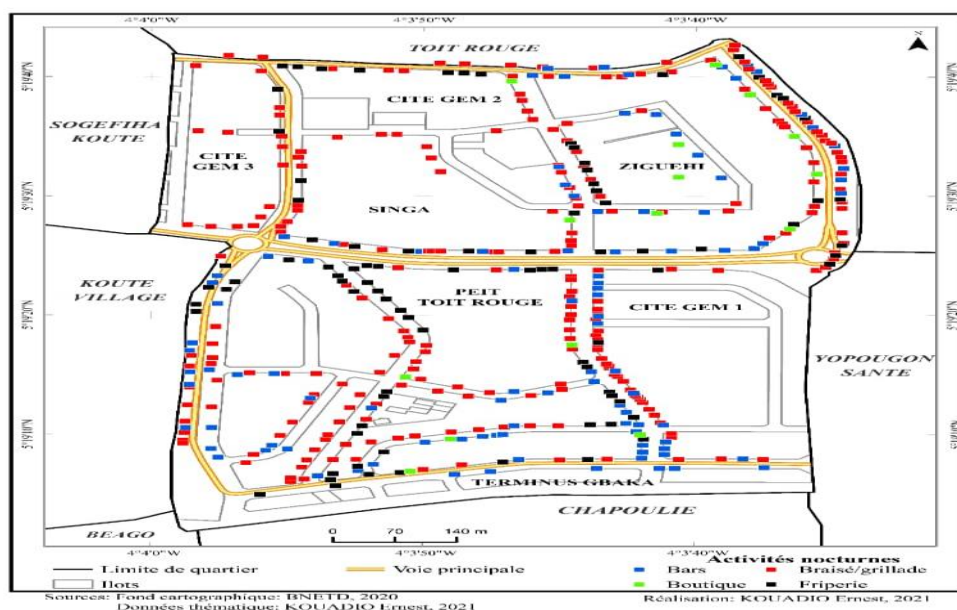
Les résultats obtenus portent sur les manifestations du commerce de nuit dans le quartier résidentiel "Camp Militaire" de Yopougon, les caractéristiques socioculturelles des actrices du commerce de nuit et les enjeux de cette économie dans la vie sociale de ces commerçantes. Elles permettent de comprendre l'impact du commerce de nuit sur l'aménagement urbain et l'autonomisation de la femme.

2.1. Manifestations du commerce de nuit dans le quartier résidentiel "camp militaire" de Yopougon

2.1.1 Inventaire des activités de nuit réalisées au Camp Militaire

Au Camp Militaire, les activités répertoriées sont distribuées dans l'espace selon le modèle que présente la figure 2.

Figure n°2 : distribution spatiale des commerces de nuit au Camp Militaire



La figure ci-dessus met en évidence les différentes formes d'implantation des activités commerciales de nuit dans le quartier résidentiel à l'étude (Camp Militaire). Ces implantations revêtent diverses formes selon les branches d'activités commerciales. On observe trois formes de requalification de l'espace : l'occupation des trottoirs et de la chaussée, la devanture des domiciles et la colonisation des réseaux d'assainissement.

La devanture des domiciles abrite 35% des activités commerciales de nuit et émane de la volonté des bailleurs des maisons (le plus souvent des personnes du troisième âge à la retraite) de se faire des gains pécuniaires en animant une illégale spéculation foncière. Cette dernière est très prononcée dans ce quartier. Le long des artères principales, on note 61,25 % de commerçants qui utilisent cet espace pour se rendre visible à la clientèle. Les abris qui servent de magasins aux commerçants sont le plus souvent des conteneurs, des caisses métalliques posés à même le sol sur les trottoirs et les réseaux d'assainissement. Ce sont 3,75 % de commerçants qui sont installés sur les caniveaux faute d'espaces appropriés aux activités commerciales de nuit.

- **La vente de produits alimentaires**

Cette activité est caractérisée par la vente de couscous de manioc (traditionnellement nommé attiéké), de bananes plantains frites (ou alloco), de pommes de terre frites, de viande de bœuf/poulet et de poissons braisés et grillés. Elle retient l'attention de 254 femmes soit 45,35% des commerçants sédentaires du quartier. Très dense sur cet espace (voir photo n°1), cette activité se développe partout dans le quartier, précisément aux abords des rues. Les vendeuses de grillades et de braisés sont reconnues à partir de leur installation de fortune (caractérisée par une table, un hangar ou une baraque bâtie sur le trottoir ou sur les caniveaux). La majorité de ces commerçantes ne dispose pas de poubelles. Dans ce cas précis, les égouts et les canalisations sont sollicités pour les restes et les eaux usées. Par conséquent, à la base destinés à l'évacuation des eaux pluviales, ces canaux sont obstrués et dégagent des odeurs nauséabondes.

Photo n°1 : étalement du commerce de grillades et de braisés au "Camp militaire" de Yopougon



Prise de vue : Ernest KOUADIO, 2021

- **Les Bars**

La prolifération des bars a pour corollaire la nuisance sonore. L'image que reflète Yopougon est celle de la plus grande commune de Côte d'Ivoire, où pullulent les bars (voir photo, n° 2).

Photo n°2 : vue d'un bar installé en bordure de voie au Sapeur-Pompier (sous-quartier du "Camp Militaire")



Prise de vue : Ernest KOUADIO, 2021

Le bar est perçu comme un espace de réjouissance où alcool, sexe, tabac se conjuguent aisément pour fournir un décor particulier. On distingue trois types de Bars en fonction des types d'aménagements effectués sur les espaces occupés. Les Bars à ciel ouvert, les Bars construits en baraque et les Bars construits en dur. Nous avons dénombré 227 maquis et bars soit 40,53 % des activités de commerces de nuit recensées. Les Bars à ciel ouvert sont des Bars en plein air qui ne disposent pas de hangar pour abriter les matériels. Les tenanciers de ces maquis disposent des tables et des chaises sur le trottoir ou une partie de la chaussée. Par contre, les Bars en dur sont construits avec une toiture couverte de tôles avec des ventilateurs, des vidéoprojecteurs et des télévisions. Les formes des bâtiments et le cadre reflètent le pouvoir financier du propriétaire. En ces lieux, les clients affluent à cause du confort et l'ambiance qui y règne. Ils fonctionnent de 18 heures à 6 heures du matin. L'espace est aéré et peut accueillir près de 100 personnes. L'enquête a recensé 118 serveuses. Grâce à des outils de dernière génération, la sonorisation crée de grands bruits. À des heures indues, ces bruits empêchent la population environnante de dormir. Ceci est souvent source de querelles avec les tenanciers de maquis. Nombre d'entre eux se sont installés sans l'autorisation de la mairie soit 93%. Leur présence sur les aires de jeu empêche le déroulement de certaines activités sportives et culturelles.

- **Les boutiques**

Le quartier "Camp Militaire" est desservi en réseau de transport et de produits de consommation. Nous y avons enregistré 23 boutiques dans lesquelles on vend des denrées alimentaires, telles que le riz, l'huile et le savon. Elles sont tenues à 97 % par les mauritaniens et les burkinabés. On les trouve en bordure de rue, sur le réseau de drainage et à proximité des

carrefours. Cette installation anarchique provoque parfois des inondations pendant la période de pluies diluviennes.

- **La vente de friperie (vêtements et chaussures)**

Parmi les activités de nuit identifiées, la vente de friperie occupe une place non négligeable. Elle emploie 54 commerçants soit 9,64% du nombre total de commerçants dénombrés. Compte tenu de la paupérisation grandissante, cette activité est beaucoup répandue dans la commune de Yopougon. La faiblesse des prix et la crise économique aidant, la friperie est devenue le principal moyen d'accoutrement des ivoiriens de classe moyenne et des plus démunis. Les vendeurs de friperies sont surtout des ivoiriens (87%) contre (13%) de non nationaux. 6 femmes participent à cette activité.

2.1.2. Les formes d'implantation des activités du commerce de nuit au Camp Militaire

La carte n°2 annoncée plus haut expose les différentes formes d'occupation du domaine public. Ces implantations revêtent diverses formes selon la branche d'activité. L'occupation spatiale s'avère illégale pour la quasi-totalité de ces petits commerces (soit 96,2% des activités) au regard des textes d'urbanisme. Réglementant l'exercice des professions ambulantes sur la voie publique, l'arrêté n°942 INT-ACCR du 13 mai 1961 fixe les interdits et exceptions en matière de commerce sur la voie publique. De façon générale, à l'exception de l'autorisation municipale, l'occupation commerciale du domaine public n'est pas permise.

Au Camp Militaire, il est observé trois formes de requalification de l'espace. Ce sont : l'occupation anarchique des trottoirs, l'invasion des espaces récréatifs et l'extension des maisons d'habitation sur le domaine public et sur le réseau d'assainissement. L'occupation anarchique des trottoirs est principalement l'apanage des vendeurs d'aliments braisés et grillés et de friperie (confèrent photos n 3 et n°4).

Photos n°3 et n°4 : commerces de grillade/braisé et de friperie installés sur le trottoir



Prise de vue : Ernest KOUADIO, 2021

L'occupation des pans du domaine public par des pièces ajoutées aux habitations en bordure de route servant de boutiques est principalement le fait de propriétaires résidents de nationalité ivoirienne. Enfin, la colonisation des réseaux d'assainissement et les aires de jeux consiste en des aménagements réalisés sur des caniveaux et occupés par les commerçants.

2.2. De l'implication des femmes au commerce de nuit à l'autonomie

Par leur typologie et leur implantation, on constate que les activités de nuit sont majoritairement animées par les femmes. L'étude révèle que les 2/3 des commerçants dénombrés sont des femmes. De fait, comment leur implication dans cette activité participe à leur autonomie ? Qui sont ces femmes ? Quels sont les enjeux de cette activité ?

2.2.1. Le profil sociologique des femmes intervenant dans le commerce de nuit au Camp Militaire de Yopougon

A ce niveau de l'étude, il s'agit d'appréhender la situation sociale des commerçantes de nuit pour déterminer le lien entre identité sociale et commerce de nuit. A cet effet, les variables retenues sont : l'âge, la situation familiale, le niveau d'instruction et le revenu des femmes.

Pour cette étude, l'âge est fondamental pour définir la tranche d'âge encline à l'auto-emploi, surtout au commerce reconnue comme la profession historique de la femme. L'étude montre que la quasi-totalité de commerçantes est adulte soit 98%. Cela s'exprime par environ 87% de jeunes femmes dont l'âge est compris entre 26 et 45 ans et de 11% de femmes se rapprochant du 3^{ème} âge.

La situation familiale quant à elle constitue un élément significatif dans la compréhension du choix de cette activité. Elle met en évidence l'environnement familial de la

commerçante. A ce niveau les données quantitatives collectées soulignent que les commerçantes partagent leur quotidien avec un homme. En effet, la proportion de femmes en union (73%) supplante celle des femmes hors union (27%) parmi lesquelles figurent les femmes en rupture d'union, les veuves et les femmes n'ayant jamais contracté d'alliance maritale (célibataire). On retient aussi que les commerçantes de nuit du Camp Militaire occupent des habitats économiques (soit 97%). De même, quel qu'en soit leur statut matrimonial, ces dernières sont responsables d'au moins 1 enfant.

En ce qui concerne le niveau d'instruction qui catégorise les commerçantes en fonction du diplôme obtenu et du niveau d'alphabétisme, on remarque que les commerçantes ont reçu l'éducation formelle au moins une année (59%). Toutefois, 2 commerçantes sur 4 se considèrent analphabètes. Ceci s'explique par le fait qu'elles ne possèdent pas les compétences fonctionnelles convenables (lire et écrire).

Le revenu des femmes exposé dans le tableau ci-après est mensuel. Il est l'addition des bénéfices obtenues après les ventes. Il révèle que le commerce de nuit rapporte aux femmes au minimum le Salaire Minimum Interprofessionnel Garanti (SMIG) qui s'élève à 60.000F CFA. Mais la majorité d'entre elles empochent le triple voire plus.

Tableau n°1 : répartition des femmes selon le revenu

REVENU DES FEMMES OBTENU DU COMMERCE DE NUIT	VALEURS ABSOLUES	VALEURS RELATIVES%
[60000-150000]	3	4,28
[150001-570000]	48	68,57
[570001-850000]	13	18,57
≥900000	6	8,57
TOTAL	70	100

Source : notre enquête, 2021

Ces caractéristiques mettent en évidence le rapport étroit qui existe entre les femmes, le commerce de nuit et l'autonomisation. En réalité, la situation sociale est un moyen dynamisant pour comprendre les motivations sociales des femmes qui investissent dans le commerce de nuit. L'analyse qui suit a pour objectif de mettre en lumière l'usage de cette économie dans les relations sociales.

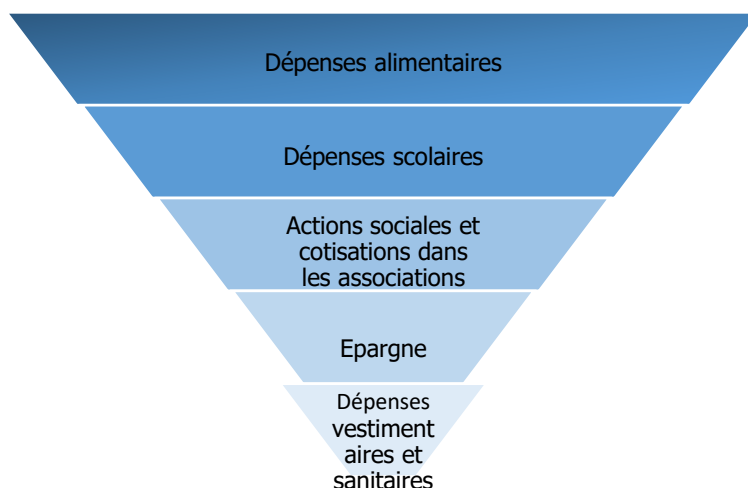
2.2.2. Enjeux sociaux du commerce de nuit dans les relations sociales des femmes

Avec le revenu tiré de ce commerce, les femmes ne restent pas en marge de la vie sociale. Elles affirment investir leurs bénéfices dans plusieurs actions notamment, le capital santé, l'alimentation, le logement, l'éducation des enfants et/ou d'un membre de la famille. Cette économie leur permet également de faire des actions sociales (sollicitations par les membres de leur famille élargie en cas d'urgence maladie, de décès, autres sollicitations). C'est ce que signifie Mme X, doyenne des vendeuses de ce quartier :

« Ce commerce, nous aide à couvrir nos dépenses. La vie est chère et l'homme seul ne peut plus tout faire. Et quel est l'homme aujourd'hui qui accepte de partager sa vie avec une femme sans activité ? Il n'existe pas. Si cela a existé avant nous, aujourd'hui ces hommes, on en cherche. Et puis, l'emploi n'est plus à portée de main. On utilise donc ce commerce pour se prendre en charge, aider nos maris dans les dépenses domestiques. C'est notre premier mari. Toi-même tu sais que le travail est le premier mari de la femme ! Je ne t'apprends rien. Si tu veux attendre ton mari ou bien un tiers pour te venir en aide, tu vas toujours pleurer. C'est cet argent qui nous permet d'aller au village pour participer aux funérailles. Tu vois toutes ses dépenses là... tu peux voir ça et t'asseoir à la maison et puis garçon va te maltraiter ? Non quand tu as l'argent garçon même te respecte, il te considère. Il ne peut pas faire quelque chose sans t'en parler. L'argent c'est le pouvoir. »

Il ressort de ce discours l'intérêt du pouvoir d'achat des commerçantes dans la résolution des problèmes familiaux. Quand, on se réfère à la pyramide des dépenses élaborée avec les données de terrain, il revient que les charges des femmes ne diffèrent pas de celles des hommes en tant que chef de ménage.

Figure n°3: pyramide des dépenses mensuelles des commerçantes du Camp Militaire



Source : notre enquête, 2021

Par ordre d'importance, l'étude révèle que les femmes investissent plus dans les besoins primaires, tels que les dépenses alimentaires et scolaires. Ces actions comptent dans la prise de décision et l'orientation de la famille. Encore, la contribution à la vie associative favorise leur intégration culturelle et politique. Toutefois, l'étude dévoile l'impuissance des femmes face à l'insécurité (viols et agressions), à la flambée des prix des moyens de productions (denrées alimentaires, poissons, poulets, attiéké, banane plantain, pommes de terre frites, couverts, aux matériels de conservations (chambre froide)) surtout que les devises de cette activité sont discontinues. En réalité, 1 commerçante sur 10 a pu investir dans l'immobilier à Abidjan. 3 commerçantes sur 10 disposent des biens matériels (des motos taxi, des tricycles et des boutiques de vêtement ou d'articles féminins).

3. DISCUSSION

3.1 Commerce de nuit : déterminant du désordre urbain

Le commerce de nuit caractérisé de commerce informel rime effectivement avec le désordre urbain. Les résultats obtenus confirment cette hypothèse. Développé sur les trottoirs, les chaussées, la devanture des domiciles et les réseaux d'assainissement, le commerce informel a occupé à 61% la population urbaine en 2000 (G. Trani, 2007). On constate donc que sa place dans l'économie mondiale est importante. En 2003, chez les Sud-africains, ce secteur a employé 47 % de la population active. L'auteur montre que chez les femmes, il demeure une profession de prédilection. Il illustre cette assertion en prenant le cas du Kenya (50%) et du Bénin (92 %).

Pour A. Diabagaté (2014), les différentes branches d'activités qui y ont cours sont de véritables sources de production de déchets divers. Selon E. N. Kouadio (2017), quand ces activités se déroulent le jour comme la nuit, elles laissent transparaître une anarchie et un désordre sans précédent dans l'occupation de l'espace. Cela est dû au fait qu'elles occupent de façon illicite et illégale les espaces, sans respecter les normes urbanistiques. Leur prolifération induit de véritables foyers d'insalubrité et de production de déchets hétérogènes. Cette inégale et « hasardeuse » distribution géographique des activités est le reflet du manque véritable d'espaces aménagés pour la pratique et l'organisation de cette économie.

A cet effet, T. Gogbé et *al* (*op.cit.*) soulignent que le processus de requalification de l'espace public à Yopougon, précisément dans la zone de la SICOGLI, est en extension au regard de la date d'installation et de l'effectif des activités informelles recensées (2 935) dans l'espace public. La diffusion de ce désordre se fait à partir de deux marchés autour desquels sont implantés les premiers acteurs (soit 20,5% du total) installés depuis les années 80 et rejoints par d'autres plus tard. Autour du grand marché où le phénomène est poussé, l'amorce se traduit par

l'apparition d'une première couronne d'activités, notamment le commerce de fruits et de vivriers. L'extension se fait ensuite autour des principales voies d'accès au marché. Pour lui, le désordre urbain résulte de la marginalisation du secteur informel dans la planification urbaine de ces quartiers de même que de la récession économique et le laxisme des autorités.

Cette anarchie s'avère être préjudiciable à la santé de la population et au cadre de vie, vu qu'elle est source de différents maux, spécialement la dégradation du cadre de vie et la déstructuration de l'espace urbain (E. N. Kouadio, 2020). L'autre raison évoquée est l'insuffisance de ressources financières liée à la chute des cours des matières premières. Ces causes réduisent progressivement les recettes à l'exportation. Aussi, le poids de la dette extérieure que la longue période d'investissements ambitieux a constitué devint insupportable tandis que la part relative des dépenses ordinaires de l'Etat est de plus en plus lourde.

3.2. Identité sociologique de la femme comme instrument de compréhension de la motivation socioprofessionnelle

Dans les sociétés africaines, la femme désigne le statut social dominé. Selon I. Droy (1990), elle représente la force productive dont les conditions de vie et les possibilités sont précaires. Dans cet ordre social hermétique, l'économie informelle devient l'apanage d'un individu contraint aux activités moins prestigieuses (F. Aboudou et *al*, 2017). Ceci justifie l'implication remarquable des femmes dans le commerce de nuit au Camp Militaire de Yopougon.

En fait, si les pesanteurs sociologiques, qui meublent les interactions entre femmes et hommes, l'excluent de l'emploi formel, la femme est consciente de son potentiel traditionnel (lié à ses rôles de fille, de sœur, de mère et d'épouse). Par conséquent, dès l'acquisition de la majorité juridique, en milieu urbain, la femme mobilise son savoir local en se référant à *l'habitus*. Lorsqu'elle tend vers l'échelon de l'accomplissement (l'âge adulte), les contraintes se diversifient. La femme manifeste les besoins d'une mère au foyer, d'une épouse souvent d'un chef de famille. Alors elle se préoccupe de son prestige social qui est de réussir sa vie de couple en assumant pleinement ses obligations (F. Youl et *al*, 2017). Par ailleurs, il est question d'équilibre social. Aujourd'hui, surtout en milieu urbain, la société attend de la femme l'exécution de son rôle d'aide. Cela se matérialise par son apport financier.

Face à l'urbanisation galopante, les ressources financières de l'homme semblent insuffisante pour assurer le quotidien de la famille qui se résume aux besoins primaires (se nourrir, se loger, se soigner, se vêtir). Avec le mode de vie qu'elle impose, la stabilité sociale paraît comme un objectif collectif, de groupe. A la situation familiale qui motive l'auto-emploi,

on ajoute le niveau d’alphabétisme qui y joue également sa partition. F. Flintan (2008) et l’ITC (2015) rapportent que dans l’ordre social masculinisé, les femmes n’ont toujours pas eu les mêmes réseaux professionnels que les hommes. Les activités de promotion leur ont été voilées en raison de leur sous-éducation. Ainsi, le commerce, qu’il soit de jour comme de nuit, est un lieu d’expression, d’exposition du savoir-faire et du savoir-être féminin. Toutefois, si elles n’y prennent garde, le niveau d’instruction pourrait être une source de domination entre femmes, entre commerçantes et entre époux et épouses.

En effet, le commerce nécessite l’usage de l’éducation formelle pour mieux contrôler les recettes en terme d’entrées et de sorties. Autrement, l’analphabétisme est susceptible de renforcer le statut social dérivé qui voue la femme à l’assujettissement, à la servitude de son époux. Enfin, les intérêts socioéconomiques induisent le choix des activités. En fait, « *la rationalité de l’individu se détermine en fonction de son seul intérêt à travers la main invisible (Smith, 1776)* » (K. Oleh, 2016 : 2881). Cette assertion s’oppose au rôle et à la place historique de la femme, mais elle révèle les enjeux de son implication dans le commerce de nuit.

3.3. Commerce de nuit : facteur d’autonomisation féminine

L’autonomisation désigne le processus par lequel les dominés arrivent à s’affranchir de toutes dominations. Il caractérise l’individu qui est libre de choisir l’orientation de sa vie à partir de ressources physiques, intellectuelles, financières ou de son idéologie (B. Pradhan, 2003). Chez la femme, l’autonomisation émane de son capital économique. Comme le souligne B. Krais (1999), une femme est socialement indépendante lorsqu’elle arrive à faire collaborer puissance matérielle et immatérielle. Ceci sous-entend que le pouvoir économique de la femme, investi dans les besoins familiaux, peut se transformer en pouvoir de décision.

Cette réflexion concorde bien avec les résultats de cette étude. Ceux-ci montrent que lorsque la commerçante participe aux dépenses mensuelles de son ménage et répond aux sollicitations de son lignage, elle gagne en confiance et acquière de l’autorité. Ici, l’estime de soi et l’autorité s’obtiennent à travers une contribution régulière, soutenu et non occasionnelle. C’est un apport continu qui intègre la femme au système décisionnel. En réalité, il améliore ses relations conjugales et extraconjugales (vis-à-vis de son époux et de ses enfants, de ses parents et de ses beaux-parents). Si autrefois, la participation de la femme a été appréciée en termes d’aide, l’actualité ivoirienne la présente comme la collaboratrice du chef de famille ; c’est-à-dire le partenaire dont la voix compte dans les décisions, l’orientation de la famille. On assiste donc à la modification de rôles et de statuts dans le ménage qui peut influencer par ricochet les aspects culturels et politiques.

Cependant, nous indiquons que l'indépendance matérielle ne fait pas de la femme l'être supérieur à l'homme dans son ménage ou dans son lignage. En se référant au constructivisme structuraliste de Bourdieu, il ressort que l'implication des femmes dans une activité génératrice de revenu participe à l'équilibre familiale et sociale. C'est une action qui traduit le rôle sociologique et la valeur sociale de la femme. Le concept de *l'habitus* rappelle que dans le champ social africain, la femme joue le rôle d'aide, de soutien tandis que l'homme en est le chef (A. L. Kouakou, 2018). Elle n'est pas la subalterne que le modernisme expose aujourd'hui. On attend d'elle sa partition dans le devenir de la famille. En réalité, qu'on se trouve en milieu rural ou urbain, il revient à la femme d'assurer la survie de la famille nucléaire par la procréation, l'éducation, la santé et l'alimentation. Dans ces conditions les ressources proviennent le plus souvent de l'époux. L'épouse quant à elle les réalise à travers son savoir-faire.

Mais dans un contexte de pauvreté, de chômage et de cherté de la vie, l'accès à la nourriture, à l'éducation formelle, au logement et aux soins de santé ne sont pas seulement l'affaire des hommes. Leur accomplissement résulte de la synergie des forces. Face à ce défi, les femmes sont tentées de conjuguer leurs efforts dans une activité qui enveloppe leur capital intellectuel. Autrement, la modernité exige la complémentarité des agents (époux et épouse) du couple. Alors bien que le commerce de nuit contribue à l'autonomie de la femme, il est aussi un instrument de reproduction sociale.

Conclusion

Longtemps considéré comme une activité de survie, le commerce de nuit est devenu un secteur d'activité non négligeable. Il rivalise avec les activités économiques modernes et structurées dans les centres urbains. Dans son organisation et son fonctionnement, cette activité informelle regroupe la majorité de femmes adultes, en union et analphabètes. Elle leur permet de réaliser leur rôle sociologique, mais aussi de gagner en autonomie en participant à la vie sociale de leur famille, du ménage à posteriori. Néanmoins, l'autonomie de la femme acquise par le biais du commerce de nuit ne semble pas s'étendre au pouvoir économique qui induit l'achat de biens mobiliers ou immobiliers et de services (du moins chez la majorité des enquêtés). En outre, même si cette activité désorganise l'espace aménagé parce qu'elle est exercée sur la servitude publique, il convient de l'insérer dans un cadre juridique. Les contraintes sanitaires et l'insécurité en sont à priori les raisons.

Références bibliographiques

- ABOUDOU Faridath, OGA Armelle, TASSOU Moubarakatou et ALAMOU Khaled. 2017. *Etude sur les problèmes spécifiques que rencontrent les femmes commerçantes sur le corridor Abidjan-Lagos*. Rapport d'étude.
<http://C:/Users/HP%20840/Desktop/articles%202021/COMMERCE%20DE%20LA%20NUI%20WFP-0000069589.pdf>
- Banque Mondiale. 2015. *Connecting Food Staples and Input Markets in West Africa: a Regional Trade Agenda for ECOWAS Countries*. Washington: World Bank.
- Bureau National d'Etude Technique et de Développement (BNETD), 1997. *Aperçu sur la commune de Yopougon*, Abidjan.
- International Trade Centre (ITC). 2015. *Libérer l'accès des femmes entrepreneurs aux marchés*.
<http://www.intracen.org/publication/The-Invisible-Barriers-to-Trade--How-Businesses-Experience-Non-Tariff-Measures/>
- COLIN Jean Philippe. 1990. *La mutation d'une économie de plantation en basse Côte d'Ivoire*. Marseille : IRD.
- DROY Isabelle. 1990. *Femme et développement rural*. Paris : Karthala.
- DIABAGATE Abou, GOGBE Téré et BAMBA Mamadou. 2014. "Artisanat et désordre urbain dans les quartiers de Banco 2, Siporex, Wassakara à Yopougon (Côte d'Ivoire)". *Journal Africain de Communication Scientifique et Technologique*. Série Sciences Sociales et Humaines, Géographie, Numéro 26, PP. 3411-3422.
- FLINTAN Fiona. 2008. *Étude sur la bonne pratique : l'autonomisation des femmes dans les sociétés pastorales*. Rapport d'étude.
file:///C:/Users/HP%20840/Desktop/gender_study_french_1-1.pdf
- GOGBE Téré, DIHOUEGBEU Deaggai Parfaite, TOURE Mamoutou et KOUADIO N'Dri Ernest. 2017. "La diffusion du commerce informel dans le quartier résidentiel de Yopougon-SICOGI". *R-G-O, Revue de Géographie de l'Université de Ouaga Pr Joseph Ki-Zerbo*. Numéro 6, PP.189-201.
- GROSMAN Gene et HELPMAN Elhanan. 1991. Trade, knowledge spillovers, and growth. *European Economic Review*. Vol. 35, n°2-3, PP. 517-526.
- GWIAZDZINSKI Luc. 2002. *La nuit dimension oubliée de la ville : entre animation et insécurité*. Strasbourg : Université Louis Pasteur (Thèse de doctorat).
[Htpps://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00599146](https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00599146)

- KOUADIO N'dri Ernest. 2020. "Activités économiques et désordre urbain à la SIPOREX dans la Commune de Yopougon ". *Journal Africain de Communication Technologique*. Numéro 91, PP.1921-1931.
- KOUADIO N'dri Ernest. 2017. *Commerce informel et désordre dans la commune de Yopougon : cas des quartiers SICOGI, SIDECEI et SIPOREX*. Abidjan : IGT, Université Félix Houphouët Boigny de Cocody (Thèse unique de doctorat). Document inédit.
- KOUAKOU Aya Larissa. 2018. *Dynamique des modes d'accès des femmes à la terre et mutations sociales en milieu rural Akyé: cas des villages d'Afféry, d'Asseudji et de Daguiroi*. Abidjan : Université Félix Houphouët Boigny (thèse unique de Doctorat). Document inédit.
- KRAIS Beate. 1999. "Autour du livre de Pierre Bourdieu la domination masculine". *Travail, genre et sociétés*. Vol. 1, n° 1, PP. 2014-2021.
<https://www.cairn.info/revue-travail-genre-et-societes-1999-1-page-214.htm>
- MARQUIE Jean Claude. 2016. Le travail de nuit : conséquences sur le sommeil et les performances. *Les Cahiers de l'Actif*. Vol. 482, PP. 27-42.
<https://www.researchgate.net/publication/317345213>
- OLEH Kam. 2016. "L'avènement de l'innovation culturelles en milieu rural ivoirien et l'évolution des structures sociales : une illustration à partir du cas du soja dans la région Nord-Ouest (Côte d'Ivoire) ". *International Journal of Social Sciences and Humanities Invention*. Vol. 3, n°10, PP. 2875-2886.
<http://valleyinternational.net/index.php/our-jou/theijsshi>
- Organisation Mondiale du Commerce. 2015. *Accélérer le commerce : avantages et défis de la mise en œuvre de l'Accord de l'OMC sur la facilitation des échanges. Rapport sur le commerce mondial*. Genève : OMC.
- PRADHAN Biswajeet, 2003. "Measuring Empowerment : A Methodological Approach development". *SID On-line Dialogue*. Vol. 46, n° 2.
- SMITH Adam. 1776. "Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations. Tome IV : des systèmes d'économie politique". *Les classiques des sciences sociales*.
http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classique_des_sciences_sociales/index.html
- TRANI Georges. 2007. *L'économie informelle est la voie pour un développement à l'africain*. Belin : Paris.
- YAPI-DIAHOU Alphonse. 1994. *Les politiques urbaines en Côte d'Ivoire et leurs impacts sur l'habitat non planifié précaire : l'exemple de l'agglomération d'Abidjan*. Paris : Université de Paris VIII Saint-Denis (Doctorat d'Etat és lettres et sciences

humaines.

<https://www.msn.com/spartan/dhp?locale=fr>

FR&market=CI&enableregulatorypsm=0&enablecpsm=0&ishostisolationenforced=0&targetexperience=default

- YOUL Félix, KOUAME Aya Lydie-Marcelle, KOUAKOU Aya Larissa et TOH Alain. 2017. Socio-Anthropologie du processus d'autonomisation des femmes rurales ivoiriennes à travers les activités génératrices de revenus. *European Scientific Journal*. Vol.13, numéro 32, PP. 1857-7881.

N'dri Ernest KOUADIO est Assistant à l'Université Félix Houphouët Boigny d'Abidjan (Côte d'Ivoire) et membre de l'Equipe de Recherche Espace Système-Prospective (ERESP) de l'Institut de Géographie Tropicale (IGT). Il travaille sur les questions d'aménagement urbain et développement durable. Ces axes de recherches sont en rapport avec l'urbanisation, le désordre urbain et les mutations spatiales dans les villes du Sud.

KOUADIO N'dri Ernest

Université Félix Houphouët BOIGNY (Abidjan/ Côte d'Ivoire)

Institut de Géographie Tropicale (IGT)

BP V 34 Abidjan 01 (IGT)

Ernestkouadio.ci2012@yahoo.fr

Sociologue du développement rural, Aya Larissa KOUAKOU est assistante au département de sociologie et d'anthropologie à l'Université Jean Lorougnon Guédé (Daloa- Côte d'Ivoire). Elle est membre du Laboratoire d'Etudes et de Recherches Interdisciplinaires en Sciences Sociales et Humaines (LERISSH). Ses publications concernent la dynamique des rapports de genre dans le foncier rural, l'accès des femmes à la terre et son influence sur l'insécurité alimentaire et l'autonomisation des femmes. Elle s'intéresse également aux mutations sociales orchestrées par l'orpaillage illégal en Côte d'Ivoire.

KOUAKOU Aya Larissa

Université Jean Lorougnon Guédé (UJLOG, Daloa/Côte d'Ivoire)

Département de sociologie et d'anthropologie

ayalarissadek@gmail.com

La place de la femme dans la perpétuation des royaumes akan de Côte d'Ivoire

Kouakou Siméon KOUASSI

Institut des Sciences Anthropologiques de Développement (ISAD, Université Félix

Houphouët-Boigny (Cocody-Abidjan / Côte d'Ivoire

kksimeon@yahoo.fr

RASS. *Pensées Genre. Penser Autrement. VOL 1, No 1 & 2 (2021)*

Résumé

Le Royaume, État ou territoire gouverné par un Roi. Chez les Akan, il est une synthèse de moyens religieux, magiques et historiques par lesquels, l'homme exerce ou tente d'exercer, sa domination sur la nature et ses semblables. L'objectif de cette contribution est de montrer la place qu'occupe la femme dans ce système politique en Côte d'Ivoire actuelle dès le XVIII^e siècle. Comment les femmes participent-elles à l'assise du pouvoir ? Quelle est leur impact dans ces sociétés ? Pour cerner ces préoccupations, ont été recoupés des documents obtenus des fonds des bibliothèques et des archives. Il ressort des analyses que le pouvoir royal se conçoit avant tout, autour de la femme. Elle joue un rôle central dans la désignation et l'intronisation du monarque, marque sa présence dans le protocole royal. En d'autres termes, elle symbolise la courroie de transmission des rituels et codes des royautés Akans.

Mots-clés : Royauté, royaume, pouvoir, leadership, Akan.

Abstract

The Kingdom, State or Territory ruled by a King. Among the Akan, it is a synthesis of religious, magical and historical means by which man exercises, or attempts to exercise, his domination over nature and his fellows. The objective of this contribution is to show the place occupied by women in this political system in present-day Côte d'Ivoire from the 18th century. How do women participate in the establishment of power? What is their impact in these societies?

To identify these concerns, documents obtained from library and archive collections were cross-checked. It emerges from the analyzes that royal power is conceived above all, around women. It plays a central role in the designation and enthronement of the monarch, marks its presence in royal protocol. In other words, it symbolizes the transmission belt for the rituals and codes of Akan royalty.

Keywords : Royalty, kingdom, power, leadership, Akan.

INTRODUCTION

L'histoire nous apprend en substance qu'Abla Pokou¹, une des initiatrices de la marche qui aboutira à la fondation du royaume Baoulé de Sakassou, hébétée dit « *Ba oulé* » c'est-à-dire « L'enfant est mort. ». Les Ashantis de son clan, qui s'installeront dans le centre de l'actuel Côte d'Ivoire, adopteront ce nom. Pokou, qui devait mourir en 1760, laissait derrière elle un peuple, qui a gardé en mémoire le geste héroïque d'une femme capable de sacrifier la chair de sa chair à l'intérêt public (J. Sorel et S.M. Gomis, 2004, pp.207-213)².

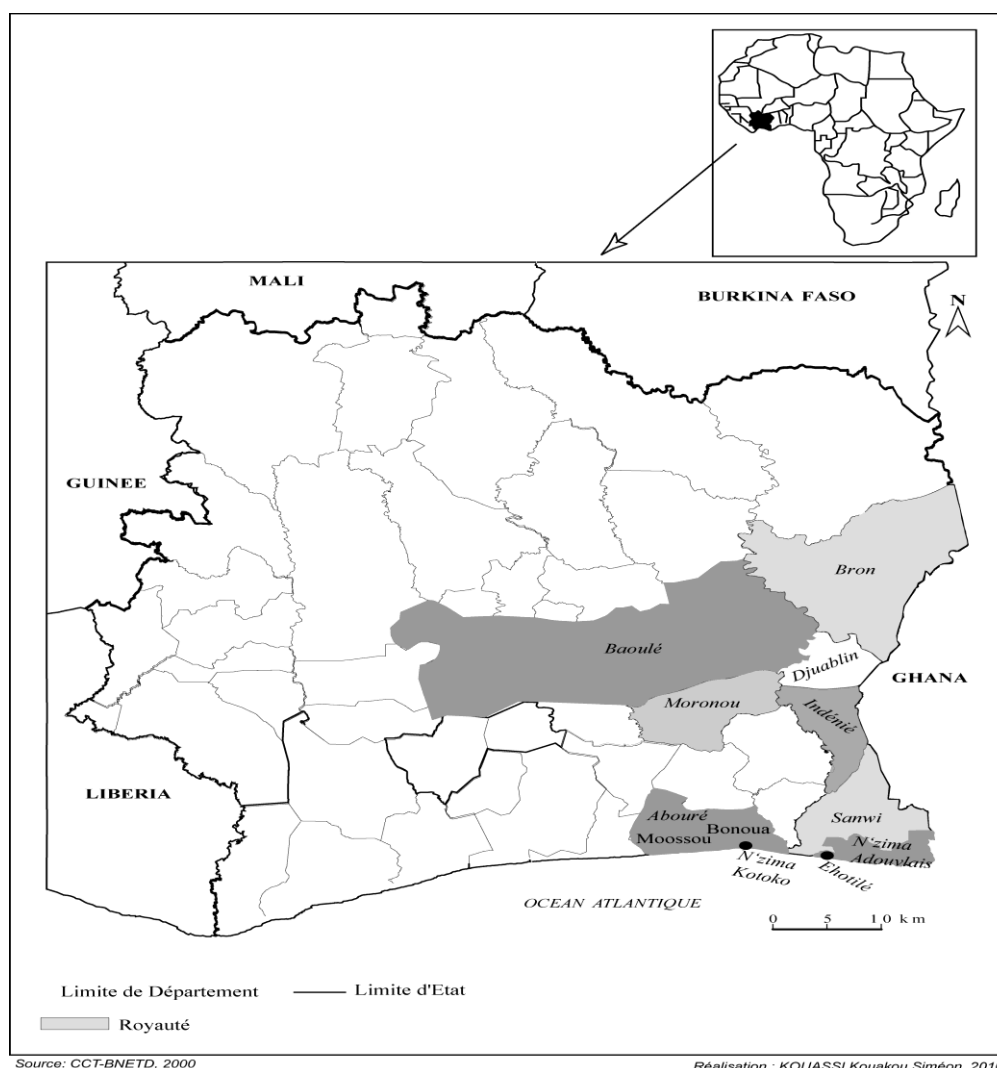
Ce passage, convaincu à travers le sacrifice suprême consenti, la spécificité de la femme et la place centrale que celle-ci ne cessera d'occuper dans le monde akan et dans les royautes qui en découleront (cf. Carte).

Ce groupe ethnolinguistique installé au Centre, à l'Est et au Sud-est de la Côte d'Ivoire, comprend, entre autres, les Agni, les Baoulé, les Attié, les Bron et les Abouré. Ils se désignent eux-mêmes par le vocable *Kotoko* c'est-à-dire guerrier. Ils parlent une langue apparentée à l'Ashanti, frappent de la même manière le tam-tam parleur *attoungblan* et disent être de la même origine : *Anyuan-nyuan* signifiant "du sable à l'infini" (M. Samson 1971, p.75). Venus par vagues successives de l'actuel Ghana au début du XVIII^e siècle (J.N. Loucou 1984, p.156), ses composantes fonderont divers royaumes dans les régions ivoiriennes précitées.

¹ Abla Pokou, plus belle des filles de l'Ashanti, reçut à 17 ans, une éducation princière. Celle-ci lui permit d'être au fait des coutumes de la cour du Roi Ossei Toutou, son oncle. A la mort du Roi des suites d'un combat contre la tribu des Akims, elle restera à la cour de son successeur Opokou Waré. Ebiri Moro, lors d'une seconde attaque des Akims, la fait prisonnière. Opokou Waré envoie un de ses lieutenants, Assoué Tano, son futur époux, la libérer. Il en naîtra Kouakou, dont le sacrifice a permis au peuple de se libérer du joug Ashanti (Sorel et Gomis, 2004, pp.207-213).

² Suite à la mort du Roi Ashanti Opokou Waré pour cause de maladie, Dakon le frère d'Abla Pokou, et Koussi se disputent le trône. Dakon est assassiné et Pokou, doit fuir avec la partie du peuple, qui comme elle avait soutenu Dakon. Sous la conduite des guerriers et des prêtres, ils buttent après des jours de marche, sur le fleuve *Comoé*. Pour échapper à leurs poursuivants, les oracles révèlent que la déesse des eaux accepte d'ouvrir un passage aux fugitifs en échange du sacrifice d'un enfant de sang noble. Pokou se voit obligée de livrer Kouakou son fils unique. Le tenant par les mains, elle se hisse sur le rocher qui domine les flots, les élève au ciel avant de le précipiter dans les rapides qui, engloutissent le jeune prince. Aussitôt le ciel s'assombrit, le vent se mit à souffler, les arbres se déracinèrent et tombèrent pêle-mêle sur le fleuve, formant un pont étroit pour favoriser la traversée du peuple (Sorel et Gomis, 2004, pp.207-213).

Carte : Les royaumes akans de Côte d'Ivoire d'hier à aujourd'hui



On peut citer, le royaume Bron de Gyaman, qui est une évolution vers les royaumes du monde akan, les royaumes Agni composés du Sanwi, du Ndényé, du Djuablin et du Moronou, le royaume Baoulé composé du royaume de Sakassou et les royaumes Akan lagunaires constitués des royautes Abouré, N'Zima et Ehotilé. Dans leur mise en place et leur consolidation, la femme symbole de vie et de renouvellement des générations, jouera un rôle prépondérant.

On est alors fondé à se demander ici, comment la femme akan légitime-t-elle dans cet ensemble le pouvoir royal ? Mieux, comment participe-t-elle au choix du souverain et à l'assise du pouvoir ? et Quelle est son influence dans ces sociétés ?

Pour cerner ces questionnements, qui fondent cette réflexion, il s'est avéré nécessaire de dépouiller des travaux d'historiens et d'anthropologues tels qu'Ablé, Assoi, Niangoran-Bouah, Perrot, Sié, Terray et Viti. Ces auteurs ont collecté des sources orales qui permettent de faire une lecture des us et coutumes akan. Les données qui s'en dégagent permettent de décliner notre démarche en trois parties à savoir : le rôle de la femme dans le processus de désignation et d'intronisation du Roi, sa position privilégiée dans le protocole royal et sa place dans la perpétuation du patrimoine immatériel des royautes akan.

1- La femme dans la désignation et l'intronisation du Roi

Le début de règne de tout nouveau Roi est légitimé par la femme. Son rôle est observable dans les étapes des funérailles, dans le choix des candidats au trône et dans l'intronisation.

1.1- La marque de la femme dans les funérailles du défunt Roi

Les funérailles d'un souverain, événements particuliers dans le monde akan, sont toujours annoncées par des métaphores. Ainsi, il est généralement dit : « *Le roi a mal aux dents, Le Roi s'est cassé la jambe, Le Roi a mal à la jambe, Il est en traitement, La terre a tremblé, Le fromager est déraciné, Le monde à la tête baissée ou Le monde est éteint.* ». (C.H. Perrot 1982, p.118 ; E. Kindo-Bouadi s.d, p.16 ; E. Terray 1995, p.854). Ces formules, qui ont pour unique but de montrer la qualité de l'être disparu, constituent une transition vers l'installation du nouveau Roi. Celle-ci obéit dans les royautes akan à un certain nombre de rituels, qui font intervenir la femme dans ses principales étapes.

Chez les Abouré, à la mort du Roi, la famille royale, ses parents paternels et les notables *mlintin* tiennent au secret la nouvelle (J-A. Ablé 1978, pp.235-241, G. Niangoran-Bouah 1965). Un conclave, réunissant les parents proches et les femmes les plus âgées du clan, se tient dans la nuit du lendemain du décès pour définir les modalités des funérailles. Suit la toilette funéraire du Roi. Il est vêtu de beaux habits, paré de bijoux en or, exposé sur une natte dans son salon intime où les femmes de la famille royale, le veillent.

Un mois avant les funérailles proprement dites, les parents paternels du défunt et les notables de la famille royale avertissent leurs parents de Bonoua et d'Ebra (cas de Moossou) ou de Moossou et d'Ebra (cas de Bonoua) et les parents royaux de Dabré-Domolon, Ahobaklo, Abadjin-Doumé et le Roi de Krindjabo. Les funérailles sont inaugurées le dimanche soir *kyankyô-mihin* par plusieurs coups de fusil. Les princesses et les filles royales entraînent, à

cette occasion en pleur jusqu'à ce que les condoléances leurs soient présentées. Le rôle de la femme transcende cette phase.

1.2- Le rôle de la femme dans l'accèsion du nouveau Roi au trône

Dans les royaumes Akan l'héritier au trône n'est pas le fils du Roi, c'est plutôt le système matrilineaire qui est de mise. En effet, seuls les « enfants de femme » *blabla* en Baoulé peuvent prétendre à la succession. L'héritage se transmet d'oncle à neveu utérin. C'est-à-dire, à l'enfant de la sœur ou des sœurs du Roi et non pas à celui de son frère ou de ses frères. L'enfant de la sœur est considéré comme le véritable héritier de l'homme dans la mesure où, c'est elle qui peut assurer la continuité de la lignée royale. Même si elles ne l'exercent pas, c'est aux femmes dans ce système qu'il revient de transmettre le pouvoir (A. Assoi 1964, p.7 ; E. Terray, 1995 p.817 ; C.H. Perrot 1979, p.219).

Le Roi est choisi par le conseil des femmes de la famille royale coiffé par la Reine-mère, c'est-à-dire la mère ou la sœur utérine du Roi. C'est à elle qu'appartient en réalité le pouvoir (A. Assoi 1964, p.7 ; E. Terray, 1995 p.817 ; C.H. Perrot 1979, p.219). Les auteurs précités montrent clairement qu'elle le légitime et représente la Mère du Pouvoir, de tous et du Roi. Ils informent que la Reine-mère et le conseil des femmes, analyse en priorité les listes généalogiques du clan royal pour identifier la personne qui mérite d'accéder au pouvoir. Cette personnalité de premier ordre est choisie, eu égard à ses qualités morales, par les notables de hauts rangs à l'issue d'un sondage auprès des femmes de leur clan : choix qu'entérine le Roi. Elle a droit à un siège *bia*. Mariée à un dignitaire du royaume, la Reine-mère réside dans la cour royale entourée de jeunes filles à son service et des doyennes des différentes familles avec qui elle forme le conseil des femmes.

Anciennement, elle assurait les fonctions de Roi lorsque celui-ci s'absentait pour des raisons de guerre par exemple. Elle et sa suite se chargeaient de transformer les prisonniers de guerre en esclaves. Cette femme noble intervient également dans les affaires de mariages, de divorces, assiste à toutes les cérémonies et à toutes les assemblées. Elle accompagnait toujours le Roi dans ses voyages, sauf s'il s'agissait de guerre. La Reine-mère choisissait au Roi sa première femme qui avait des droits sur ses coépouses. Si le peuple n'était pas satisfait d'un jugement rendu par le Roi et le Conseil des Sages, c'était à elle qu'étaient adressées les pétitions.

Le clan Zanzan du Gyaman a aussi tenu compte de la puissance de cette femme (J.N. Loucou 1984, p.156 ; Terray 1995, p.818). Il en est de même dans le royaume Ndényé. Dans

cet espace, on peut préciser également que la succession repose également sur la Reine-mère. En effet, en collaboration avec les femmes les plus âgées de la famille qui sont reconnues du fait d'avoir élevé beaucoup d'enfants *malata*, elle désigne le nouveau Roi parmi les enfants de la sœur aînée du défunt Roi. Les femmes au cours de cet exercice crucial pour l'avenir de la royauté pour ne pas se tromper, s'appuient sur la position généalogique des candidats (C.H. Perrot 1979, pp.219-223). Elles tiennent aussi compte de la moralité et de la situation matérielle des candidats au trône. Les parents de sexe masculin du clan *abuswà* royal, en dernière instance, jugent de la capacité de l'heureux élu à exercer les fonctions royales (E. Kindo-Bouadi s.d, p.14).

Dans le Djuablin les dignitaires du royaume et le peuple sont de prime abord invités à se prononcer sur la question à savoir : « *Doit-on oui ou non désigner un successeur ?* » Ceux qui ont des objections à faire, peuvent séance tenante l'exprimer. Une fois ce détail réglé, sept personnes désignées vont alors se retirer en « conclave », en compagnie de la Reine-mère. Le nom du nouveau Roi est proclamé à l'issue de leur délibération (K. Sié 1985, p.5).

Concernant les cas de régence, qui interviennent lorsqu'il n'y a pas d'héritiers mâles, on assiste à la prise en main effective de la direction du lignage par une femme. Dans le cas des royaumes Agni, ce rôle est assumé par une *Dihyé* : une femme au fait de toutes les affaires familiales importantes, passées et présentes (C.H. Perrot 1979, pp.219-223). L'autre possibilité revient à confier la régence à un *auloba*, c'est-à-dire à quelqu'un qui est né d'une captive et d'un homme du lignage, mais qui n'en est pas membre à part entière. La femme ici encore devient un pilier essentiel pour la survie du pouvoir.

Dans la même veine, lorsqu'il surgit une crise de succession d'une certaine ampleur, il arrive qu'une *Dihyé* devienne un personnage de premier plan, dans la prise en main directe des affaires du royaume. C'est ainsi que, comme l'a recueilli C.H. Perrot (1979, pp.219-223) dans le Ndényé, à la fin du XIX^e siècle, Tano Ama une *Dihyé*, réussit à faire triompher la cause de son fils et à le faire introniser avec le soutien de l'autorité coloniale sous le nom d'Amoakon Dihye. Chez les Abouré de Moossou, au début du XIX^e siècle, après la mort du Roi Vanga Ahoba, sa sœur la princesse Vanga Atchiman, a confié la direction des affaires du royaume à son époux Attékéblé du clan Kévié ou Assôkôpouè (J.A. Ablé 1978, p.215).

Chez les Baoulé dans la phase de transition, le pouvoir peut être confié à un étranger à la descendance utérine, des fondateurs de l'unité territoriale *nvle*, sans que le souverain en question assume en même temps le contrôle du trésor du siège, l'*adja bia*. Ces charges étant assurées par les *mi-bla*, gardiennes du trésor, des symboles du pouvoir et de l'orthodoxie

coutumière (F. Viti 1999, pp.293-295). La femme quoi qu'il en soit n'est jamais bien loin du point névralgique de l'exercice du pouvoir.

A l'analyse, les cas de régence constituent, une appropriation hors cadre du pouvoir donc, le contrôle d'un royaume avant l'heure. L'intronisation d'un souverain élu selon les voies légales d'accession au trône de ses ancêtres, recouvre un rituel clairement défini et des réalités bien plus fédératrices. La femme, de par sa présence dans cet autre épisode, permet au souverain de recouvrer son importance, à travers par exemple le siège symbole de légitimation de son pouvoir.

1.3. L'intervention de la femme dans la légitimation du pouvoir royal par le *bia*

Le *bia*, siège sculpté dans une seule pièce de bois léger, plus ou moins volumineux et souvent large et bas de 0,50 m, symbolise le pouvoir temporel, spirituel et politique du Roi (J.A. Ablé 1978, p.220 ; G. Niangoran-Bouah 1965, p.88 ; Idem 1978, pp.129-131 ; E. Terray 1995, pp.852 ; M. Samson 1971, p.141 ; A. Assoi 1964, p.11). On note le *bia* de couleur noire *bia bile* rectangulaire ou rond, symbole sacré de l'unité du peuple agni et de la reconnaissance du pouvoir royal ; le *bia* blanc attribué aux notables, aux hommes et aux femmes (C.H. Perrot 1982, pp.124-128). Concernant le Roi, il lui est attribué deux types de *bia*, celui qui sert le jour du rituel d'intronisation du nouveau Roi et qui n'est plus jamais utilisé, et le second qui n'est utilisé que pendant les cérémonies rituelles et en séance de conseil.

Assis donc sur le *bia* et devant la Reine-mère, le Roi lui prête serment et s'assoit à sa droite pour signifier qu'elle est la représentante du Pouvoir Suprême. C'est aux femmes que sont confiés tous les rôles d'organisation de l'intronisation. A Bonoua c'est à la plus âgée des femmes *Samandjé* (Reine-mère) que revient la responsabilité de nouer, autour de la tête du Roi et du pied gauche, une feuille de palmier, plante au pouvoir protecteur. Elle adresse une prière aux ancêtres, prend ensuite le souverain par les mains et le fait asseoir sur son trône *Ebien*. Elle est aidée dans sa tâche par le chef de lignage paternel du futur Roi ou le maître de cérémonie (G. Niangoran-Bouah, 1965, p.88 ; J.A. Ablé, 1978, pp.219-220). Elle a aussi droit à un *bia*. Ce privilège, qui est en principe dévolu aux seuls hommes destinés au trône, confère également à la femme d'autres avantages.

2- Le protocole royal : autre expression de la position privilégiée de la femme dans la société akan

Le protocole royal ; instrument qui marque la hiérarchisation de la société, en maintenant une distance entre le Roi et ses sujets, et qui marque aussi le lien étroit entre le Roi et le palais royal, compte tenu du fait que le Roi détient les pouvoirs politique et militaire ; vaut à la femme d'occuper une place particulière.

En effet, l'arrivée et le départ du Roi, toujours annoncés par le porte-canne (J-A. Ablé 1978, pp.233-234; E. Kindo-Bouadi, pp.24-25), est précédée d'une purification de la cour par les prêtresses *Komian*. Elle consiste à invoquer les ancêtres pour demander leur assistance et leur protection.

Fait saisissant, lorsque le monarque entre dans la cour, la forme de la civilité ordinaire veut que, tout le monde se tiennent debout excepté les femmes. Les femmes, dans ce système, sont considérées comme la mère du Roi. Elles ont par rapport à cette position, prééminence sur tous les segments de la société. Outre cet instant, elles interviennent également dans la pérennisation de rites importants.

3- La femme : courroie de transmission des rituels et codes des royautés Akans

On peut citer dans ce domaine qui relève des forces occultes, le recours à la femme au niveau de l'adoration des chaises royales et des rites de purification qui ont pour mission de revigorer le Roi et son pouvoir.

3.1. De la présence de la femme dans les pratiques liées aux chaises royales et les fêtes annuelles

La vénération des chaises royales *bia*, qui traduit également le culte des ancêtres royaux et consolide le pouvoir des souverains régnants dans la sphère Akan, voit l'intervention de la femme. On notera premièrement qu'à Bonoua, tous les samedis de la semaine rituelle *kyankyô*, le Roi régnant part prier devant les chaises, tôt le matin, à jeûn et après s'être abstenu la veille de relations sexuelles (J-A. Ablé 1978, pp.241-244). Les sièges sont sortis du *biasua* et transportés chacune sur la tête des filles de la famille royale qui partent en procession et par ordre de succession les laver dans la lagune.

Deuxièmement, la fête de l'igname, célébrée deux fois par an autour du Roi le vendredi saint *ananya* de la semaine faste *abiélé*, voit l'intervention de la femme (G. Niangoran-Bouah 1978, pp.129-131 ; F. Ahoua et S. Adouakou 2009, p.72 ; C.H. Perrot 1982, p.130 ; M. Samson 1971, p.141 ; E. Kindo-Bouadi, pp.20-21)³.

En effet, pour son succès, la veille de la fête, les prêtresses *Komian* purifient le village pour prévenir tout événement fâcheux dont pourrait être victime le royaume (E. Kindo-Bouadi, pp.20-21). La fête consacre officiellement la consommation de la nouvelle igname et marque la nouvelle année. Cette manifestation lie l'esprit des vivants à celui des ancêtres et favorise leur intercession pour le règlement des situations difficiles. La nouvelle igname est pilée par les femmes pour obtenir le *foliè* ou *Nvoufou* auquel on ajoute de l'huile rouge. La pâte sert à l'adoration des chaises royales, familiales et des mannes des ancêtres aux différents carrefours et aux abords des cours d'eau. On ne touchait à la nouvelle igname qu'après le rituel. Des dispositifs visant la purification et impliquant la femme sont connus.

3.2. La contribution de la femme dans la purification de l'âme du Roi

Les rites spécifiques de purification de l'âme du souverain se font ; chez les Abouré, les Agni Ndényé et Morofoué ; une fois l'an, de préférence une semaine avant la première fête de l'igname. Ils visent à apporter une réponse au caractère vulnérable du Roi comme, le vêtement de grigris, *sebetrarie* dans le Ndényé, que le Roi portait lors de ses déplacements, pour se prémunir du mauvais sort (C.H. Perrot 1982, p.109). Ici aussi, on remarquera le rôle crucial de la femme.

En effet, à Nzaranou dans le Ndényé, où l'exemple le plus complet de purification de l'âme du Roi nous est parvenu, le monarque, la première de ses épouses et ses enfants tout de blanc vêtus, participent aux côtés du sacrificateur *ekrabiafwe*, à la cérémonie (G. Niangoran-Bouah 1973, p. 212 ; Idem 1978, p. 131 ; C.H. Perrot 1982, pp.112-113). Le culte est couplé à celui du *dja*, le trésor royal qui est étalé par le sacrificateur l'*ekrabiafwe*. Celui-ci symbolisant l'âme, le double ou le *kra* du Roi, en laissant découvrir le contenu du *dja* composé de pépites et de poudre d'or, de cuillers, de boîtes et de balances à poudre d'or taillées sous forme de

³ La première fête de l'igname, celle des ancêtres et des divinités, ne concerne que les Rois et les chefs de clan. La seconde, populaire et grandiose, est celle du peuple. Elle a pour objectifs de débarrasser le pays des souillures de toutes sortes ; de rendre la terre, les femmes et les animaux fertiles et féconds ; d'annoncer la fin d'une année et le début d'une autre ; d'invoquer l'esprit du fondateur du royaume, symbolisé par l'âme du Roi qui se confond à celle de l'Etat et cimente la nation.

plumes d'oiseaux, d'yeux de poissons, de perles, de poids de bronze ou de laiton, géométriques ou figuratifs. Tout cet ensemble, renfermé dans des carrés d'étoffes anciennes noués, est soigneusement disposé sur la couchette du souverain aménagée spécialement pour le rituel qui doit correspondre, au premier jour de naissance du Roi qui suit la fête de l'igname.

Le sacrificateur place le repas rituel dans la pièce royale, puis procède à des libations sur le *dja* après y avoir déposé des miettes du repas cérémoniel composé de purée d'igname rougie à l'huile de palme *nvoufou*, d'œufs et de viande de mouton. Après des prières adressées aux mannes des ancêtres, le repas est consommé par toute la famille royale. L'officiant récupère les restes du repas, les place sur le toit de la maison rituelle près du crâne du mouton sacrifié, jette ensuite l'eau d'une calebasse sur l'ensemble. Chaque membre de la famille royale, alors debout dans la cour en retournant dans la chambre, se précipite pour recevoir un peu de cette eau sur la tête et les épaules pour s'attirer le bonheur et la prospérité. Une fois dans la chambre, le Roi et sa famille s'étend sur une couchette près du trésor royal *dja*, et ensemble, ils crient à haute voix : *Kra, Kô da o !* (âme, la cérémonie est terminée, va te coucher !) (G. Niangoran-Bouah 1978, p.131).

L'analyse des rituels, codes et fêtes de la royauté ivoirienne, souligne sans ambiguïté le statut particulier du Roi et partant de la femme.

CONCLUSION

L'analyse du statut de la femme akan dans les royautes de ce groupe ethnolinguistique de Côte d'Ivoire, permet de se rendre compte qu'elle représente en réalité le pilier de l'édifice. Elle constitue à juste titre la personne qui légitime le pouvoir royal, qui consolide par sa discrétion ses assises et régule les forces matérielles et immatérielles en présence.

C'est ici que la maxime, venant des hommes, qui consiste à dire que « La nuit porte conseil », prend tout son sens. Un repli stratégique, échappatoire idéal, pour recueillir en réalité l'avis de la femme, qui dans bien des cas, finit par dénouer les cas difficiles, en apportant des solutions appropriées, là où le « sexe fort » a marqué le pas. Le leadership féminin, on pourra le dire, est bien ancré dans les profondeurs de la nuit et dans une mesure certaine, dans les habitudes des sachants. Il reste juste à en faire la promotion pour la perpétuation des valeurs endogènes.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABLE Jean-Albert, 1978, *Histoire et tradition politique du pays Abouré*, Abidjan, Imprimerie Nationale Abidjan.
- AHOUA Firmin, ADOUAKOU Sandrine, 2009, *Parlons Agni Indénié. Côte d'Ivoire*, Paris, L'Harmattan.
- ASSOI Adiko, Janv.-Févr.-Mars 1964, « Peuples Akan et civilisations béniniennes » : 49 p., in Bulletin spécial n°5 de l'Institut pédagogique National, Service de Recherches pédagogiques pour les pays en voie de développement (SERPED).
- KINDO-BOUADI Eugène, s.d., *Le royaume du N'Denian (Indénié) d'hier à aujourd'hui*, non publié, 28p.
- LOUCOU Jean-Noël, 1984, *Histoire de la Côte d'Ivoire. La formation des peuples*, Abidjan, CEDA.
- NIANGORAN-BOUAH Georges, 1965, *Les Abouré. Une société lagunaire de Côte d'Ivoire*, Université d'Abidjan, Annales de l'Ecole des Lettres et des Sciences Humaines.
- NIANGORAN-BOUAH Georges, 1973, *Symboles institutionnels chez les Akan, L'Homme*, 13, 1-2, p.207-232.
- NIANGORAN-BOUAH Georges, 1978, « Idéologie de l'or chez les Akan de Côte-d'Ivoire et du Ghana », *Journal des africanistes*, 48, 1, p.127-140.
- PERROT Claude-Hélène, 1979, « Femmes et pouvoir politique dans l'ancienne société anyi-ndenye », in *Cahiers d'Études africaines*, 73-76, XIX-1-4, p.219-223.
- PERROT Claude-Hélène, 1982, *Les Anyi-Ndényé et le pouvoir aux XIII^{ème} et XIX^{ème} siècles*, CEDA Abidjan, Publications de la Sorbonne, Paris.
- SAMSON Maurice, 1971, *Les Abouré de Bonoua (Côte d'Ivoire). Introduction Ethno-historique*, Thèse de Doctorat de 3^e cycle, non publié, Paris, Université René Descartes, Paris V, Tome 1, 160 p.
- SIE Koffi, 1985, « L'intronisation de Nanan Agnini-Bilé II en 1984. Les enseignements pour l'histoire des Agni-Djuablin », Rapport, non publié, Abidjan, ORSTOM, 12 p.
- SOREL Jacqueline, GOMIS Simonne Pierron, 2004, « Abla Pokou. La fondatrice du royaume baoulé » : 207-213, in J. Sorel et P.S. Gomis (dir.), *Femmes de l'ombre et Grandes Royales*. Paris, Présence Africaine.
- TERRAY Emmanuel, 1995, *Une histoire du royaume abron du Gyaman. Des origines à la*

conquête coloniale, Paris, Karthala.

VITI Fabio, 1999, « Un pouvoir contre l'État. Anthropologie politique du Baule (Côte d'Ivoire) » : 289-314, in P. Valsecchi, F. Viti (dir.), *Mondes Akan. Identité et pouvoir en Afrique occidentale*. Paris, Montréal, L'Harmattan.

Kouakou Siméon KOUASSI est Archéologue, spécialiste de la céramique, des amas coquillers et du patrimoine culturel. Il est en poste à l'Unité Pédagogique Archéologie de l'Institut des Sciences Anthropologiques de Développement (ISAD) de l'Université Félix Houphouët-Boigny. KOUASSI est membre de l'Association Ouest Africaine d'Archéologie (AOAA), de l'Union Internationale des Sciences Préhistoriques et Protohistoriques (UISPP), chercheur associé à l'UMR 6566-CReAAH du Centre de Recherche en Archéologie, Archéosciences, Histoire à l'Université de Rennes 1, Chargé d'Etude au Conseil National du Tourisme (CNT) au Ministère du Tourisme et des Loisirs de Côte d'Ivoire. Il pilote le groupe de Recherche Céramique, Société et Patrimoine de l'ISAD et a à son actif plusieurs publications scientifiques

Kouakou Siméon KOUASSI

Université Félix Houphouët-Boigny (Cocody-Abidjan / Côte d'Ivoire),

Institut des Sciences Anthropologiques de Développement (ISAD),

BP V 34 Abidjan 01 (ISAD)

kksimeon@yahoo.fr

Anthropobiologie de l'écoféminité dans la reconfiguration adaptative des systèmes patrimoniaux de pouvoir en milieu rural ivoirien

Yao Saturnin Davy AKAFFOU

Institut des Sciences Anthropologiques de Développement, Université Félix Houphouët
Boigny (Côte d'Ivoire)

akaffouyaosaturnindavy@gmail.com

RASS. *Pensées Genre. Penser Autrement. VOL 1, No 1 & 2 (2021)*

Résumé

L'étude aborde la corrélation entre déterminants anthropobiologiques de l'écoféminité et systèmes patrimoniaux de pouvoir en milieu rural chez le peuple Akyé de Côte d'Ivoire. L'approche descriptive et analytique des données de terrain, démontre des défis d'autonomisation des femmes du fait d'un stéréotype biophysique du genre soumis à une marginalité ethnoculturelle. En conséquence, la force émancipatrice de travail féminin dans le maintien des conditions de vie paysanne à travers les travaux champêtres et de subsistance, donne une position prédominante de responsabilité familiale aux femmes au détriment des hommes. L'éveil d'écoféminité suscite une reconfiguration adaptative du pouvoir patriarcal dans cette société matrilineaire.

Mots clés : écoféminité, pouvoir, patrimoine, anthropobiologie, écologie adaptative

Abstract

The study addresses the correlation between anthropobiological determinants of ecofemininity and heritage systems of power in rural areas among the Akyé people of Côte d'Ivoire. The descriptive and analytical approach to field data demonstrates the challenges of women's empowerment due to a biophysical gender stereotype subject to ethnocultural marginality. As a result, the emancipatory force of female labor in the maintenance of peasant living conditions through field work and subsistence, gives a predominant position of family responsibility to women at the expense of men. The awakening of ecofemininity causes an adaptive reconfiguration of patriarchal power in this matrilineal society.

Keywords : ecofemininity, power, heritage, anthropobiology, adaptive ecology

Introduction

Les présupposées théoriques inhérents aux thèses créationnistes de la Genèse (biblique et coranique), présentent la femme comme un être secondaire à l'homme. Cela pose à priori, la prédominance de la masculinité sur la féminité qui a influencé les référentiels anthropobiologiques dans le formatage des sociétés humaines. La femme est sous cet angle, abusivement perçue comme le sexe faible d'un point de vue de ses caractéristiques biomorphologiques, physiologiques, voire intellectuelles. Paradoxalement, la femme constitue un acteur central de l'histoire de la création et de la perpétuation de l'humanité de par sa faculté de procréation et génitrice des grands hommes ayant marqué l'espace et le temps dans le processus civilisationnel. La féminité est associée à la maternité et l'importance du rôle joué par la femme dans la construction de l'humanité reste donc une question ontologique.

Ainsi, la découverte en Ethiopie en 1974 de l'espèce australopithèque « *Lucy* » du genre féminin (daté de 3,18 millions d'années) à travers les recherches paléoanthropologiques, géologiques, paléontologiques et archéologiques (D. Johanson et al., 1978), suscite une reconsidération taxonomique et caractérielle de la position de la femme dans l'histoire évolutive de l'Homme. Le système coévolutif entre l'homme et la femme suivant les conditions bioécologiques qui déterminent leur existence, constitue une piste de diagnostic à approfondir. Y. Coppens (1983, p. 280) développe « *de manière aussi systématique, l'étude de l'environnement animal, végétal et sédimentaire de ces Hominidés en vue de reconstitutions paléoécologiques et paléoclimatiques* ».

Dans ce cadre, P. Picq (2020, p. 20) aborde dans son ouvrage intitulé « *Et l'évolution créa la femme* », la question des espèces féminines chez les primates et espèces *homo* apparentés au genre humain, qui sont toutefois, sujettes à une coercition sexuelle masculine. Cela révèle que la forte contrainte de reproduction fait des femmes, un enjeu de contrôle pour les hommes. Ainsi, « *la femme accouche de l'humanité dans la douleur et comme si cela ne suffisait pas, de la coercition masculine puis l'affirmation de l'idéologie de dominance masculine ajoute un fardeau culturel* » (P. Picq, 2020, p. 22)

Du coup, la grossesse du genre masculin constitue un facteur d'influence et d'orientation du processus évolutif de l'humanité. Mais la quête des ressources nourricières, la sédentarisation et la création de vie familiale communautaire avec l'apparition des premières sociétés agricoles du néolithique, soulève une dialectique des jeux de rôles entre la femme et l'homme. Les modalités d'usages, de maintien et de perpétuation des formes de vie impliquent d'un point de vue éthologique, l'évolution de facultés cognitives. Cette situation éveille des interrogations sur la place essentielle de la femme dans la relation des espèces humaines avec

la nature. Comment le déterminisme environnemental construit-il des rapports de force dynamique entre l'homme et la femme dans la trajectoire évolutive ?

En effet, l'évolution des sociétés humaines et les mutations contemporaines qui s'observent sont captivées par l'émergence des problématiques du féminisme, du genre et de l'écoféminité au centre desquels, s'entrechoquent des formes d'expression de pouvoir et valeurs culturelles ancestrales. L'écoféminité en particulier, apparaît comme une sorte de féminisme écologique qui s'appuie sur une « écologie intérieure et de retour au naturel », révélateur « des valeurs du féminin » qui permettent « *de reprendre le pouvoir du féminin et repenser une société plus juste et harmonieuse* » C. Robert (2021, p.1). Dans ce sens, les mouvements féministes ont pris leur envol dans le monde, soutenus au plan institutionnel par des objectifs du développement durable (ODD : n°5). Au plan scientifique, des travaux sur l'égalité des sexes et du genre ont mis en exergue divers courants théoriques (F. Malbois, 2002, p. 86). Des réflexions critiques entre la féminité et la masculinité sont donc développées avec des approches de valorisation de la femme dans une perspective comparatiste selon des référentiels à la fois biologiques, culturels et de modèle de gouvernance sociétale (S. Cadolle, 2011, p.26).

Cependant, en contexte négro-africain, la question du féminisme fait objet de profondes controverses liées à la perception culturelle des peuples sur le positionnement de la femme et son rôle dans les rapports de domination entre l'homme et la femme (B. Rangira, 2001, p.82). Des critiques de certains courants féministes portent l'argumentaire sur une forme tendancieuse d'inversion des rapports entre genre féminin et masculin en contradiction avec des croyances et obédiences religieuses (F Saw. 2012, p. 152). De plus, la transposition de valeurs culturelles exogènes sur des substrats ethnologiques des peuples et leurs schèmes de perception du genre, soulève un problème d'adaptabilité ou de compatibilité bioculturelle au regard du phénomène de l'homosexualité, des représentations et usages du corps. L'expression du pouvoir et de l'autorité de la femme sur l'homme constitue une épreuve complexe dans les sociétés traditionnelles qui reposent sur des socles patrimoniaux d'exercice du pouvoir selon des régimes matrilineaires ou patrilineaires dans lesquels se confrontent, pouvoir patriarcal et pouvoir matriarcal.

C'est dans ce contexte que la présente étude aborde la question des déterminants anthropobiologiques de l'écoféminité dans les systèmes patrimoniaux de pouvoir en milieu rural chez le peuple Akyé de Côte d'Ivoire. Le peuple Akyé fait partie du grand groupe Akan de la Côte d'Ivoire situé dans le Sud lagunaire et forestier avec des particularités historiques et socioculturelles dont les systèmes de valeurs et représentations symboliques sont ancrées dans leur terroir ancestral. Le système successoral chez ce peuple, obéit à un régime matrilineaire qui donne prérogative légitime de succession de l'héritage à partir de la filiation maternelle.

Toutefois, la femme reste sous l'autorité dominatrice de l'homme selon le pouvoir patriarcal qui caractérise la société traditionnelle Akyé. Dans le système patriarcal en pays Akyé de Bécédi-brignan qui fait objet de notre étude, le pouvoir, c'est-à-dire, l'autorité et la responsabilité de diriger appartient exclusivement aux hommes au détriment des femmes qui se doivent d'être soumises (Y. S. D. Akaffou 2014, p 24). Mais ce pouvoir de masculinité décliné en autorité et responsabilité sociale se trouve de plus en plus, à l'épreuve d'un éveil d'écoféminité occasionnant une controverse du pouvoir patriarcale dans cette société matrilineaire où s'opère une dynamique d'écologie féministe. Quels sont les facteurs d'émergence et d'expression de l'écoféminité chez ce peuple Akyé ? Comment s'articule la relation entre l'écoféminité et les systèmes patrimoniaux de pouvoir en milieu rural Akyé de Bécédi-brignan ? Autrement dit, comment l'émergence de l'écoféminité conduit-elle à une reconfiguration des systèmes patrimoniaux de pouvoir chez ce peuple ?

Ces interrogations majeures qui orientent cette étude trouveront réponses systématisées selon une approche structurée de production des résultats, suivis de discussion pour dégager des conclusions et perspectives.

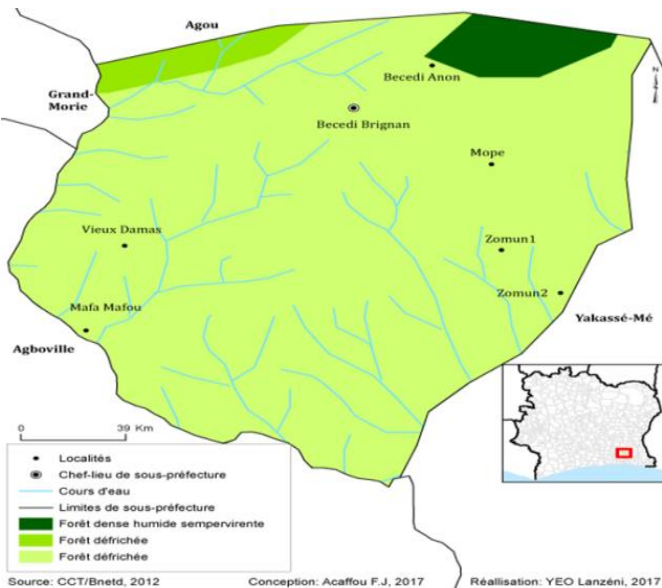
1. Matériel et Méthode

L'orientation anthropologie biologique dans le cadre de ce travail, amène à concevoir la corrélation entre les indicateurs caractériels de l'écoféminité et les déterminants du pouvoir comme un système ethnobiologique contextuel marqué par la dynamique d'un « processus continu lié aux relations entre individus et populations et à l'écologie de chacune de ces populations » (C. Suzanne, 1999, p. 6). Ce cadre de référence évolutionniste et adaptationniste guide l'examen de la spécificité du genre féminin selon des paramètres à la fois biologiques et culturels en interaction à la masculinité, dans un terroir ancestral en pleine mutation coévolutive. L'étude a de ce fait, mobilisé une méthodologie de terrain descriptive et une analyse systémique, à partir d'outils techniques de collectes des données dont des recherches documentaires, des observations directes couplées à des prises photographiques et entretiens ouverts avec des acteurs sélectionnés par choix raisonné dans la zone d'étude.

1.1. Zone d'étude

Le village de Bécédi-brignan du canton Tchoyasso situé dans le département d'Adzopé, au Sud de la Côte d'Ivoire en région de la Mé, a été le cadre physique d'étude. Ce village qui abrite le peuple Akyé « Bodin » du « Béchiédun » a été érigé en chef-lieu de sous-préfecture ouverte par le décret N° 2000-682 du 08 septembre 2000 de la République de Côte d'Ivoire. Sept grandes familles « *Seumin* » dirigées chacun par un chef de famille, composent ce village. Notamment, les familles « *Abi Seumin* », « *Mafa-Seumin* », « *Brou Yapi Seumin* », « *Hehe*

Kan Seumin », « *Ayilé Kan Seumin* », « *N'mo-Seumin* » et « *Chiahin-Seumin* » sont tous, sous l'autorité traditionnelle hiérarchique du Chef de village, lui-même en parfaite harmonie avec le chef de terre, garant du patrimoine ancestral. Une grande communauté de ressortissants des pays de la CEDEAO y vivent en symbiose avec la population autochtone.



Carte de localisation de Bécédi-brignan

1.2. Technique de collecte et opérationnalisation des données

L'étude a été menée selon des objectifs de recherche à savoir :

- Identifier les facteurs caractériels d'émergence de l'écoféminité
- Examiner la corrélation de l'écoféminité avec les systèmes de pouvoir

L'échantillonnage s'est effectué par choix raisonné impliquant des acteurs féminins en majorité (46) et masculins (23) sur la base de critères d'inclusion de personnes vivant en milieu rural paysan, dans le village de Bécédi-brignan. Les autorités traditionnelles y sont incluses pour leurs savoirs en tant que garantes des systèmes patrimoniaux de pouvoir.
Tableau 1 : composition de l'échantillon d'étude

Genre et catégories	Chef de village ou notable	Paysan (ne) vivant en ménage conjugal ayant des enfants	Paysan (ne) veuf (ve) célibataire ayant des enfants	Paysan (ne) ayant un niveau du secondaire scolaire et plus	Paysan (ne) héritier (e) , propriétaire de terre agricole	Paysan (ne) responsable coopérative agricole ou commerce
46 femmes	00	14	13	07	09	03
23 hommes	05	07	00	04	05	02
69personnes	05	21	13	11	14	05

2. Résultats

2.1. Facteurs caractériels d'émergence de l'écoféminité

L'étude révèle que l'émergence de l'écoféminité est liée à des défis d'autonomisation des femmes du fait d'un stéréotype biophysique du genre soumis à une marginalité en milieu rural Akyé de Bécédi-brignan.

2.1.1. Stéréotype biophysique et marginalité du genre féminin

Le stéréotype biophysique est la résultante d'un système de perceptions superficielles, communément attribuées au genre féminin sur la base de son apparence biomorphologique qui s'associe à un préjugé mis en comparaison au sexe masculin et reléguant la femme au rang de sexe faible et inférieur à l'homme. La femme est ainsi destinée dans sa constitution biologique, à l'enfantement faisant d'elle, une mère procréatrice au service de l'assaut masculin. Cette perception de la femme observée en milieu rural Akyé de Bécédi-brignan est l'effet d'un mouvement social d'interpénétration de modèles sexistes diffuses, quasi généralisés de la posture de dominance masculine mettant en exergue, la capacité d'action propre aux hommes que les femmes ne seraient à même d'accomplir.

Le milieu paysan étant par essence, un espace rural où les activités des populations s'organisent autour de travaux champêtres pratiquement rudes, il s'est installé dans la représentation des populations que la femme est obligée de recourir à l'assistance de l'homme. Les capacités physiques de la femme ne seraient donc pas à la mesure des tâches à réaliser et la condition féminine reste ainsi liée à celle des hommes qui endossent la responsabilité et le pouvoir d'autorité. Cette situation attise une marginalité manifestée dans la pratique coutumière ancestrale du *fankwé* ou *Fokhué*, en tant que danse guerrière initiatique de démonstration de la puissance de la masculinité. Les hommes-guerriers sortis du processus mystique des épreuves de magnification de leur statut homme, sont ainsi, traditionnellement investis de prérogatives de chefs de ménages dans leur habilitation à contracter le mariage.

Les conditions du mariage impliquent le paiement de la dot par l'homme prétendant, à la famille de sa future épouse qui lui doit dorénavant, entière soumission. La vie conjugale en milieu rurale est toutefois émaillée de difficultés exprimées par les acteurs concernés. Le rôle de la femme assignée à diverses tâches de ménages, entre autres, assurer la pitance, l'obligation de remplir son devoir sexuel conjugal de gré ou de force après des travaux champêtres souvent fastidieux, crée des dysharmonies tendancieuses d'une forme d'assujettissement de plus en plus, décriée par les femmes.

La pression masculine sur les femmes a fini par développer une prise de conscience de la nécessité pour celles-ci, de se prendre en charge et briser des barrières de domination afin de

s'affirmer dans la plénitude de leurs capacités. L'élan de modernité du village Bécédi-brignan qui s'urbanise progressivement avec la scolarisation des femmes au contact des connaissances universalistes sur les questions du genre, de l'égalité et des libertés d'auto-détermination à travers des mass-médias et réseaux sociaux, ont contribué à l'éveil d'une écoféminité. Cela se matérialise par des défis d'autonomisation des femmes avec une force émancipatrice de travail en milieu paysan.

2.1.2. Défis d'autonomisation et force émancipatrice de travail des femmes

Les défis d'autonomisation des femmes par la force émancipatrice de travail qu'elles déploient, constituent des facteurs d'expression d'une émergence d'écoféminité dans ce milieu paysan de Bécédi-brignan. Les femmes se sont mises dans une quête de sortir de la dépendance des hommes souvent en manque de possibilités d'assumer convenablement, leurs responsabilités sociales à l'égard des charges familiales. Les catégories sociales enquêtées au niveau des femmes paysannes vivant en ménage conjugal, parfois dans un foyer polygame avec des enfants en charge, démontrent que les conditions matérielles de vie leur imposent de fournir d'énormes efforts de travail et d'imagination d'activités pour se soutenir.

La relation des femmes à la nature dans la réalisation des travaux champêtres est déterminée par une forme d'exploitation à des fins de garantie de subsistance mais aussi, de possibilités de production écologique dans le domaine du vivrier. La culture du manioc est la principale culture vivrière menée autour de laquelle gravitent une chaîne de produits de consommation prisés dont l'attiéké, les pattes amidonnées et les poudres farinées qui constituent de véritables sources de revenus financiers. La quasi-totalité des femmes s'adonnent à cette activité et y trouvent une solution d'autonomisation.



Photo 1 : Femmes en activité de production de l'attiéké à partir du manioc dans le village de Bécédi-brignan

Les paysannes veuves se retrouvent particulièrement dans une situation de vulnérabilité et sont bien souvent, objet d'abus et de chantages par des hommes du fait de l'aide sollicitée pour des travaux champêtres. Elles n'ont pas d'autres choix que de se battre pour se prendre en

charge. Indépendamment des hypothétiques maris qu'elles ne sont pas si certaines d'avoir, ces femmes veuves se sont résolues à ne compter que sur elles-mêmes avec l'appui de leurs enfants pour ceux qui sont majeurs, afin d'exploiter les plantations ou portions de terres dont elles ont hérité de leurs défunts maris. Toutefois, elles se trouvent par moments, confrontées à des problèmes de succession et de légitimité d'usage de l'héritage à l'origine de conflits avec la belle famille. Cette situation ne passe pas si facilement, surtout avec les femmes ayant un certain niveau intellectuel. Celles-ci se laissent malaisément intimidées. Des débats houleux débouchent sur des procédures de convocation pour le règlement de ces conflits à la chefferie du village mais parfois, cela ne donnent pas toujours satisfaction et des conséquences de divisions familiales s'installent.

Les femmes font montre de leurs connaissances plus ou moins éclairées de leurs droits à se défendre dans cette quête d'émancipation. Elles s'organisent pour lutter contre les conditions de paupérisation qui les fragilisent en créant des associations et coopératives. Elles s'investissent donc dans des activités commerciales diverses afin de se procurer des ressources financières pour s'assurer une certaine sécurité de bien-être. Les femmes déploient par là même, leur leadership en termes de capacité financière modique pour faire face à leurs besoins essentiels sans être obligées d'attendre forcément, l'action des hommes et acquièrent ainsi une notoriété sociale.

En conséquence, la force émancipatrice de travail féminin dans le maintien des conditions de vie paysanne à travers les travaux champêtres et de subsistance, donne une position prédominante de responsabilité familiale aux femmes au détriment des hommes. Mais cela n'est pas fait pour plaire à la plupart des hommes taxant ces femmes d'insoumises et d'irrespectueuses qui veulent se faire passer pour des hommes en oubliant leur place biologique de femmes supposées être soumises à la domination des hommes. L'éveil d'écoféminité suscite alors une dialectique de reconfiguration adaptative du pouvoir patriarcal dans cette société matrilineaire.

2.2. Ecoféminité et reconfiguration des systèmes patrimoniaux de pouvoir

2.2.1. Dialectique pouvoir patriarcal et système matrilineaire

La société traditionnelle Akyé de Bécédi-brignan est fondée sur des socles patrimoniaux de pouvoir transmis de génération en génération suivant un système matrilineaire à partir duquel, la succession et les modalités d'héritage d'un bien s'appuient sur la filiation de la femme. Mais l'autorité, le pouvoir de domination et son exercice relève du système patriarcal dont l'homme en constitue, le maître et le chef d'ouvrage dans l'exclusivité de sa masculinité à laquelle la femme se doit d'être soumise. Cependant, dans la dynamique sociétale actuelle

que connaît le milieu rural de Bécédi-brignan, cette conception traditionnaliste n'est pas partagée par les femmes qui estiment que les hommes ne supportent pas de les voir s'affirmer et être autonomes. Ils appréhendent cela comme un affront selon leurs perceptions, alors qu'elles le font pour démontrer que les femmes sont capables d'assumer les responsabilités qui semblent être dévolues aux seuls hommes.

L'argumentaire développés par les enquêtées sur cet aspect révèlent que cette posture féministe est guidée par le souci de contribuer à soutenir les hommes. Particulièrement, chez les femmes mariées, il s'agit de renforcer les conditions de vie dans les ménages et alléger les charges des époux souvent confrontés à de réelles difficultés. Les femmes veuves quant à elles, s'inscrivent dans une logique de réadaptation de leur féminité en une masculinité avec un système de représentation de leur personnalité comme étant investie par la force des choses, d'une double vocation à la fois d'homme et de femme qu'elles se doivent d'assumer afin de s'occuper d'elles-mêmes et de leurs enfants.

Le système d'héritage de biens, en l'occurrence des terres et plantations qui devraient suivre les principes ancestraux de cession aux ayants droit coutumiers selon la lignée maternelle, est aujourd'hui bafoué. Les pesanteurs du pouvoir patriarcal viennent constamment, influencer les orientations de partagent d'héritage et cela conduit à des dévoiements ou expropriation de biens légitimes. Mais l'éveil de l'écoféminité a contribué à mettre les femmes au cœur des dispositifs d'exploitation agricole des terres et forêts avec la pratique de diverses formes de cultures vivrières et de rentes telles que la cacaoculture et l'hévéaculture.

Le pouvoir patriarcal se voit ainsi confronté à la montée d'un pouvoir matriarcal dont les principes de fonctionnement s'inspirent de la conception universelle de l'égalité des sexes et du genre et la loi sur le foncier rural en Côte d'Ivoire, en consolide l'esprit sans aucune distinction. Les autorités traditionnelles, garantes du respect et de la perpétuation des fondamentaux culturels se voient engagées dans une forme de reconfiguration adaptative des systèmes patrimoniaux de pouvoirs qui rythment le milieu rural Akyé de Bécédi-brignan. Cette reconfiguration adaptative de la société traditionnelle dans laquelle s'emboîtent dorénavant, pouvoir patriarcal et pouvoir matriarcal s'intègre toutefois, dans la logique des mutations sociales liées au processus de développement local.

2.2.1. Implication des femmes dans le développement local

Le village de Bécédi-brignan bénéficie d'infrastructures de base scolaire, sanitaire, d'eau courante avec un château d'eau et réseau électrification qui en font, un territoire rural en progression d'urbanisation. La trajectoire du développement de cette localité est toutefois, animés par les acteurs locaux dans un cadrage administratif de l'autorité sous-préfectorale qui s'appuie

sur les chefferies traditionnelles, la mutuelle des cadres, les associations de jeunesse et les organisations féminines impliquées dans un système contributif à l'émulation socioéconomique, culturelle et environnementale. Les femmes constituent un maillon essentiel, fortement impliquées dans des initiatives de développement communautaire à travers des activités quotidiennes et actions périodiques tenant compte des atouts particuliers de la localité. En effet, Bécédi-brignan abrite des sites naturels extraordinaires et mythiques que sont les monts Mafa, devenus d'importants pôles d'attraction touristique qui accueillent des centaines et milliers de personnes venant de partout pour participer à des excursions et pèlerinage. La valorisation de la richesse du patrimoine naturel et culturel du peuple Akyé de ce village constitue un facteur de développement autour duquel gravite un ensemble d'activités dans lesquelles, les partitions jouées par les femmes restent déterminantes.

L'émulation culturelle met en mouvement les savoirs et savoir-faire des femmes dans la magnification de la corporéité africaine à travers des canons de beautés mise en exergue lors de cérémonies traditionnelles telles que « adjassi kendé ». Les pratiques artisanales comme l'art de la céramique est portée par les femmes auxquelles s'ajoutent, les services naturothérapeutiques du fait de la maîtrise des arcanes d'usages ethnobotaniques exercées par des femmes « komian » (guérisseurs ou féticheuses) au service de la communauté.



Photo 2 : la matriarche « agnibi » détentrice des savoirs ancestraux encadrée par des responsables d'Association Action Féminine de Bécédi-brignan

Au plan socioéconomique et environnemental, les femmes à travers leurs organisations associatives et coopératives, sont engagées dans la mobilisation des ressources humaines et financières de divers institutions (Organisations Non Gouvernementales ou Etatiques) au profit des initiatives de financements de projets d'activités génératrices de revenus (AGR) pour les populations aussi bien féminines que masculines. Des projets de protection et de salubrité du cadre vie en lien avec des campagnes de sensibilisation sur les risques éco sanitaires, l'hygiène publique, la santé infantile, la contraception, le planning familial, les violences basées sur le genre (VBG) sont autant d'actions menées. Au plan politique, la localité de Bécédi-brignan à enregistrée pour la toute première fois, une femme élue locale en 2020 à la législature en tant

que députée suppléante démontrant ainsi, la prise de conscience par les femmes, de leurs capacités d'expression d'un féminisme engagé et écologiquement responsable dans une perspective contributive au développement durable.

3. Discussion

La construction et la modélisation des sociétés humaines repose sur cette dualité sexuelle homme-femme qui a par essence, marquée l'évolution de l'humanité et fait de tout temps, objet de positionnements théoriques comparativistes d'un point de vue biophysique et culturel. F. Malbois (2002, p.95) démontre à cet effet que : « la différence des sexes a été le théâtre d'un basculement référentiel » dans une critique des paradigmes différentiels entre le sexe, le genre et l'égalité selon des postulats liés à la validation de la posture féministe par rapport aux hommes. Le sexe relève du biologique tandis que le genre apparaît comme une construction sociale.

Les sociétés occidentales au contact des peuples africains dont les valeurs culturelles sont fondamentalement dans un antagonisme structurel sur la question féminine relevé par N. Nlend (2020, p. 12) s'efforcent laborieusement, d'opérer une influence d'interpénétration multiculturelle de conception du genre. Le processus de globalisation inspirant un « nouvel ordre mondial » a bâti des principes normatifs universalistes de l'égalité des sexes qui ont davantage contribué à façonner les schèmes culturels du genre. Mais l'opérationnalisation contextuelle de cet idéal théorique à relent philosophique avec un appareillage politico-juridique de formalisation pour une orientation conformiste de l'humanité, heurtent des fondements patrimoniaux qui mettent à l'épreuve, l'adaptabilité ethnobiologique des peuples dans les rapports de pouvoir homme-femme.

L'approche anthropobiologique de l'écoféminité dans les systèmes patrimoniaux de pouvoir abordée dans le cadre de ce travail, soulève de multiples dimensions tant biologiques qu'anthropologiques qui ont été articulées suivant un rapport coévolutif de domination critique entre homme et femme, dans une société rurale matrilineaire en reconfiguration dynamique. Dans un tel contexte, les déterminants historico-culturels et sociaux du pouvoir avec la diversité des implications sacro-symboliques, reste une question éminemment complexe eu égard aux référents traditionnels de la masculinité dorénavant confrontée à la féminité sous le prisme d'un éveil d'écologie féminine ou écoféminité. L'écologie féminine allie la relation de la femme à son environnement, à son être intérieur c'est-à-dire, sa nature intrinsèque spécifique, somatopsychique et à la nature des rapports qu'elle entretient avec le sexe opposé ou du moins complémentaire qu'est l'homme.

Le pouvoir d'autorité, de domination et de responsabilité sociale reste tributaire des systèmes matrilineaires ou patrilineaires dans lesquels, la légitimité des prérogatives relatives

aux répartitions des tâches, les capacités de décision et d'actions sont régulées par des conceptions patriarcales ou matriarcales d'expression du pouvoir. La remise en cause de ses fondements constitue d'une part, des facteurs de désorganisation sociale qui occasionnent des chocs avec des contestations sous plusieurs formes, violentes ou pacifiques. Le décryptage commande une forme de transit fondée sur le fait que « La transformation de la violence en problème social rend ainsi manifestes les déplacements expérimentés par l'action féministe » C. Vega (2003, p.52). Mais la dynamique naturelle de recomposition sociale exige des mutations sous le poids de pressions endogènes ou exogènes contributives à l'évolution d'un équilibre sociale et de développement humain durable.

L'éveil de l'écoféminité se positionne dans cette optique en tant que vecteur caractériel de l'intégration féminine dans un milieu rural qu'il contribue à impacter favorablement, à travers un élan d'autonomisation par la force émancipatrice de travail déployée quotidiennement. L'implication féminine dans les activités champêtres lui confère des rôles majeurs dans les modalités d'usage des ressources naturelles et une responsabilité environnementale. Aussi, la nécessité de préservation des récoltes et la maîtrise de l'écosystème en lien avec les effets du changement climatique mobilise l'apport du savoir-faire ancestral féminin à travers des cultures transitionnelles. Par exemple, « la femme agni poursuit son immersion dans la nature pour laisser transparaître l'infériorité de l'homme, son enracinement et sa fusion avec la nature. » (P. J. Ehui et *al.*, 2019 p. 85). Ainsi, des pratiques culturelles sacrificielles et incantatoires orientent parfois, cette africanité écoféministe du peuple Akan dans son attachement à la terre selon la vision cosmogonique du milieu naturel habitant des entités supranaturelles. Chez le peuple Akyé de Bécédi-brignan objet de notre étude, les barrières d'*a priori* et de rabaissement guidées par des stéréotypes de marginalité du genre féminin ont généré des rapports antagonistes de pouvoir. Or « Les stéréotypes qui font partie du processus de catégorisation, sont considérés comme le résultat de processus cognitivo-perceptifs » P. De Carlos (2015, p.58), Dans le cas étudié, ces stéréotypes migrent progressivement vers une acceptation symbiotique dans la mutation sociétale qui demeure toutefois, le théâtre de contradictions légitimes dans la marche évolutive de la société traditionnelle tirée par la modernité. L'adage populaire stipule ainsi qu' « à côté d'un grand homme, se trouve une grande dame ». Le milieu rural de Bécédi-brignan connaît donc une co-construction dynamique de son développement selon une reconfiguration adaptative des rapports entre homme et femme, révélateur d'une logique écologique participative et d'intégration sociale.

Conclusion

L'étude aborde la relation systémique entre l'écoféminité et les systèmes patrimoniaux de pouvoir en milieu rural, sous un angle anthropobiologique en intégrant les processus historico- culturels et écologiques de construction des dynamiques sociétales au centre desquelles s'entrechoquent masculinité et féminité, caractérielles de l'espèce humaine africanus. De manière spécifique, le peuple Akyé du village de Bécédi-brignan dans le Sud forestier de la Côte d'Ivoire, a été le cadre d'exploration des rapports coévolutifs entre les hommes et les femmes dans une société traditionnelle matrilineaire avec un pouvoir patriarcal à l'épreuve du vécu des conditions paysannes en pleine mutation. Dans ce contexte, l'étude a permis de mettre en évidence, les stéréotypes de dominance biophysique de la masculinité sur le genre féminin soumis à une forme de marginalité qui a été un facteur d'éveil d'une écoféminité.

Cet éveil d'écoféminité qui s'exprime comme une prise de conscience révolutionnaire des capacités féminines, engage des défis d'autonomisation et d'auto-détermination des femmes à travers le déploiement d'une force émancipatrice de travail dans l'amélioration des conditions de vie paysanne. Le rôle déterminant des femmes dans toutes les sphères d'actions pour le maintien de l'équilibre social et environnemental leur confère ainsi, une position de prédominance, de responsabilité familiale et sociale au détriment des hommes. Cette posture semble toutefois, être sujette à controverse au regard des fondamentaux culturels liés à la suprématie du patriarcat qui consacre pourtant, le pouvoir d'autorité et de domination des hommes sur les femmes. A cet égard, les modalités fonctionnelles de l'écoféminité procèdent plutôt, d'une reconfiguration adaptative des rapports homme-femme dans une médiation vertueuse et respectueuse de l'égalité des sexes, contributive à une articulation dynamique entre pouvoir patriarcal et pouvoir matriarcal sous le prisme du système matrilineaire. Il ne s'agit donc pas d'une quête de suprématie ou d'autorité des femmes sur les hommes, mais bien un élan de complémentarité actif et porteur de progrès pour l'amélioration substantielle des conditions de vie et de développement communautaire durable. Cependant, « Ce que femme veut, Dieu le veut » ne dirait-on pas ! L'histoire de l'humanité place alors la femme comme un élément catalyseur de l'évolution.

Références bibliographiques

AKAFFOU Yao Saturnin Davy, 2014, « « Fankyé » en pays Akyé de Bécédi-brignan, entre pratique ancestrale de transmission de pouvoir et test de maturité des jeunes », *Revue Internationale d'Ethnographie*, p 15 -29, [http // : riethno.org](http://riethno.org)

CADOLLE Sylvie, 2011, « les féminismes, ou le débat du sexe et du genre », *Érès | Journal français de psychiatrie*, 2011/1 n° 40 | pages 25 à 30, <https://www.cairn.info/revue-journal-francais-de-psychiatrie-2011-1-page-25.htm>

CLEMENT Daniel, 1998, Les fondements historiques de l'ethnobiologie (1860-1899), *Anthropologica*, Vol. 40, No. 1, L'Ethnobiologie / Ethnobiology (1998), pp. 109-128 (20 pages), Published By: *Canadian Anthropology Society*, <https://doi.org/10.2307/25605876>, <https://www.jstor.org/stable/25605876>

COPPENS Yves, 1983, « Systématique, phylogénie, environnement et culture des Australopithèques, hypothèses et synthèse ». In: *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, XIII^e Série. Tome 10 fascicule, 3, pp. 273-284; doi : <https://doi.org/10.3406/bmsap.1983.3902>.

DE CARLOS Philippe, 2015, *Le savoir historique à l'épreuve des représentations sociales : l'exemple de la Préhistoire et de Cro-Magnon chez les élèves de cycle 3*, Thèse de doctorat en Sciences de l'éducation, Sous la direction de la Professeure, Béatrice Mabilon-Bonfils 3 novembre 2015 volume 1, Université de Cergy-Pontoise École doctorale Droit et Sciences Humaines, Laboratoire École Mutation Apprentissage, 694 p

EHUI Prisca Justine, EKRA Jean Théophile, KPANGNI Adouéni Eric-Esaïe, 2019, « Lecture socioculturelle des facteurs liés aux changements climatiques et stratégies de réponses féminines chez les agni ndenie (cote d'ivoire) », *International Journal of Law, Education, Social and Sports Studies (IJLESS)* , Volume: 6, Issue 4, 2019 (Oct-Dec), p 75-85
<http://www.ijless.kypublications.com/>

JOHANSON Donald, White Timothy et Coppens Yves. (1978) « A new species of the genus *Australopithecus* (Primates : Hominidae) from the Pliocene of Eastern Africa », *Kirtlandia*, no 28, p. 1-14

MALBOIS Fabienne, 2002, « les paradigmes de l'égalité/différence et du sexe/genre. Ou les deux réponses du féminisme occidental à l'énigme de la « différence des sexes », *Éditions Antipodes* | « Nouvelles Questions Féministes » 2002/1 Vol. 21 | pages 81 à 97
<https://www.cairn.info/revue-nouvelles-questions-feministes-2002-1-page-81.htm>

NLEND Nadeige Laure Ngo, 2020, « Les études sur le genre en histoire au Cameroun : enjeux et défis d'un savoir en construction », *Revue Interventions économiques* [En ligne], 64 |2020,

mis en ligne le 01 mai 2020, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/interventionseconomiques/11157> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/interventionseconomiques.11157>, p1- p 22

PICQ Pascal, 2020, « *Et l'évolution créa la femme* » Éditions Odile Jacob, Paris, octobre 2020, 462 p

RANGIRA Béatrice Gallimore, 2001, « Écriture féministe ? écriture féminine ? les écrivaines francophones de l'Afrique subsaharienne face au regard du lecteur/critique », *La littérature africaine et ses discours critiques*, Volume 37, numéro 2, 2001, erudit, p 80-97, URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009009ar>, DOI : <https://doi.org/10.7202/009009ar>

ROBERT Charline, 2021, « les 9 principes de l'écoféminité » in Leaticia, « *L'écoféminité: une autre vision de l'écologie* », en ligne <https://www.versuncoindeparadis.com> / 2021/02/02/lecofeminite-une-autre-vision-de-lecologie/ consulté le 31 /10/2021

SAW Fatou, 2012, « Féminismes décoloniaux, genre et développement : entretien avec Fatou Saw » : 145-160 in « *Mouvements féministes en Afrique* » n°209, Revue Tiers Monde Armand Colin, <https://www.cairn.info/revue-tiers-monde-2012-1-page-145.htm> DOI 10.3917/rtm.209.0145

SUSANNE Charles, 1999, « Anthropologie biologique : un futur ? », *Journal des anthropologues* [En ligne], 79 |1999, mis en ligne le 01 décembre 2000, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/jda/3112> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jda.3112>, p2-10

VEGA Cristina, 2003, « Interroger le féminisme. Action, violence, gouvernementalité » Association Multitudes | « *Multitudes* » 2003/2 no 12 | pages 49 à 60 DOI 10.3917/mult.012.0049 ; <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2003-2-page-49.htm>

Yao Saturnin Davy AKAFFOU est Maître-assistant à l'Institut des Sciences Anthropologiques de Développement de l'Université Félix Houphouët Boigny de Côte d'Ivoire. Il est Enseignant-chercheur à l'Unité Pédagogique de Paléanthropologie : Spécialiste du patrimoine ancestral, conservation écomuséale et dynamique anthropique écologique. Ses travaux abordent les questions des interactions et coévolution des populations humaines avec le milieu naturel dans une approche ethnobiologique, archéoculturelle et environnementale pour comprendre les mécanismes adaptatifs de réappropriation des marqueurs historiques et de transmissions des savoir-faire dans la logique de valorisation de la biodiversité et du développement durable.

*Yao Saturnin Davy AKAFFOU
Institut des Sciences Anthropologiques de Développement
Université Félix Houphouët Boigny de Côte d'Ivoire
akaffouyaosaturnindavy@gmail.com*

Analyse sémique de la poésie féminine au *Burkina Faso*.

Anthologie francophone

Kandayinga Landry Guy Gabriel YAMEOGO

Unité de Formation et de Recherche en Lettres et Sciences Humaines, Université Norbert

ZONGO (Burkina Faso)

Yamland2007@gmail.com

RASS. *Pensées Genre. Penser Autrement. VOL 1, No 1 & 2 (2021)*

Résumé

À partir de la stylistique et de la théorie de l'analyse sémique développée par certains linguistes, cette étude s'intéresse à la poésie burkinabè d'auteurs féminins, mentionnés dans *Poésie du Burkina Faso. Anthologie francophone* de T. F. Pacéré et Y. Dakouo (2012). Ainsi sont mis en exergue des sèmes de la solidarité, de l'entraide, etc. L'analyse a permis de regrouper les sèmes en quatre (04) isotopies sémantiques majeures dont la misère, la mort, l'union et les conditions de la Femme. Elle révèle l'enracinement des textes des poétesses dans les réalités sociales de leur pays. Des traits communs sémantiques constituent la cohésion des textes poétiques étudiés et la spécificité des poétesses burkinabè les plus en vue.

Mots-clés : stylistique, analyse sémique, isotopie, poétesse

Abstract

Based on stylistics and theory of semic analysis developed by certain linguists, this study examines the Burkinabe poetry of female authors, mentioned in Poésie du Burkina Faso. Anthologie francophone by T. F. PACÉRE and Y. DAKOUO (2012). The analysis of the corpus reveals the entrenchment of the texts of these poets in their country social realities. So, some highlighted semes such as solidarity, mutual aid, injustice are grouped by the analyst under four (04) major semantic isotopies including misery, death, union and the conditions of Woman. Semantic common features constitute the cohesion of the studied poetic texts and the specificity of the most prominent Burkinabe poets.

Keywords: stylistics, semic analysis, isotopy, poetess

Introduction

La poésie nationale burkinabè s'enracine fortement dans les réalités sociales qu'elle cherche, soit à magnifier, soit à décrier. Dans l'un ou l'autre des cas, elle participe d'une manière ou d'une autre à la construction de la société. La poésie d'auteurs féminins aborde une thématique plurielle : la misère du peuple, les conditions de la femme et des enfants, la quête de la paix, la satire des mœurs politico-culturelles, la mendicité, les enfants de la rue, etc. Ici, nous ambitionnons de faire une analyse sémique de la poésie au féminin dans *Poésie du Burkina Faso. Anthologie francophone* (T. F. Pacéré et Y. Dakouo 2012).

Sans prétention aucune de faire une étude intégrale dudit ouvrage, nous nous intéressons aux productions des poétesses¹ prises en compte par les auteurs de l'anthologie. L'écriture littéraire de ces poétesses a-t-elle une spécificité ? Est-elle au service d'une cause donnée ? Quels sont les traits sémiques lisibles dans leurs poèmes ? Quels moyens esthétiques sont-ils mis en jeu dans la quête d'une littérarité qui est, de manière générale, « la performativité absolue du langage en fonction poétique » J-L. Titter, (1989, p. 260) ? Quelle est la manière particulière d'écrire, c'est-à-dire la littérarité singulière G. Molinie et A. Viala, (1989, p.15) de chaque poétesse ? Trois axes de réflexion alimenteront cette étude. Nous analyserons, sous l'angle stylistique, la poésie de chaque poétesse prise individuellement, après avoir présenté le cadre théorique. Nous terminerons par une mise en relation des contenus de l'analyse afin de mieux appréhender la transversalité de certaines thématiques.

1. Du cadre théorique

Au-delà de la théorie de l'analyse sémique européenne qui a été pratiquée par A.-J. Greimas (1966), E. Coseriu (1976) et B. Pottier (1992), nous convoquerons la stylistique dans la présente réflexion. Ces méthodes nous paraissent les plus appropriées pour cette étude parce qu'elles offrent non seulement d'innombrables procédés pour la lecture des textes littéraires, surtout poétiques, mais aussi parce qu'elles sont complémentaires. L. Hebert (2006, p.1), affirme que « L'analyse sémique d'une production sémiotique, un texte par exemple, vise à dégager les sèmes, c'est-à-dire les éléments de sens, à définir leurs regroupement (isotopie et molécules) et à stipuler les relations entre ces regroupements (relations de présupposition, de comparaison, etc., entre isotopies) ».

¹ Ces poétesses sont au nombre de neuf (09) : Georgette Albertine GOUBA (pp. 85-86) ; Sophie Heidi KAM (pp. 122-134) ; Pierrette Sandra KANZIÉ (pp.135-139) ; DJ Edjou KANTIÉBO (pp.140-144) ; Gaëlle KONÉ (pp.147-148) ; Madeleine LALLÉ (DE) (pp.151-154) ; Angèle Weemba BASSOLÉ-OUÉDRAOGO- (pp.179-188) ; Bernadette DAO/SANOU (pp.235-244) ; Honorine YABRÉ (pp.285-286).

La stylistique, quant à elle, permet « l'analyse et l'interprétation des faits langagiers ; essentiellement dans un texte littéraire » (B. Buffard-Moret, 2013, p.5). Elle cite G. Molinie qui fait remarquer que la stylistique permet de « scruter et (d') isoler les diverses composantes verbales de la littérarité ». (B. Buffard-Moret, 2013, p.5). En permettant le repérage, dans un texte, de toutes les particularités d'utilisation de la langue, la stylistique fait découvrir le style propre à un auteur ou à plusieurs auteurs. Ainsi, un lien s'établit entre le langage et la pensée individuelle et / ou collective.

La stylistique rend également possible l'étude des « *effets marginaux produits par les différences de signifiants pour un même signifié donné* » (H. Bonnard, 1982, p.14). L'analyse stylistique ambitionne donc la découverte d'un signifié à partir de procédés formels divers. Elle concilie le fond et la forme pour mieux articuler la signification des textes.

2. De l'analyse sémique des poèmes

Cette partie de notre travail vise à identifier des éléments de sens, appelés sèmes, à les regrouper en isotopies et à établir les relations qui existent entre elles.

2.1 Analyse des poèmes de Georgette Albertine GOUBA

En nous intéressant à la poétesse Georgette Albertine GOUBA, notre analyse porte sur ses poèmes « Fils du Sahel » et « Notre école », extraits de *Leurs mains sont rouges de sang* (1984). Dans ces deux poèmes, nous dégageons deux isotopies sémantiques, qui sont des « points communs sémantiques entre toutes les phrases d'un texte » (A. Kherbache, 2010, p.131) ou entre des textes. Celle de /l'insécurité/, « Fils du Sahel » et celle de /Ecole/, « Notre école ».

Dans un style simple, la poétesse met à nu une situation trouble dans le premier texte en usant les sèmes du sémème de l'insécurité afin de faire ressortir l'isotopie de la /guerre/. L'on peut citer entre autres, « rebelle » V7, « missile » V11, « atomique » V12. Toutefois, reconnaissant que la quiétude doit primer sur les troubles, la poétesse crée un jeu d'opposition entre cette isotopie avec une deuxième, celle de la /paix/, forgée à partir des procédés syntaxiques. En effet, les mètres simples prédominent dans ce poème. Et cette brièveté des vers traduit le désir de la poétesse de montrer le caractère éphémère que doit avoir le phénomène de l'insécurité grandissante au Sahel. Poursuivant toujours ce dernier but, elle emploie un vocabulaire mélioratif dont la dénotation incarne des valeurs éthico-sociales : « réunion » v2, « contribution » V 3, « ami » v13 et « Salut » V16. La mise en relation de ces termes permet

d'identifier une des causes de l'insécurité, « l'école étrangère », dans « Notre école ». Cette dernière est pointée de doigt accusateur comme étant la responsable de la perte des valeurs africaines en générale et l'égarement juvénile en particulier. Il s'agit d'une école qui fabrique un carcan de chômeurs, une école qui rend renégats nos enfants et pire, une école qui les désoriente en les arrachant aux valeurs culturelles et aux mœurs de leur monde authentique. Si la variété métrique renvoie au déséquilibre engendré par l'école étrangère, la répétition du mot « école » (07 fois) dans le poème témoigne de la diversité des maux qu'engendre cette institution étrangère.

Dans une attitude de jugement de valeur, la poétesse oppose cette école exogène à celle endogène, prise pour modèle et à laquelle elle adhère à travers le déictique personnel « nous » et sa variante « notre ». S'en suit l'usage de la conjonction de coordination « Mais » V13, terme exprimant l'opposition. L'école africaine est survalorisée car elle assagit, rend travailleur en enfantant « l'homme adulte ». Au-delà de l'opposition, ironiquement exprimée, entre ces deux écoles, c'est l'opposition entre deux réalités qui doit être perçue : /modernité/ symbolisée par l'école étrangère vs /tradition/ représentée par l'école endogène.

2.2 Analyse des poèmes de Sophie Heidi KAM

En ce qui concerne la poésie de Sophie Heidi KAM, d'une manière générale, c'est une poésie qui aborde des thèmes bien variés tels la politique, la guerre, le sahel, l'espoir, la mort, etc. Pour la présente réflexion, seuls les poèmes retenus par les auteurs de l'anthologie, seront examinés. Ainsi, dans « Les Cendres poétiques », extrait de « Quête » (2005), Sophie Heidi KAM revendique la liberté dans l'écriture poétique. La question de l'écriture est donc posée comme la substance fondamentale de ce poème. Ce qui a valu l'usage des mots et expression se rattachant à l'isotopie /écriture/. Sont de ceux-là, « vers » V3, « feuille » V4, « mot » V8, « l'encre » V8... En effet, Sophie Heidi KAM s'insurge contre les canaux esthétiques d'écriture occidentale. Et dès l'entame, elle n'a pas hésité à le faire remarquer. « *Je défierai les conventions, l'écriture* » V1, dit-elle. Le plus important, est qu'elle porte ouvertement la lourde responsabilité de sa décision, son combat. La poétesse veut une écriture qui prendrait en compte ses préoccupations et aspirations les plus profondes. En témoignent ces vers, « *ce sera mon âme noircie et exposée* » V7, « *Reffet de mon jardin secret* », V19. La poésie est l'expression des états d'âme du poète, elle ne doit donc pas être conditionnée. Ce combat doit persister jusqu'à ce qu'il ait gain de cause. Ce n'est donc pas un simple feu de paille. Au contraire, c'est un

combat d'aujourd'hui et de demain. Aussi, la poétesse accorde-t-elle une place de choix au futur simple de l'indicatif : « *défierai* » V1, « *utiliserai* » V4, « *porteront* » V16, « *saura* » V24.

Usant des procédés grammaticaux (syntaxe et verbes), lexicaux et énonciatifs (déictiques), Sophie Heidi KAM est parvenue à exposer la cause de sa lutte, celle d'une liberté dans l'écriture poétique. Dans « Nocturne » (2005), elle décrit un rêve de bonheur régi principalement par des facteurs spatio-temporels. Les indicateurs de temps comme « quand » et « lorsque » déterminent le moment propice, celui du bon vivre, du bonheur. Il s'agit de la nuit, du « soir » ponctué de douceur : « *mélodie* » V4, « *harmonie* » V5, « *grâces sensuelles* » V7, « *Berceuse inédite* » V27. Aussi, les éléments environnementaux participent-ils de ce bonheur : « *la savane* », « *le ciel étoilé* », « *la lune* » etc. Ce bonheur devient plus réel, plus authentique lorsque la poétesse implique un partenaire.

« Le Bonheur d'écrire » (2005) est un autre titre révélateur. En effet, dans ce poème, Sophie Heidi KAM expose le bonheur ou la joie qu'elle éprouve dans l'écriture. L'acte d'écriture est une source de plaisir (R. Barthes, 1970), de jouissance. Sophie Heidi KAM exprime ce plaisir de plusieurs manières. Tout d'abord, l'écriture lui offre un voyage connotatif en ce qu'elle permet à son esprit de naviguer sur des milliers de vagues lointaines. Il s'agit plus exactement de la réflexion et des imaginations profondes que l'écriture exige de la part de l'écrivain. En plus, ce bonheur que ressent la poétesse s'exprime clairement dans le vocabulaire appréciatif dont elle fait usage. Nous avons entre autres éléments, « *agréable* » V6, « *Doux* » V6, « *exulte* » V13 et « *extase* » V14. Ces mots traduisent et permettent de rendre compte des émotions de la poétesse, de l'euphorie qui l'anime.

Le plaisir d'écrire est si grand, si inestimable au point que la poétesse fait de l'écriture (la poésie) sa vie. L'écriture est en effet pour elle, la chose qui donne sens et vie à son être : Elle « *illumine son existence* », V14 et « *régénère son âme* », V22. Toute la joie est pour KAM de voir les rapports entre le stylo et la feuille, les va et vient qu'exerce le premier sur la deuxième, une scène comparée et comparable à celle de l'homme et de la femme au moment de l'acte charnel. Le bonheur que procure l'écriture est inestimable et infini, d'où les multiples exclamations de la poétesse. En effet, le point d'exclamation utilisé à cinq reprises dans le poème témoigne de la grande joie que procure l'écriture.

« Complainte d'un paysan » (2005), un autre des poèmes de Sophie Heidi KAM, est composé de vingt et un vers répartis sur deux strophes. Dans ces vers, KAM s'est penchée sur la situation déplorable des paysans. Ici, les conditions de vie et de travail sont présentées comme

alarmantes. Le paysan est victime d'une souffrance aux plans physique et psychologique. La douleur corporelle est traduite par les expressions telles que « *l'ardent soleil* » V1, « *éreinté* » V3, « *forçat* » V19. Quant au choc psychologique, il est implicitement exprimé par l'angoisse dont la cause est le manque de pluie qui a pour conséquence la famine et bien d'autres catastrophes. Tout espoir de bonne pluviométrie est vain. Le « *ciel est vierge* » V3, dit-elle. Cette personnification permet de montrer qu'il n'existe aucun signe d'orage, toute chose qui plonge le brave paysan dans le désespoir, d'où cette comparaison : « *comme un désespéré chante au vent* », « *le néant de son existence* » V7-8. On comprend enfin pourquoi les lamentations, surtout quand la terre qui assure la survie du paysan est encore « *stérile* » V14, infertile et improductive. Ne sachant à quel Saint se vouer, le pauvre paysan se laisse gagner par la résignation et le fatalisme. Ainsi justifie-t-il son triste sort par un anathème. Il s'agit, dit-il, d'« *une histoire de destin* » V13 ; par ricochet il devrait travailler et se plaindre comme un forçat.

Dans le poème « Reflet » (2009), Sophie Heidi KAM met en relief le pouvoir des mots, et dans une large mesure la fonction engagée de la poésie, de la littérature. Ce pouvoir de la plume dont Sophie Heidi KAM fait montre trouve sa pertinence dans les procédés de rhétorique notamment la métaphore. « *Je veux ma poésie, marmite de mots sur feu de bois* » V1, « *foudre et tonnerre sur digues* » V3, « *Loup et soleil...* » V5. La mise en relation de la poésie avec les éléments les plus craints de l'univers « *soleil, foudre, tonnerre...* » marque la première puissance, la force des mots. La poésie doit donc servir à faire le toilettage de la société en balayant tous les maux qui la minent : l'injustice, la corruption, la dictature etc. Il suffit pour s'en convaincre, de lire ces déclarations de la poétesse. « *Elle sera...parole que n'assassinent billets de manque* » V6-7, « *Libre et liberté sous tout régime étrangleur de vie* » V8. En clair, le poète dit non aux crimes de sang et à l'abus du pouvoir de l'argent. Et oui au fait que la poésie se positionne en défenseur des opprimés, des sans voix : « *Huile de nos blessures* » V10. Le poète doit par ailleurs prêter main forte aux plus démunis par le truchement de sa plume, plaider pour la cause des laissés pour compte. Somme toute, les mots doivent soigner les maux.

Dans « Patrie, mon poème » (2009), Sophie Heidi KAM rend un vibrant hommage à son pays, terre natale tout en dénonçant parallèlement les maux qui l'envahissent. En effet, cette terre l'a vue naître, lui a appris à marcher et à parler. Et dès les premiers vers, elle montre que sa patrie a joué un rôle très déterminant dans son enfance. « *Ma parole...poussent les mots-béquilles* » V1, « *de mes pas incertains* » V2. C'est ce qui justifie son attachement à cette terre. « *Champ, ma patrie* » V12, « *Terre de ma parole* » V14. Les multiples bienfaits de sa nation à

son égard l'ont poussée à la magnifier et aussi à formuler des bénédictions à son endroit. C'est dans ce sens qu'interviennent ces deux comparaisons. « *Patrie mon poème...l'horizon te soit* » V24, « *sans limites comme l'océan et le ciel* » V25. Avec cette comparaison intégrant un rejet externe, on perçoit la gratitude de la poétesse vis-à-vis de son bienfaiteur. Nous assistons avec amertume à la description de certains maux sociaux dans ce poème. Au nombre de ces maux, nous avons les maladies, les guerres, les supplices des populations... De ce fait, Sophie Heidi KAM évoque ces fléaux par une énumération. « *Soleils rapaces, soleils-anthropophages* » V7, « *soleils des épidémies endémiques* » V8. Au regard de ces multiples maux, la poétesse invoque un soleil nouveau pour le salut des générations actuelles et futures, un soleil dépourvu de canines, un soleil rehaussant.

Sophie Heidi KAM, dans un ton pathétique, décrit la situation pitoyable des enfants de la rue dans son poème « *Roi du Macadam* » (2009). Elle use d'un bon nombre de procédés pour y parvenir. L'enfant du macadam est dépourvu des produits de première nécessité, eau-nourriture-logement-vêtement. Les mots « *nudité* » V1, « *faim* » V12, « *soif* » V13 témoignent du manque de ces éléments vitaux chez l'enfant de la rue. Aussi vit-il dans la peine et la « *boue* » sous le regard indifférent de la population. Il est un être déclassé car vivant dans un monde où il n'est que spectateur des spectacles émouvants et édifiants. C'est pourquoi, la poétesse emploie cette phrase impérative : « *Dors et rêve d'un pays perdu* » V6. Les points de suspensions (...) symbolisent ici les autres besoins non comblés des enfants de la rue. Face à ce triste spectacle, la poétesse éprouve de la compassion à l'égard de ces derniers. Partant, elle essaie autant que possible de leur redonner le goût de la vie, de leur redonner certains plaisirs par la belle « *mélodie* », une mélodie tellement précieuse dans de pareilles circonstances, au point qu'elle est comparée à l'or et l'argent dans une métaphore. « *Ma mélodie sera d'or et d'argent* » V4. Elle met sa plume à leur service en ces termes : « *mon petit, j'ai des mots et je baptise tes maux* » V17. Cette compassion s'explique aussi par la quête permanente des raisons d'une telle situation. La poétesse cherche les causes afin de situer les responsabilités. C'est pourquoi, elle utilise l'adjectif interrogatif « *quel* » formant une anaphore dans les vers 2,3 et 4 de la strophe 2.

Le titre « *Femme* » (2005) évoque les conditions de vie de la femme, sinon les supplices que l'on subit quand on est une femme. La femme traverse au quotidien de dures épreuves. Ainsi parle-t-on de « *roc* » V12, « *épines* » V14 pour montrer les difficultés auxquelles elle est confrontée. De plus, elle est garante de la paix socio-familiale mais subit les atrocités au cours des actes sexuels bestiaux. À ce titre, la poétesse affirme : « *Dans mes chaires*

brulantes, se consume la semence » vers 1-2, strophe 2. Elle doit par ailleurs jouer perpétuellement au guet de la paix. C'est cela, être femme. Et toute femme, sans distinction d'âge, de classe sociale, d'appartenance ethnique etc. devrait répondre au nom Femme. C'est ce qui se laisse percevoir à travers cette énumération : « *Noir, rouge, blanche ou jaune* » V2. Le nom femme prend alors une connotation péjorative, reflétant pour ainsi dire la souffrance, le calvaire. Peu importe ce qu'a la femme, peu importe ce quelle est, peu importe ce qui adviendra, la femme est désespérément réduite à un simple titre. On comprend enfin pourquoi Sophie Heidi KAM ne cesse de chanter ce célèbre refrain. « *Femme est mon nom...* » (5 fois), Vers 1, 3, 17, 26,38. Du reste, la typologie du poème permet d'identifier aisément le destinataire, ici la femme. En effet, le texte comporte quatre strophes. Le chiffre quatre (04) symbolise la femme dans la conception traditionnelle négro-africaine. La femme est donc la destinataire par excellence.

Dans le poème « Comme un poème dans le vent » (2005), Sophie Heidi KAM magnifie l'Afrique à travers un contraste qui fait d'elle une terre sui generis. Pour montrer la richesse culturelle africaine, elle compare l'Afrique à un chant dont « *le refrain* » est à contre temps. L'Afrique vit au rythme des chants et danses. C'est ce qui justifie l'emploi de la figure d'accumulation « *Tu es chant tu es danse tu es grâce !* » V10. Au-delà de ses richesses culturelles, l'Afrique regorge d'énormes potentialités naturelles. Pour le montrer, l'isotopie de la /nature/ est évoquée à travers les sèmes « *roche* » V2, « *lune* » V11, « *soleil* » V11. Par ailleurs, le sens des mots « *magnifié, glorifié* » V8, « *louée* » V9, attestent avec clairvoyance que l'Afrique a des mérites et mérite qu'on fasse son panégyrique. Aussi, l'Afrique est une terre courageuse car nonobstant les événements abominables et déshumanisants de l'esclavage et de la colonisation, elle est restée « *dame mature* ». Ces dits événements l'ont anéantie aux plans socio-physico-psychologiques.

Au niveau physique, l'Afrique eut des « *blessures* », au plan psychologique, elle fut victime à la fois d'une destruction et d'une humiliation de son cerveau. Parlant du social, elle fut balkanisée et ses filles et fils dispersés, d'où toute « *la tristesse* », « *tout le chagrin* » des mères qui pleurent désespérément. Mais qu'à cela ne tienne, « *l'Afrique demeure poésie* » et « *sera poésie* », c'est-à-dire vivante et vivifiante en ce sens que sa « *descendance unifiée* » V2 (dernière strophe) lui redonnera le sourire, le souffle de vie. Et par devers ses vers, elle sera davantage épanouie.

2.3 Analyse des poèmes de Pierrette Sandra KANZIÉ

Une autre poétesse mise en valeur par l'Anthologie est Pierrette Sandra KANZIÉ. Dans *Les tombent qui pleurent* (1987), la poétesse décrit, dans une tonalité tragi-dramatique, le triste spectacle de la mort à travers une multitude de procédés. Sous l'angle de l'énonciation, Pierrette Sandra KANZIÉ, l'émetteur/ destinataire érige les morts en destinataires. Il s'agit tantôt de la « femme », tantôt du « fils ». C'est sans nul doute ce qui explique l'emploi redondant des déictiques des première et deuxième personnes du singulier « je » et « tu » et leurs variantes, « me, mon, ma, mes » et « te, toi, ton, ta, tes ». Plus loin, « la mort » elle-même est érigée en destinataire en ces termes : « Mort ! J'admets ton omnipotence, ta viabilité, ta virilité ». Cette mort qui prend la femme, qui prend le fils, laisse derrière elle un monde en « sanglot » en souffrance, incapable de contenir même ses larmes. Les pleurs sont si ardents, si chroniques que certains perdent leurs « voix ».

Par ailleurs, pour confirmer sa thèse portant sur les désastres de la mort, la poétesse convoque le champ lexical du mot « mort ». Ainsi peut-on lire « ténèbres, glas, tombes, les morts, poussière... ». De plus, le jeu d'antonymie, très récurrent, laisse aussi apparaître clairement que le phénomène de la mort est une réalité, une vérité incontestée et incontestable. C'est pourquoi, nous avons les couples *mort/vie, mourir/vivre et le rire/les pleurs*... des mots à sens mélioratif et d'autres à sens péjoratif. Avec la mort, c'est la consternation totale, le désarroi. Forte de cette certitude, Pierrette Sandra KANZIÉ convoque deux figures d'opposition, l'oxymore et l'antithèse, en ces vers : « les rires saignent » ; « les rires appellent les pleurs » pour montrer l'effet de la douleur, du malheur et de la tristesse. Et comme le récit de la mort est itératif G. Genette (1972), on comprend donc aisément pourquoi la répétition des termes « tombes » (06 fois) et « larmes » (08 fois). Les présupposés spontanés de ces notions sont respectivement « décès » et « douleur non surmontée ». Du reste, la ponctuation, en l'occurrence le point d'exclamation (!) utilisé à dix-huit (18) reprises, vient confirmer à plus d'un titre l'horrible scène de la mort à laquelle la poétesse fait judicieusement référence dans le présent poème.

2.4 Analyse des poèmes de Edjou KANTIÉBO

Les poèmes « Ressourcement » et « La Course vers l'arrière » contenus dans *Djomniyoh* (2006) de DJ. Edjou KANTIÉBO font l'objet de la présente réflexion. Dans « Ressourcement », Edjou KANTIÉBO montre ce que devrait être l'Africain dans ce monde en pleine mutation. Dans ce monde donc, elle s'interroge sur son être. Qui est-elle ? D'où vient-

elle ? Et qui sera-t-elle ? Derrière ces interrogations se pose aussi la question de la véritable identité de l'homme noir.

Témoin de la déchéance des valeurs africaines, la poétesse lance un cri de cœur appelant les frères africains à rester tels qu'ils sont. C'est ce qui est traduit par l'emploi du champ lexical de la douleur physique et morale qu'elle exprime en ces mots et expressions : « mon âme gémit » V1, « je pleure » V2, « mon corps se fond » V3. L'africain est, selon elle, à la croisée des chemins. Elle redoute son futur, son lendemain qui est incertain.... C'est dans ce sens que l'on pourrait analyser aisément les phrases interrogatives. « *Où suis-je ?* » V8 ? « *Quel être suis-je ?* » V26, « *se peut-il que je continue à avancer ?* » V29. À la lumière de ces interrogations, il ressort que la poétesse ou du moins le noir ne se retrouve pas, ne se reconnaît pas et n'a aucune certitude sur son devenir. Refusant d'être cet être, DJ. Edjou KANTIÉBO reste imperturbable, inaltérable malgré les bouleversements sociaux. Et pour preuve, intéressons-nous au contenu de ce neuvain :

Ma vie,

Immobilité !

Mon être

Sur lequel

Le temps glisse et tombe

Les évènements glissent, tombent

Par les décombres

Je passe inaltérable

Inaccessible.

Et comme si cela ne suffisait pas, elle renchérit cette idée du point de vue syntaxique par des phrases négatives. « *Rien ne me casse* » V30, « *Rien ne me transperce* » V32. Ces phrases négatives confirment davantage la capacité de la poétesse à conserver son identité culturelle dans un monde en pleine mutation.

S'indignant contre les valeurs culturelles occidentales, DJ. Edjou KANTIÉBO dans son poème « Ressourcement » montre que le retour aux valeurs culturelles africaines est une nécessité pour la jeunesse. Avec les procédés lexico-syntaxiques, elle lance donc un appel à la

résistance de peur que nous soyons des renégats, des déboussolés. Qu'en est-il du poème « La Course vers l'arrière » ?

« La course vers l'arrière » est une suite du « Ressourcement ». Ici, le pire que craignait DJ. Edjou KANTIÉBO est arrivé : l'Afrique est déchirée au plus profond de ses racines. Ses valeurs sont ébranlées et ses fils sont complètement déroutés, le ressourcement a donc échoué. Ce constat est une vérité générale d'où la prédominance du présent simple de l'indicatif. « *Résonnent* » V7, « *jouent* » V19, « *n'entendent* » V21 et « *déambulent* » V23 avec pour sujet, le déictique personnel « ils », renvoyant aux filles et fils de l'Afrique en voie de perte. Sur le plan de la croyance, les Africains ignorent leurs dieux, ancêtres au profit d'autres ne résonnant pas en eux. Il s'agit plus exactement de ceux que la poétesse appelle « *les premiers derniers...* » V9 ou « *les derniers premiers* » V10. Cet oxymore dépeint avec un grain d'ironie le mauvais choix opéré par les Africains, celui de déifier des êtres étrangers. Cette pratique atteint un degré de gravité démesurée car rendant l'Africain doublement étranger, étranger à lui-même et étranger aux nouvelles valeurs qu'il s'est appropriées. Et la sémantique des verbes « *ignorent* », « *ne reconnaissent plus* » en dit long sur l'idée ci-avant développée. La perte des valeurs africaines va bien au-delà des croyances. Elle se lit aussi bien dans le style vestimentaire que dans la transgression des normes sociales. Ces schèmes de comportement sont en déphasage avec le « code socioculturel » (I. GO, 2014) africain qui est l'ensemble des normes, des modèles et contre modèles de conduite propres à l'Afrique. Mais « *que faire pour sortir de ce labyrinthe ?* ». DJ. Edjou KANTIÉBO préconise de rechercher le chemin qui mène aux ancêtres car c'est en cela que réside le salut de l'Afrique et de l'Africain.

2.5 Analyse des poèmes de Gaëlle KONE

Deux poèmes de Gaëlle KONE ont été retenus par les auteurs de l'*Anthologie francophone*. Il s'agit de « Mon souhait » et de « Ma Fleur » (2000).

Dans le poème, « Ma fleur », Gaëlle KONE décrit dans un ton lyrique et de façon plurielle la beauté de la luciole qu'elle fait passer avec rhétorique pour une fleur. Cette fleur ou du moins cette luciole est très pittoresque, très esthétique au même titre que l'arc-en-ciel. C'est ce qui vaut cette comparaison aux V1 « *...bleue comme le ciel* » et V9 « *mais comme le ciel...en mille couleurs* ». Le ciel est bleu, donc beau ; l'arc-en-ciel est multicolore donc beau aussi ; alors la fleur ou la luciole aux mille couleurs est extrêmement belle. Cette beauté pure, scintillante, luisante et brillante comme de « *l'or* » est, à en croire la poétesse, bien uniformisée,

bien bâtie sans aucun défaut comme l'atteste la typographie du poème, bien dense avec des vers bien compacts.

2.6 Analyse des poèmes de Madeleine de LALLÉ

Concernant Madeleine de LALLÉ, notre analyse porte sur trois de ses poèmes, « Sécheresse et Espoir », « Parle » et « Juste un... » (2009).

Le premier poème, « Sécheresse et Espoir », met en exergue le thème de la sécheresse. Cette thématique se lit à travers un bon nombre de procédés d'écriture. Tout d'abord, la poétesse use du lexique notamment celui de l'aridité à travers les sèmes « sèche » V1, « sec » V7 et « craquelle » V7, p.151. La dénotation de ces notions atteste incontestablement cette situation de sécheresse qui sévit dans la contrée de la poétesse. Plus loin, Madeleine de LALLÉ convoque les figures stylistiques en l'occurrence la personnification, « *Feuilles et herbes...je les entends pleurer sous mes pieds* » V4-5, pour prouver l'intensité de cette sécheresse qui décime la flore, et une figure d'amplification précisément l'hyperbole pour décrire l'effet de ladite aridité sur l'espèce humaine : « *Le corps de l'homme est sec et craquelle* » V7. Nonobstant ce triste spectacle, la poétesse reste optimiste en se nourrissant d'espoir. En effet, son espoir repose sur le « cœur » (7 fois), organe fondamental de la vie et ne partageant pas la défaite devant cette sécheresse. Cet espoir fut renforcé par la bénédiction céleste, une pluie qui vint arroser la terre. C'est ce qui justifie l'usage de la personnification dans le V2 en ces termes : « *Et voilà le ciel qui s'ouvre* », « *qui ouvre son cœur et vous baigne.* » V16 et 17. Avec cette pluie, le Burkina Faso, patrie de la poétesse s'abreuve afin d'hydrater son organisme et mieux, ses pensées sombres seront effacées. De ce qui précède, on peut retenir que de LALLÉ a su mettre en évidence le tableau noir de la sécheresse et l'espoir qu'elle nourrit grâce à plusieurs procédés d'écriture.

Le poème « Parle », quant à lui, évoque sans ambivalence l'utilité et la fonction du tam-tam dans la société traditionnelle africaine. Tout commence par une description rigoureuse de cet instrument socioculturel. Le tam-tam est ventru et sa peau est tendue de nerfs. Ce qui retient notre attention dans cette description, c'est le signifié de chacun des éléments constitutifs de cet outil. Le ventre renferme les secrets innombrables de l'Afrique tandis que les fils longeant sa peau symbolisent non seulement les émotions nègres mais aussi les victoires des guerriers au cours des différentes guerres tribales. Le tam-tam assure plusieurs fonctions : il est « sacré » car servant d'intermédiaire entre le monde des vivants et celui des morts, des ancêtres. Il est un conseiller intime en ce sens qu'il véhicule des messages de sagesse à la population en général

et au collège des sages en particulier. Il est le « *compagnon fidèle* » puisqu'il est présent dans toutes les manifestations sociales, en l'occurrence les cérémonies funéraires. Le tam-tam est enfin un instrument fédérateur et réconfortant dans la mesure où il sert d'instrument de danse au cours des manifestations festives. À titre illustratif, lisons ce sizain : « *Parle, tam-tam sacré. Parle pour fortifier nos bras, cadencer nos pas, faire frémir nos corps et émouvoir nos cœurs* ». Cet objet culturel est si important que Madeleine de LALLÉ l'érige en destinataire dans une personnification. Elle s'adresse au tam-tam en ces termes dans le premier vers de chaque strophe : « Parle ».

Somme toute, la place et le rôle du tam-tam sont très importants dans la société traditionnelle africaine. Et dans son poème « Parle », Madeleine de LALLÉ nous le fait remarquer dans une description assez objective.

Enfin, en ce qui concerne le troisième poème « juste un... », nous pouvons, d'ores et déjà, à partir de la titrologie, dire sans risque de nous tromper qu'il est question de deux valeurs sociales notamment l'unité et la solidarité. En effet, il y a des personnes qui en situation de détresse ont besoin d'un soutien moral, « *Juste un mot* » V1, strophe 1. La parole servira à calmer leur esprit et à leur redonner le goût de la vie. Aussi faut-il être sociable en tout temps et en tout lieu. Ainsi, la poétesse nous invite à accorder une importance au sourire, « *juste un sourire* » V1, strophe2, qui est susceptible d'apaiser le cœur. Cependant, la sociabilité à elle seule ne suffit pas pour donner sens à la vie. De ce fait, Madeleine de LALLÉ nous conseille d'être généreux et charitables. C'est cet enseignement qui ressort dans les strophes 3 et 4 du poème. Le monde a besoin de « *paix* », d'où l'emploi des verbes exprimant la quiétude et le confort moral « *calmer et adoucir* » ; la société a besoin d'être éclairée, en témoignent les verbes « *briller et illuminer* » ; et la communauté doit prôner le développement durable et collectif, d'où la demande de la poétesse aux personnes aisées de bien vouloir prêter main forte à celles démunies. Avec la conjugaison de ces valeurs, nous bâtissons un monde meilleur, humaniste à un prix forfaitaire. Il suffit que chacun donne « juste un... ».

En définitive, nous retenons que le poème « Juste un ... » prône les valeurs sociales notamment celles de la solidarité, de l'entraide, de l'amour réciproque.

2.7 Analyse des poèmes de Angèle Weemba BASSOLÉ-OUEDRAOGO

Angèle Weemba BASSOLÉ-OUEDRAOGO, son poème « Burkina Blues » (2000), dénonce les maux qui minent sa société. Elle évoque tout d'abord les dures conditions de vie de ses concitoyens. Cela s'explique par l'usage des mots se rapportant à la souffrance.

« *Tragédie* » V15, « *embuche* » V26, « *drame* » V40, « *antre* » V140. Ce vocabulaire met à nu les rudes épreuves sociales. L'intensité de la souffrance est traduite par les adjectifs qualificatifs « insupportable » V19, « *mauvais* » V44, « *carcérale* » V84. Outre cela, Angèle Weemba BASSOLÉ-OUEDRAOGO déplore les attaques terroristes qui paralysent la bonne marche de la société et qui déciment des innocents. Ce drame se lit dans l'emploi de l'adjectif numéral cardinal « neuf » employé pour préciser le nombre de victimes de l'attaque du dix novembre. La vie est donc pétrie d'inquiétudes. Les libertés sont confisquées, l'injustice est grandissante et le Burkina Faso s'identifie douloureusement. C'est pourquoi, la poétesse s'indigne contre la perte de nos valeurs culturelles dans une phrase affirmative très frappante. « *J'ai mal à la civilisation* » V182. Les maux sociaux sont multiples et sont d'actualité. Leur diversité s'explique par la longueur du poème et la diversité des vers, 243 vers ; la récurrence du point d'exclamation (32 fois) et l'emploi du présent de l'indicatif prouvent qu'il s'agit d'une question de l'heure. Pour retrouver la paix, la liberté, la quiétude, BASSOLÉ-OUEDRAOGO admet que la musique et la littérature peuvent être des moyens efficaces. Encore faut-il, affirme-t-elle, qu'elles soient sans genre. En dernier lieu, la poétesse, pour nous convaincre, emploie la figure de l'antiphrase pour exprimer davantage la gravité des situations. « *...le rire de mes pleurs* » V196.

Angèle Weemba BASSOLÉ-OUEDRAOGO, par le truchement des procédés rhétoriques, syntaxiques et lexicaux, a dépeint sans ambiguïté le tableau sombre des maux qui minent le Burkina, son pays, dans son poème « *Burkina Blues* ».

2.8 Analyse des poèmes de Bernadette DAO/SANOU

Auteur(e) de plusieurs œuvres, la thématique de Bernadette DAO/SANOU porte essentiellement sur la dénonciation des travers sociaux. Ici, nous proposons une analyse sémique de certains de ses poèmes.

« *Le Peuple de mon pays* » (1987) est le premier poème. Dans les vers de ce poème, Bernadette DAO/SANOU appelle la population à voler au secours des personnes démunies dans un ton évocateur. Elle plaide pour la cause des enfants et notamment ceux de la rue. Le portrait physique et moral de ces derniers rend compte de tout le calvaire qu'ils endurent. « *Gamin tout nu* » V3 « *ventre bombé* » V4, « *gamin en haillons* » V5, « *Peau du visage si blanchi* » etc. À la lumière de ce portrait, apparaît implicitement le manque d'eau, de vêtements, de repas équilibré ; toute chose qui impacte la croissance physique des enfants. La mendicité qui sévit dans son pays est exprimée dans cette phrase. « *Tendant aux passants une boîte de*

tomate vide » V8. La demande d'intervention des citoyens les plus aisés et la compassion de la poétesse sont perceptibles dans la répétition de l'expression « *Faire mien* ». Bernadette DAO/SANOU dénonce aussi les conditions des paysans, cultivateurs qui travaillent durement sous le chaud soleil et sur un sol sec malgré le poids de l'âge. L'expression « *sol sec* » est l'expression de la mauvaise pluviométrie et le syntagme nominal « *talon crevassé* » renvoie à la misère du pays. De façon générale, c'est la population qui ne mange pas à sa faim. En effet, le mets quotidien est la pâte de mil ou de maïs accompagnée d'une sauce invariable : « *feuilles de baobab sèches* » V15. Et le dernier vers du poème, qui est une phrase affirmative, vient confirmer le statut et le goût de ce met. « *Et je guète en vain un goût de viande dans cette sauce* » V17.

Dans ce poème, Bernadette DAO/SANOU, à travers les différentes couches sociales, a su identifier et mettre en exergue les différents fléaux qui handicapent le développement de son peuple de son pays.

À la lumière du commentaire précédent, il sied de retenir qu'à partir des éléments syntaxiques, la répétition et les verbes, Bernadette DAO/SANOU est parvenue à montrer aux yeux du public l'importance de l'amour et elle invite sa population à faire sienne, sa quête permanente.

Dans le « *Combat* » (1992), Bernadette DAO/SANOU évoque l'universalité et l'omniprésence du combat dans la vie. Partout où il y a vie, il y a combat et il faut se battre pour tirer son épingle du jeu. Le premier combat est dramatique. En effet, il renvoie à la guerre. Les sèmes « *espions* » V3, « *radars* » V5, « *bombes* » V7, « *meurtrières* » V9 constituent l'isotopie de la /guerre/. Cette guerre est générale et touche toute l'humanité, aucune partie du monde n'est épargnée. La figure de l'énumération, convoquant les quatre coins mondiaux sert d'illustration. « *Est-Ouest* » V10 et « *Nord-Sud* » V11. Ce fléau ne va jamais sans conséquences négatives d'où la phrase déclarative « *A coup de morts dans le camp d'en face* » V18. Le combat de la vie se tient aussi dans les travaux champêtres. Là, il est ponctué de l'angoisse, de la peur des paysans, une peur liée au problème de pluviométrie. La valeur de ce combat est déterminée par le nombre de greniers remplis par le paysan en fin de moisson. Le dernier combat est d'ordre sanitaire mais aussi lié à la parturition. Dans le premier cas, il convient de lutter pour sauver les enfants des griffes de certaines maladies comme « *la rougeole et le palu* » V42 ; dans le deuxième cas, il s'agit de sauver les enfants dès l'enfantement, la couche. C'est dire donc que le taux de mortalité infantile doit être maîtrisé car la victoire est déterminée « *A coups d'espoir sauvés* » V47-V48. La vie est donc un combat qu'il faut prendre à bras le corps.

Il nous faut alors nous battre cinq fois par jour comme le nous rappellent les cinq répétitions de la phrase « *On se bat !* » Vers 2, 13, 20, 27, 36, faisant penser aux cinq prières journalières de l'islam.

Pour montrer que la vie est une scène de combats infinis, Bernadette DAO/SANOU use de plusieurs procédés langagiers pour atteindre son but. Elle nous rappelle les doubles efforts à fournir pour survivre dans ce monde.

Son poème « Visite Embarrassante » (1992) évoque dans une tonalité pathétique le phénomène de la mendicité. Les personnes victimes de ce fléau vivent dans des conditions invivables, précaires, pitoyables. L'hygiène leur manque au double plan corporel et alimentaire. En effet, ces mendiants manquent du minimum vital. « *Corps si mangé par la faim* » V4-5, « *main frêle* » V-8. Ce qui caractérise l'acte de mendier pour gagner sa vie, acte traduit par les verbes d'action « venir », « tendre ». Au plan corporel, ces mendiants sont méprisables, sales et chétifs. De par leur « *crasse* » V5, ils sont répugnants et ne suscitent aucune envie de les approcher. On comprend alors la méfiance du locuteur vis-à-vis de celui qui lui a rendu visite « hier soir ». Sans exagérer, il faut dire que ces enfants sont si sales que leur statut d'humain fait réfléchir. Ce constat est perceptible dans la deuxième strophe du poème :

Il m'a tendu une main frêle et froide

Que j'ai omis de saisir

De peur d'une tache

Qu'aucun savon

N'aurait pu ôter.

Cette strophe témoigne de toute la misère des mendiants et met implicitement en évidence un autre aspect de leur vécu, leur rejet par la société, d'où le rejet externe s'étendant sur quatre vers. En revanche, certains enfants sont si beaux, si frais qu'on les croirait faits d'une pâte. C'est le cas de celui du locuteur, joyeusement materné et surnommé « CHOUCHOU ». Dans un style simple, Bernadette DAO/SANOU décrit le fléau de la mendicité qui mine son pays et implore la compassion sociale.

Dans « Une Femme comme il faut » (1992), Bernadette DAO/SANOU dépeint la place et le rôle de la femme traditionnelle dans son foyer. La femme doit aimer et idéaliser son époux sans conditions. Cet amour inconditionnel se lit dans la première strophe à travers la déclaration de Kalifa le mari idéal, énoncée au discours direct comme le témoigne la présence

des guillemets. « *Doit aimer son mari* » « *le trouver plus beau qu'autrui* ». Au-delà de cet amour, « *une femme comme il faut* » doit être reconnaissante envers son mari, et s'occuper copieusement de lui. Ce dernier bénéficie d'un traitement divin et se positionne en maître suprême de la maison. Ces faits s'actualisent dans la prédominance du présent de l'indicatif, « *doit* », « *faut* », « *rote* », « *tousse* » « *se coiffe* » etc., signifiant que ce dont la poétesse parle n'est pas révolu. L'autorité incontestée et incontestable de l'homme, Kalifa, est précisée dans une gradation ascendante, dans la deuxième strophe en ces termes : « *quand il tousse* », « *quand il rote* », « *quand il pète* » et plus loin dans la quatrième strophe « *elle flatte ainsi son palais, son ventre et son plus bas* ». La lecture de cette gradation permet de comprendre que la femme est considérée comme un objet sexuel, prompt et apte à satisfaire la libido de son homme. Elle doit être soumise et ignorer son plaisir à elle au profit de celui du phallocrate, son époux. Les groupes verbaux « *dire amen* », « *laisse choisir son parfum* » construits à l'aide de verbes mono-actanciels (P. I. Kirtchuk, cité par K. L. G. G. Yameogo, 2017, p.74) laissent remarquer la passivité et la totale soumission de la femme au foyer. Elle se coiffe et s'habille selon les goûts de son époux. Les mots en lettres majuscules « *OUI* », « *BIEN* », « *AMEN* » ont une portée significative. Ils traduisent les attitudes phares de la femme ou du moins d'une femme qu'il faut au foyer. Cette femme « *doit être prompte et apte non seulement à acquiescer, à adhérer mais aussi et surtout à éprouver une satisfaction béate, une admiration aveugle vis-à-vis de son mari* » K. L. G. G. Yameogo (2017, p.75).

Eu égard à ce qui précède, l'on peut admettre sans risque de se tromper que Bernadette DAO/SANOU dans le poème « Une femme comme il faut » a su mettre en exergue les conditions de vie de la femme africaine au foyer, femme perçue sous l'angle socioculturel comme une personne soumise, dévouée et vouée aux tâches ménagères.

Dans « Champ d'honneur » (MUSOKELE) (1992), Bernadette DAO/SANOU déplore les conditions de la femme sous l'angle de la maternité, de la parturition. En effet, l'enfantement n'est point une chose aisée quand bien même noble soit-il. Les complications liées à l'accouchement et la douleur qu'endure la femme en couche sont actualisées dans la phrase déclarative « *On a tiré de ses chaires endormies* » V6, et confirmées par la présence des guillemets (« »), signe de fidélité à un fait ou à une chose. En tant que femme, Bernadette DAO/SANOU a senti sur sa joue le choc qu'endure toute femme qui fait une fausse couche comme Sira, après plusieurs mois d'attente, de souffrance. Le drame est qu'il arrive que la parturiente « *perde vie en voulant donner vie* ». C'est l'exemple palpable de la pauvre Sira qui tomba sur le champ d'honneur féminin en présence de tous les médecins qualifiés. Pour

amoindrir le choc, Bernadette DAO/SANOUE emploie l'euphémisme pour caricaturer la mort de Sira. « *Sira est tombée hier* » V1-2. L'accouchement est si difficile que la femme en situation est comparable à un soldat au front. L'interférence linguistique dioula « Musokele² » est ici évocateur. Il permet de rendre compte à la fois de tous les efforts fournis par la femme en couche ainsi que des supplices qu'elle subit. L'accouchement serait synonyme d'aller au front et la parturiente synonyme de soldat car ayant un dénominateur commun : le risque de mourir. Il n'y a plus alors de doute sur la sémantique du syntagme nominal « *champ d'honneur* ».

Dans le poème « Incantation » (1992), la poétesse Bernadette DAO/SANOUE invoque les éléments de l'univers dans le but de combler un vide et bénéficier des valeurs vitales. Pour ce faire, elle formule une prière de clémence à l'endroit des principaux composants du cosmos en ces termes : « *Au nom du ciel et de la terre et des Eaux* ».

Dans le poème « CECI et CELA » (1986), il est question de l'insatiabilité de l'Homme, caricaturé par un enfant dont les plaintes infinies sont définies par son désir ardent de tout avoir, de tout garder. D'entrée de jeu, la volonté de l'enfant est manifeste. Il réclame un désir dont il exige la satisfaction. « *Je veux ceci* » V1, « *je veux cela* » V2. Sans se soucier du pouvoir d'achat paternel, cet enfant détermine et impose son vœu. C'est ce qui explique l'usage des pronoms démonstratifs « *ceci* » et « *cela* » qui, de façon plus profonde, montrent que l'enfant ne prend pas encore en compte la question de distance et de faisabilité dans ses demandes. Les désirs se multiplient et l'enfant cherche à les combler les uns après les autres. Après la satisfaction d'un désir, un nouveau s'installe. C'est pourquoi, Bernadette DAO/SANOUE use de la conjonction de coordination « *et* », coordonnant « *ceci* » et « *cela* », qui a une valeur d'addition. L'adverbe « *encore* » (04 fois) ayant une valeur itérative de persistance permet de comprendre que le récit de demande est répétitif, incessant. Cependant, en voulant trop avoir ou tout avoir, on perd très souvent. L'enfant, avec sa multiple quête n'est pas parvenu à les gérer efficacement. Il a donc perdu « *ceci et cela* » à la fois car ayant mal serré « *ci et ça* » ; « *ceci lui a échappé* » et « *cela est tombé* ».

2.9 Analyse des poèmes de Honorine YABRÉ

La question de l'unité a, en tout temps, été l'objet d'une préoccupation majeure, tant pour les politiques que pour les artistes et écrivains. Est de ces derniers, Honorine YABRÉ, qui dans son poème « *Bâtissons l'unité* » (1984) lance un appel fort à ses concitoyens pour l'unité

² Musokele est un mot dioula. Composé de « Muso » signifiant « femme » et de « kele » qui veut dire combat, ici. « Musokele » veut dire donc « combat de la femme ».

nationale burkinabè. La charité bien ordonnée commence par soit même, dit-on. Honorine YABRÉ fait sienne cette sagesse africaine. Ainsi, commence-t-elle à s'impliquer dans la construction de cette « unité » par la conjugaison des verbes à la première personne du pluriel « *Bâtissons* » (03 fois). Il s'agit du déictique personnel « *Nous* » qui est implicitement évoqué. La poétesse s'implique davantage à travers le chiffre 4, chiffre de la femme en Afrique. En effet, les trois premières strophes sont des quatrains. L'unité doit être généralisée dans tout le territoire burkinabè. Consciente de cela, elle emploie les déictiques spatiaux comme « *le long des volta, au bord des marigots* » Vers 1, « *sur les collines* » Vers 4. Pour parvenir efficacement à cette unité nationale, Honorine YABRÉ invite les citoyens à la promouvoir au sein des services : « *Dans les écoles ...* » Vers 9, « *Dans les bureaux, dans les usines* » V10 et même « *sur les marchés et sentiers* ». Un des facteurs prépondérants dans l'obtention de l'unité nationale reste et demeure l'unité ou le brassage culturel. Fort de cette certitude, un rendez-vous du donner et du recevoir est prisé entre le « *Gourounsi* » et le « *Moaga* » au même titre que le « *Dagara* » et le « *Silmiga* » sans oublier l'ouverture du « *Sénoufo* » au « *Bobo* ». Avec cet esprit d'acceptation de l'autre, de brassage et d'ouverture, l'on pourrait traverser tout le pays sans crainte, de « *Dori* » à « *Batié* » et inversement. Certes, le Burkina Faso compte plus d'une soixantaine d'ethnies, mais cette patrie appartient à chacun et à tous. Voilà pourquoi, Honorine YABRÉ utilise une phrase emphatique pour corroborer cette thèse « *C'est la terre d'un seul homme* » ; « *dans sept millions de cœurs* » pour ainsi faire ressortir l'unité dans la diversité. Cherchant l'unité nationale à tous les prix, la poétesse se fait passer pour un crieur public en ne cessant de chanter ce fameux vers : « *Bâtissons l'unité burkinabè* », répété trois fois aux vers 4, 8, et 12.

À partir des déictiques spatio-temporels, la répétition et la phrase emphatique, Honorine YABRÉ appelle fortement les Burkinabè à l'unité nationale.

3. De l'analyse transversale des poèmes

Il s'agit pour nous ici de mettre en relation les différentes poétesse à travers leurs productions afin de mettre en exergue la récurrence de certaines thématiques. L'analyse précédente nous a permis d'identifier un bon nombre de sèmes. Sans être exhaustif, nous pouvons retenir entre autres : *la solidarité, l'entraide, la cohésion, la souffrance, la famine, le plaisir, la joie, le bonheur, la sécheresse, la guerre, la beauté, la liberté, l'injustice...* Le recoupement de ces sèmes nous donne quatre (4) isotopies possibles : / la misère/, /la mort/, /l'union/ et / les conditions de la Femme/.

3.1 La misère

À la lecture des textes de ces poétesses, nous remarquons la manifestation de l'isotopie de /la misère/ à plusieurs niveaux. La misère du peuple se caractérise tout d'abord par la sécheresse. Madeleine de LALLÉ rend compte de ce fléau in « Sécheresse et Espoir » à travers les mots « sèche » V1, « sec » V7, « craquelle » V7. Et Bernadette DAO/SANOUE apporte un coup de pouce dans son poème « Combat » en évoquant tristement le manque de pluies. Ce manque créant la psychose chez le paysan serait aussi à l'origine de la famine et de ses conséquences, toute chose qui participe de la multiplicité des supplices de la population, et donc de sa misère. Une autre forme de manifestation de ce thème de la « misère » réside sans conteste dans le phénomène de la mendicité et des enfants de la rue.

Ces maux sont le cachet de l'incapacité d'un pays, d'une nation à prendre en charge sa jeunesse. Sophie Heidi KAM titre ironiquement son poème « Roi du Macadam » et Bernadette DAO/SANOUE s'en exclut en disant : « Le peuple de mon pays ». Sans trop nous appesantir sur les titres, notons que « Roi du macadam » met à nu le calvaire des enfants de la rue qui vivent sans le minimum vital c'est-à-dire l'eau, la nourriture, le vêtement etc. En guise d'exemple, prenons la sémantique des mots qu'emploie la poétesse : « *Nudité* » V1, « *faim* » V12, « *soif* » V13. Bernadette DAO/SANOUE, elle, parle d'une boîte de tomate vide, signe premier de la mendicité dans nos villes. En effet, l'arme est pour le policier ce que la boîte de tomate vide est pour le mendiant. Elle renforce sa thèse en évoquant un autre titre, « Visite embarrassante » où sont décrites par le truchement des verbes d'actions, les actions quotidiennes des mendiants à la recherche de leur pain : « *Venir* », « *tendre la main* ». Madeleine de LALLÉ dans « Sécheresse et Espoir », Bernadette DAO/SANOUE dans « Combat », « Visite embarrassante » et « Le peuple de mon pays » et Sophie Heidi KAM dans « Roi du macadam » ont toutes trois dépeint, dans une tonalité réaliste, la /misère/ de leur peuple.

3.2 Les conditions de la femme

L'isotopie de / la condition de la femme/ apparaît de diverses manières chez la plupart des poétesses. Dans le poème « Femme » de Heidi KAM par exemple, les dures épreuves qu'endure quotidiennement la femme sont évoquées par les mots « *roc* » V12 et « *épines* » V14 tandis que Bernadette DAO/SANOUE fait remarquer qu'elle est un objet de satisfaction sexuelle in « Une femme comme il faut ». En effet, dans ces vers, la soumission de la femme à son mari est une règle. Elle doit vivre par et pour son mari, dire non à son propre plaisir, déifier son

homme qui s'érige en maître suprême de la maison. Les expressions comme « s'habiller à son gout », « laisser choisir son parfum » etc. témoignent du fait que la femme est un être relégué au second rang. Qu'elle le veuille ou non, elle doit acquiescer, approuver et bénir ce que dit son époux, comme le témoignent les mots « OUI BIEN AMEN ». Les conditions de la femme dans la société traditionnelle ne sont guère enviables. En effet, elle est encore victime des atrocités de l'enfantement. Et cette déclaration de Bernadette DAO/SANOU dans « Champ d'honneur » permet de mieux cerner cette réalité : « On a tiré de ses chaires endormies ». En somme, retenons que Bernadette DAO/SANOU dans « champ d'honneur », « Une femme comme il faut » attire l'attention de la société dans laquelle elle vit, sur les conditions pitoyables de la femme. Elle est soutenue par Sophie Heidi KAM dans son poème « Femme ».

3. 3 L'union

La thématique de /l'Union/ est la plus récurrente de toutes en ce sens qu'elle est figurativisée dans bon nombre de poèmes, soit par la quête du bonheur, soit par la promotion des valeurs culturelles africaines notamment les vertus sociales. C'est dans ce sens que Madeleine de LALLÉ dans son poème « Juste un... » invite ses concitoyens à développer des attitudes de sociabilité et de paix. Elle accorde une grande importance à la solidarité, l'amour qui sont des moteurs efficaces pour l'union. Honorine YABRÉ renchérit avec son titre évocateur, « Bâtissons l'unité ». Dans ce poème, l'union commence par l'usage implicite du déictique personnel « Nous » et donc de la première personne du pluriel : « Bâtissons ». Et pour la poétesse, cette union doit être générale et omniprésente. Elle énumère alors tous les espaces de fondement et manifestation d'où les indicateurs spatiaux « *long de la volta, bord des marigots* » V1, « *sur les collines* », « *dans les écoles* » ...

L'union prend aussi en compte la cohésion des peuples, des cultures. Consciente de cela, la poétesse invite diverses ethnies au brassage culturel : « Moose, Dagara, Senoufo, Smilga... ». L'union peut avoir pour avantage le bonheur. C'est cet aspect qui retient l'attention d'Heidi KAM dans « Nocturne » à travers l'évocation du champ lexical de la quiétude. « *Harmonie* » V5, « *grâce sensuelle* » V17, « *mélodie* » V27. Bref, l'union engendre le bonheur et le bonheur perpétue l'union. L'isotopie de / l'union/ se traduit par les manifestations socioculturelles. Ainsi, dans son poème « Parle », Madeleine de LALLÉ montre comment la culture participe de l'union à travers le rôle du tam-tam. Cet instrument est avant tout fédérateur car offrant de belles mélodies au cours des cérémonies sociales d'une part, et d'autre part parce qu'il sert d'intermédiaire entre les vivants et les morts c'est-à-dire qu'il relie deux mondes. Au

regard de ce qui précède, nous pouvons dire que la question de l'union est d'un intérêt capital pour la poésie burkinabè féminine.

3.4 La mort

En ce qui concerne l'isotopie de la /mort/ nous pouvons la lire dans le poème « Les tombes qui pleurent » de Pierrette Sandra KANZIÉ. En effet, le jeu d'antonymie très visible dans ledit poème permet une bonne articulation de ce thème. Nous avons *mort/vie, rire/pleur et mourir/vivre*. Etant donné que le sens naît de la différence, la présence du mot « vie » présuppose celui du mot « mort ». Et l'on peut ainsi parler de la mort comme thématique manifeste dans le poème sus cité. L'isotopie de la mort se concrétise à travers les éléments du champ lexical : « *Ténèbres, glas, tombes, poussière...* ».

Dans « Burkina Blues », Angèle Weemba BASSOLÉ-OUEDRAOGO met davantage en relief la question. Elle dénonce le drame et la tragédie des attaques terroristes. L'adjectif numéral cardinal « *neuf* » est employé pour déterminer le nombre de victimes de ce fléau. La guerre, l'enfantement pouvant être sources de perte de vies humaines, deviennent aussi des formes de manifestation de l'isotopie de /la mort/. Bernadette DAO/SANOU dans « Champ d'honneur » et « Combat » traite du sujet de la mort. Dans le premier poème, la question s'actualise par l'euphémisme, « *Sira est tombée hier* », permettant d'atténuer le choc, la douleur. Dans le second titre, la dénotation des éléments lexicaux ci-après en dit long sur la question : « espions » V3, « radars » V5, « bombe » V7. Au regard de l'analyse déjà faite, nous pouvons dire que le thème de la mort n'a pas été la chasse gardée d'une seule poétesse. Il est transversal et diversement évoqué.

Conclusion

L'analyse sémique de la poésie au féminin de l'anthologie francophone du Burkina Faso nous a permis de mieux cerner les unités lexicales de chaque poème à travers la forme-sens. Que ce soit Georgette GOUBA, Sophie Heidi KAM, Pierrette Sandra KANZIÉ, DJ. Edjou KANTIÉBO, Gaëlle KONÉ, Madeleine de LALLÉ, Angèle Weemba BASSOLÉ-OUEDRAOGO, Bernadette DAO/SANOU ou Honorine YABRÉ, chacune, par une littérature singulière, a su mettre en exergue les maux sociaux : misère du peuple, enfants de la rue, mendicité, tristes conditions de vie de la femme, drame de la mort, tragédie... Cette analyse atteste une fois de plus des rapports entre la poésie et la société, leur indissociabilité en ce sens que la deuxième sert de matériau à la première qui devient à son tour son reflet. Les sources

d'inspiration des poétesses se recoupant, on comprend dès lors les intertextualités dans leurs productions.

Références bibliographiques

BARTHES Roland, S/Z, 1970, *Le Plaisir du texte*, Paris, Seuil

BASSOLÉ-OUEDRAOGO Angèle Weemba, 2000, *Burkina Blues*, Humanitas (Canada)

BONNARD Henri (1982), *Procédés annexes d'expression. Stylistique, rhétorique, poétique*, Magnard

BUFFARD-MORET Brigitte, 2013, *Introduction à la stylistique* ; Armand Colin ; 2e édition

COSERIU Eugenio, 1976, « L'étude fonctionnelle du vocabulaire Précis de lexématique », Article de revue; Revue : *Cahiers de lexicologie* -2, n° 29. Varia, pp. 5 à 23

DAO/SANOU Bernadette,

1986, « CECI et CELA », in *Poésie pour enfants*, GPNAL

1987, « Le Peuple de mon pays », in *Parturition* (Vaine douleurs-Fureur vaine), Ouagadougou, S.I. (Sans éditeur)

1992, « Combat », in *Quote-part et Symphonie*, (Soie et soleil), Ouagadougou, S.I.

GO Issou, 2014, *La poétique et l'esthétique magique*, Ouagadougou : Hamattan Burkina

GENETTE Gérard, 1972, *Figures III*. Paris, Seuil

GREIMAS, Algirdas Julien., 1966, *Sémantique structurale*, Paris, Larousse

HEBERT Louis, 2006, « L'analyse sémique », avec la collaboration de Lucie Arsenault, dans Louis Hébert (dir.), *Signo* [en ligne], Rimouski (Québec),
<http://www.signosemio.com/rastier/analyse-semique.asp>, le 27 juillet 2021, 21h00

KAM Sophie Heidi,

2005, « Quête », in *Poésie du Burkina Faso*, Vol I, Presses Universitaires de Ouagadougou

2009, « Reflet », in *Pour un asile*, Ouagadougou, éditions découvertes du Burkina

2005, « Sanglots et Symphonie », *Poésie du Burkina Faso*, Vol I, Presses Universitaires de Ouagadougou

- KANTIÉBO DJ. Edjou, 2006, *Djomniyoh*, éditions Transcendance
- KANZIÉ Pierrette Sandra, 1987, *Les tombent qui pleurent*, Ouagadougou, sans éd.
- KHERBACHE Ali, 2010, « Les isotopies sémantiques et leur fonctionnement dans un épitexte éditorial en quatrième de couverture », in *Synergies Algérie* n° 11 - pp. 127-139
- KONÉ Gaëlle, 2000, « Mon souhait » et « Ma Fleur », in *Poussière de mots et d'images*, Ouagadougou, éditions ABD-GTI
- LALLÉ de Madeleine, 2009, « Sécheresse et Espoir », « Parle » et « Juste un... », in *La Voix*, Ouagadougou, Sankofa éditions
- MOLINIE Georges et VIALA Alain, 1989, *Approches de la réception. Sémiostylistique et sociopoétique de Le Clézio*, Paris, PUF
- MOLINIE Georges, 1989, « Introduction à la sémiostylistique. L'appréhension du texte », in RASTIER François, *Textes et sens*, Paris, Hachette
- PACÉRÉ Titenga. Frédéric et DAKOULO Yves, 2012, *Poésie du Burkina Faso. Anthologie francophone*, Paris, L'Harmattan.
- POTTIER Bernard, 1992, *Sémantique générale*, PUF, Collection « Linguistique nouvelle »
- TRITTER Jean-Louis, 1990, « Georges Molinie, La Stylistique », Coll. Que sais-je ? n° 646, 1989, in *Littératures* 22, pp. 259-260;
https://www.persee.fr/doc/litts_05639751_1990_num_22_1_1517_t1_0259_0000_2,
 le 27 juillet 2021, 21h53
- YABRÉ Honorine, 1984, « Bâtissons l'unité », « Espoir », in *Anthologie de la jeune poésie burkinabè*, GPNAL
- YAMEOGO Kandayninga Landry Guy Gabriel, 2017, « Étude actantielle du poème Une femme comme il faut de Bernadette Dao », in *Sciences du langage : articulations, désarticulations, réarticulations*, (dir.), France, Publibook, pp.69-88

Kandayinga Landry Guy Gabriel YAMEOGO est Maître de conférences en Sciences du langage à l'Unité de Formation et de Recherche en Lettres et Sciences Humaines de l'Université Norbert ZONGO. Il est membre du Laboratoire de Recherche en Lettres, Langues, Arts et Communication (LABOLAC). Il est l'actuel Directeur du Centre de Pédagogie Universitaire de l'Université Norbert ZONGO (CPU-UNZ). Ses recherches et publications portent essentiellement sur la poétique, la stylistique, la sémiotique (de l'image et de la culture) et la didactique de la poésie.

Kandayinga Landry Guy Gabriel YAMEOGO

Université Norbert ZONGO (Burkina Faso)

BP376 Koudougou.

yamland2007@gmail.com

Les femmes dans l'organisation sociopolitique du Burundi comme source de déséquilibre sociétal

Elie SADIKI

Professeur Associé, Université du Burundi

sadikielie@yahoo.fr

Viator NZIBAVUGA

Professeur Associé, Université du Burundi

nzibavugaviator@yahoo.fr

Denis BUKURU

Chargé de Cours, Université du Burundi

dbukuru@gmail.com

RASS. Pensées Genre. Penser Autrement. VOL 1, No 1 & 2 (2021)

Résumé

Le Burundi précolonial fait partie des anciens royaumes de l'Afrique des Grands Lacs. Son organisation sociopolitique a été décrite par de nombreux chercheurs qui ont souligné la stabilité de ses institutions. Notre article identifie les femmes présentes dans les rouages de l'administration précoloniale et montre les modes de gestion de leur place dans la société burundaise actuelle. Nous avons trouvé en effet que les femmes occupaient une place importante dans les rouages du système administratif du Burundi ancien et que, même de nos jours, elles occupent une position influente. Cependant, leur intégration dans les institutions moderne est mal gérée.

Mots clés : Burundi, royaumes, organisation sociopolitique, institutions.

Abstract

Pre-colonial Burundi is one of the ancient kingdoms of Africa's Great Lakes. Its socio-political organization that has been described by many researchers who have emphasized the stability of its institutions. Our article identifies the women present in the cogs of the pre-colonial administration and shows the ways of managing their place in current Burundian society. We have indeed found that women occupied an important place in the cogs of the administrative system of pre-colonial Burundi and that, even today, they occupy an influential position. However, their integration into modern institutions is poorly managed.

Keywords: Burundi, kingdom, socio-political organization, institutions.

Introduction

Le Burundi est l'un des royaumes de la zone interlacustre à être envahi par les colons. Pays enclavé de l'Afrique orientale allemande (1903-1916), puis de l'Empire colonial belge (1916-1962), il est situé dans la zone interlacustre méridionale de l'Afrique (M. D'hertefeldt, A. A. Trouwborst et J. H. Scherer, 1962). Les données du *rapport du Burundi sur la mise en œuvre de l'Agenda 21* (INECN, 2002) montrent que sa superficie est de 27.834 Km² dont 25.200Km² sont terrestres. C'est un pays sans accès à la mer qui borde le lac Tanganyika (de 32.600 km² dont 2634 km² appartiennent au Burundi) dans l'axe du Grand Rift occidental et qui s'étend entre les méridiens 29°00' et 30°54' Est et les parallèles 2°20' et 4°28' Sud¹. A l'Ouest, il est bordé par ce lac et la rivière *Rusizi* tandis qu'au Sud-Est se trouve la rivière *Maragarāzi*. Ces bordures Ouest et Sud-Est (11.817 Km²) appartiennent au bassin du Congo ; le reste du pays (13.218 km²) constituant l'extrémité méridionale du Bassin Nil (INECN, 2002).

Avant l'arrivée des colonisateurs, le Burundi était un royaume organisé autour d'un roi. Ce dernier avait un pouvoir sacré. Tout le royaume était sous son contrôle et celui-ci avait le droit de vie ou de mort sur ses sujets après avoir consulté les notables selon E. Mworoha (1987). Un adage rundi dit que « ce n'est pas le roi qui tue mais que ce sont les notables »². Comme nous le trouvons dans différents documents, le système monarchique du Burundi ancien s'articulait sur deux catégories des personnalités régnantes : La catégorie des Responsables administratifs et celle des grands ritualistes (E. Mworoha, 1987). A côté de ces deux catégories, un autre groupe des vestales et des reines mères jouait le rôle important dans la gestion des affaires du royaume comme la nomination du successeur du roi ou la mise à mort du monarque (J. B. Ntahokaja, 1978) ;

En effet, le roi était le chef suprême du royaume (E. Mworoha, 1987). Cependant, dans sa gouvernance, il était aidé par les princes, les délégués du roi et les ritualistes. Ceux-ci avaient des territoires à diriger et devraient rendre compte au roi. Hiérarchiquement, chaque territoire dirigé par un prince avait aussi des chefs, en second échelon, qui dirigeaient des circonscriptions. Au dernier échelon, il y avait les petits chefs très proches de la population qui transmettaient les messages envoyés par les autorités hiérarchiques. Le système administratif qui prévalait dans les territoires des chefs se présentaient également dans ceux des délégués du roi et des ritualistes.

¹ <https://www.mae.gov.bi/etats-membre/> (consulté le 10/10/2021)

² « *Ntihica umwami, hica abagabo* »

Les princes qui dirigeaient les territoires n'étaient pas indépendants. Le roi leur demandait des prestations régulières. Par exemple, quand la fête annuelle des semailles (*umuganuro*) était proche, chaque prince devait réquisitionner des vaches et des vivres destinés à être consommés. Il n'avait pas le droit de refuser. Au contraire il courait le risque d'être chassé de son territoire suite au non-respect de l'ordre royal. Le territoire dirigé par un délégué appartenait au roi. Il devait chaque fois récolter des prestations à présenter au roi même s'il n'y avait pas de circonstances particulières. Il est vrai que le délégué pouvait y tirer profit mais, la grande partie des prestations appartenait au roi (E. Mworoha, 1987).

Quant aux grands ritualistes, leur pouvoir sur les territoires qu'ils dirigeaient était total. Leur qualité de ritualiste les différenciait de simples princes du fait qu'ils ne devaient pas être fils ou frères du roi pour diriger comme c'était le cas pour les princes. Ils étaient des rois rituels en ce sens que personne ne leur avait donné le pouvoir qu'ils avaient (E. Sadiki, 2016). Ce pouvoir était héréditaire. Ils avaient les mêmes symboles de pouvoir que le roi notamment, les taureaux sacrés, les pythons sacrés, les tambours sacrés et les bosquets sacrés. A la fête des semailles, ils étaient les principaux organisateurs (J. P. Chretien, 1982). Leurs prestations étaient particulières. C'était eux qui amenaient le sorgho sacré à partir duquel on fabriquait la pâte amère qui devait être consommée par le roi pour permettre aux citoyens de semer.

Le groupe des vestales est particulier par rapport aux autres catégories déjà vues. Il est composé de vestales qui jouaient un rôle important dans la gestion du royaume comme on le trouvait dans d'autres royaumes africains comme Méroé à partir du VI^e siècle av. J.C. (E. M'bokolo, 2008). Depuis la création du royaume du Burundi au 15^e siècle (E. Mworoha, 1987) jusqu'à la fin de la monarchie le 28 Novembre 1966, ces vestales n'avaient pas de territoire à diriger mais avaient une grande influence dans les décisions qui étaient prises par le système administratif. Elles étaient le nœud même de l'administration dans le sens où, ce sont elles qui décidaient même de l'enfant qui deviendrait roi, en tant que détentrices des secrets entourant les circonstances de sa conception à sa naissance. A côté de cela, elles avaient d'autres fonctions qui leur faisaient les premières gestionnaires du pouvoir monarchique. A cela, il faut ajouter le rôle des reines mères qui étaient les premières conseillères de leurs fils jusqu'à assurer la régence quand le roi était encore enfant et qu'il n'était pas en mesure de régner (E. Mworoha, 1987).

De nos jours, il apparaît que l'organisation sociopolitique burundaise est structurée sur base des pourcentages forfaitaires³, ce qui fait qu'il y ait des discriminations basées sur le népotisme. Sur base des données documentaires et celles récoltées sur le terrain, notre article vise à montrer la place des femmes dans l'organisation sociopolitique du Burundi ancien et leur part dans la prise de grandes décisions du pouvoir monarchique en la comparant avec celle qu'elles occupent actuellement. De plus, notre travail vise à montrer le risque qu'encourt la société burundaise en s'adaptant aux modes d'organisation sociopolitique étrangers. C'est dans ce sens qu'elle s'inscrit dans la période qui s'étend dès l'invention du royaume du Burundi à la période actuelle.

Dans différents ouvrages sur le Burundi ancien et les données des enquêtes déjà faites dans différentes recherches que nous avons déjà effectuées, nous remarquons la présence de plusieurs données relatives au rôle des femmes dans l'organisation sociopolitique du Burundi ancien. Cependant, très peu d'articles ont été consacrés à cette problématique. Pourtant, c'est un thème qui pourrait inspirer les générations actuelles et futures. De plus, les responsabilités qui revenaient aux femmes pendant la période monarchique n'ont pas été présentées clairement alors qu'elles pourraient éclairer l'organisation sociopolitique actuelle. Des vestales étaient présentes chez les grands ritualistes, mais, très peu de documents en parlent. De plus, il paraît que l'impact de l'organisation sociopolitique basée sur le partage des postes, présente des lacunes qui créent un déséquilibre sociétal.

C'est dans cette perspective qu'il est important de faire une étude particulière pour éclairer le monde scientifique et démontrer que, même aujourd'hui, les femmes ne sont pas discriminées. Ainsi, notre article s'articule sur l'hypothèse principale selon laquelle les femmes actuelles gardent leur place qu'elles avaient dans la vie sociopolitique du Burundi ancien excepté qu'elle est mal gérée. Il est développé sur base de deux hypothèses secondaires : la première stipule que les femmes avaient un rôle important dans la mise en place et la gestion des institutions sociopolitiques au Burundi ancien. La seconde hypothèse pose que les femmes restent toujours influentes dans la société burundaise.

³ Les places des femmes d'abord (30% des postes sociopolitiques) ; puis celles réservées à chaque catégorie sociale (50% pour les Bahutu ou les Batutsi dans l'armée et la police, puis 40% pour les Batutsi et 60% pour les Bahutu pour les postes politiques).

L'objectif principal de notre article est d'identifier la présence des femmes dans les rouages du système administratif monarchique et leur place actuelle. Il vise également deux objectifs secondaires : le premier est de montrer le rôle des femmes dans la mise en place et la gestion des institutions sociopolitiques au Burundi ancien. Le second est de démontrer que les femmes restent influentes dans la société burundaise et que la gestion de leur place est source de déséquilibre sociétal.

1. Cadre méthodologique

Notre recherche se base principalement sur les données de la documentation faite sur l'histoire culturelle du Burundi et l'histoire générale de l'Afrique. Ces données ont été renforcées par des résultats de différentes enquêtes effectuées⁴ lors de différentes recherches faites dans les domaines des grands ritualistes de Kirwa, Burunga, Magamba et dans d'autres sites et lieux de mémoire du Burundi. Ces ritualistes ont été interrogés parce qu'ils étaient des collaborateurs directs du pouvoir monarchique. Les personnes interrogées sont d'abord les vieux qui ont plus de 60 ans ayant travaillé à la cour royale ou chez différents responsables monarchiques. Ensuite, nous nous sommes approchés aux membres des clans proches du pouvoir royal. Enfin, les responsables des organisations sociopolitiques et les personnes ayant participées dans la gestion du pouvoir ont été interrogés. Au niveau du genre, deux femmes ont été interrogées eu égard aux responsabilités socioculturelles occupées pendant la période post-monarchique. Il importe d'indiquer que certaines femmes donnaient leur point de vue par le biais de leurs époux compte tenu des considérations culturelles qui ne permettent pas à la femme de prendre directement la parole en présence de son mari. Au total, cinquante informateurs ont donné leur contribution. Cependant, treize seulement ont pu répondre à tout le questionnaire.

Pendant notre recherche, les données ont été collectées à l'aide d'un enregistreur alors que l'appareil photo nous a permis de prendre des images. En plus, les informations étaient transcrites dans des carnets.

2. Résultats

2.1. Le pouvoir monarchique au Burundi ancien

Le pouvoir monarchique burundais est supposée d'origine divine comme nous le trouvons dans différents ouvrages. Cette origine lui est attribuée du fait qu'il était, en grande

⁴ Ces enquêtes ont été faites d'octobre 2020 à juillet 2021.

partie, basé sur des mythes et des secrets à tel point que la date et les conditions dans lesquelles il a été créé restent jusqu'aujourd'hui inconnues. Les traditions orales restent la source principale des informations liées à la naissance du royaume du Burundi. Par conséquent, toutes versions relatives à cet évènement restent les bienvenues pourvues qu'elles s'inscrivent dans une bonne orientation des choses aboutissant à la réussite de Ntare Rushatsi, héros fondateur (E. Mworoha, 1987). Cet état de choses conduira les chercheurs burundais à opter pour une version relatant la fondation du Burundi par un roi appelé Ntare Rushatsi venu du Buha. Ce dernier serait engendré par Jabwe, sur la femme de son frère Nsoro, les deux sont fils de Ntwero, originaires du Burundi actuel en commune administrative de Ryansoro (E. Mworoha, 1987).

Une histoire de conflit de femme entre frères est racontée et finit par faire fuir ce premier vers le Royaume du Buha et sera éduqué chez sa tante avant de revenir réunifier le Burundi (E. Mworoha, 1987). Dans cette version, nous remarquons que, avant la réunification, le Burundi serait dans une situation chaotique où chaque chef avait son roitelet indépendant et ses chefs. Selon E Sadiki (2013), pendant la réunification, Ntare Rushatsi passait dans différentes localités et créait des domaines administratifs qu'il confiait à ses proches et tout cela avant de s'installer à Muramvya, capitale royale du pouvoir monarchique du Burundi ancien. Parmi ces domaines, figure les domaines des grands ritualistes détenteurs des traditions royales. C'est sur la base de ces domaines que s'articulait le pouvoir du roi. Le pouvoir monarchique se nommait « Ingoma y'i Burundi » qui signifie littéralement « tambour du Burundi ». Or, selon les données de la littérature, le roi était symboliquement accouché par ce tambour.

Dans la tradition burundaise, le tambour était considéré comme un être féminin capable d'accoucher les rois. Ce tambour n'était autre que le tambour monarchique sacré nommé Karyenda. Sans ce tambour, le roi ne pouvait pas régner. En général, tout royaume de la région des Grands Lacs possédait un tambour sacré symbolisant sa souveraineté. C'est dans cette perspective que le Burundi en avait. Jadis, la défaite d'un royaume était signée avec la prise du tambour sacré par les envahisseurs. Par exemple, la défaite du royaume du Bugesera fut signée avec la prise du tambour royal Rukombamazi (E. Sadiki et al., 2019).

Jadis, le Burundi avait plusieurs catégories de tambours. Il s'agit des *tambours royaux ou tambours dynastiques (ingoma z'ubwami)*, des *tambours des ritualistes tambourinaires (Ingoma z'Abatimbo ari bo Baramutsa)*, des *tambours d'appel (ingoma z'impuruza canké z'uguhamagara)*, des *tambours des saluts (Indamutsa)*, des *tambours des gardiens des secrets royaux et praticiens du surnaturel (ingoma z'Abahézà)* et des *contre-tambours ou anti-*

tambours (Ingoma z'ábarozi) (E. Sadiki, 2016). Parmi toutes ces catégories, seules les tambours dynastiques pouvaient symboliquement accoucher les autorités monarchiques. Ils étaient en la possession de roi et les grands ritualistes. Le plus important de tous étaient *Karyenda* qui pouvait donner naissance au roi. Les autres étaient détenus par les grands ritualistes et accouchaient leurs remplaçants.

2.2. Système de relève

Pendant la période monarchique, la relève est un passage au pouvoir pacifiquement. Le roi devait être remplacé par un de ses fils qui était choisi par les détenteurs des traditions monarchiques. Ce successeur du roi devrait être « accouché par le tambour royal *Karyenda* ». Les Burundi l'appelaient « *umwana wo mu nda y'ingoma* ».

La plupart des parties d'un tambour sont comparables à celles d'une femme. Voici ci-après comment E. Sadiki (2016) les a présentées sur les illustrations faites sur deux tambours trouvés dans les sites de Magamba et Gishora au Burundi en 2013 :

Les différentes parties du tambour (elles sont identifiées sur le tambour trouvé à Gishōra)

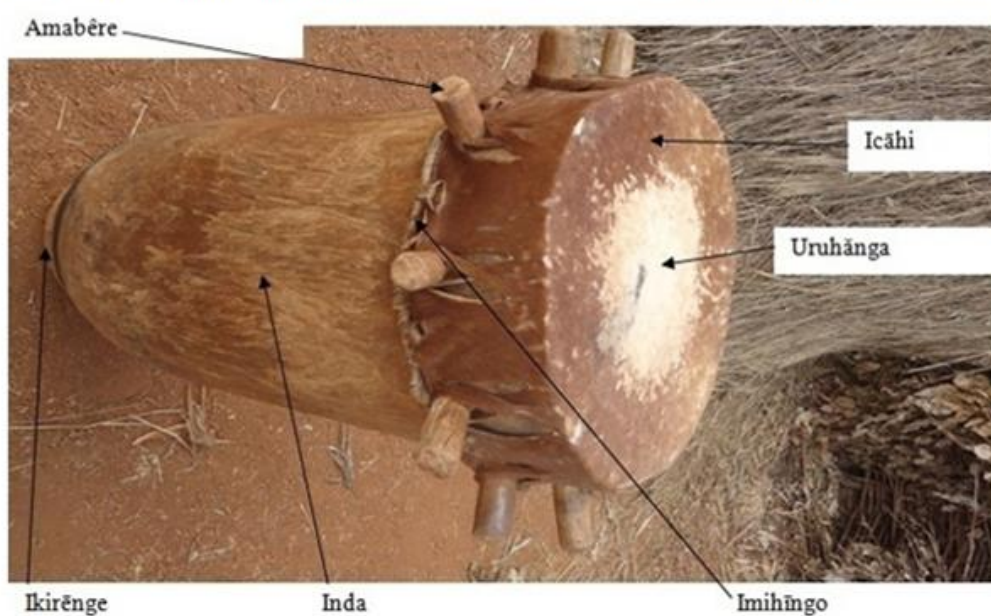


Photo prise par SADIKI Elie

L'intérieur du tambour s'appelle *ibēnga* et se présente comme suit :

Le tambour trouvé à Magamba



Photo prise par
SADIKI Elie

L'intérieur du tambour trouvé à Magamba



Ibēnga

Photo prise par SADIKI Elie

Comparaison

Nom en Kirundi	Nom en français	Partie du corps humain	Membre d'une femme	Autre	Symbole de la maternité
1. <i>Amabêre</i>	Les seins	+	+		+
2. <i>Ikirēnge</i>	Le pied	+	+		
3. <i>Uruhānga</i>	Le visage	+	+		
4. <i>Inda</i>	Le ventre	+	+		
5. <i>Icāhi</i>	Le linge				+
6. <i>Imihingo</i>	Les cordes			+	
7. <i>Ibēnga</i>	Ravin			+	

Si nous analysons ces noms, nous remarquons que la première partie porte le nom de l'un des membres d'une femme. Les trois parties suivantes appartiennent à tout être humain comme pour la femme. Finalement, nous nous rendrons compte que les quatre premières parties renvoient à la femme. Et puis, la cinquième partie symbolise la maternité. Dans la culture burundaise, le linge (*icāhi*) est utilisé pour faire la propreté d'un enfant ; surtout pour ses besoins. Jusqu'ici, il est intéressant de constater que ces cinq parties renvoient à un être féminin.

En effet, pendant l'étude du site du Kirwa (E. Sadiki, 2013), nous avons constaté que les tambours ne peuvent pas être battus par une femme. Par ailleurs, ce serait une malédiction,

a souligné notre informateur Ntirabampa. Pendant l'émission « *Umwākāka*⁵ de la RTNB⁶ » du 16 Juin 2012, le célèbre Chef tambourinaire de Gishōra MINĀNI Antime n'a pas manqué de souligner qu'un tambour ne peut pas battre un autre. Pour lui, les femmes ont les mêmes parties que les tambours. Donc, elles ne peuvent pas se battre. Pour lui, battre le tambour signifie engrosser. Ceci vient pour renforcer cette idée incorporée de cette analyse des parties d'un tambour.

En plus, nous voyons que le tambour a d'autres parties dont les noms ne renvoient pas aux membres d'un être féminin. Le nom « *Umuhingo* » dérive du verbe « *guhinga* » ; qui signifie tresser. Ce nom signifie n'importe quelle corde, mais qui est tressée. Pour le tambour dont nous avons analysé les parties, cette corde est fabriquée à partir de longs morceaux de peau de vache tressés. Symboliquement, elle n'a pas d'autres significations. Par contre, le nom « *ibenga* » qui indique l'intérieur du tambour est très significatif. Littéralement, *Ibenga* signifie *abysses* d'une rivière, d'un lac, d'un cours d'eau, etc. Dans la culture burundaise, cet endroit est craint. Il serait habité par des esprits. Seuls les devins et les sorciers le fréquentent. Pour investir un nouveau sorcier ou un nouveau devin, on l'emmène dans l'*ibenga* parce que ce sont les « *bisigo* » (esprits qui dépassent l'entendement) qui doivent l'investir.

En somme, nous pouvons dire que l'*ibenga* est un autre monde qui est fréquenté par les connaisseurs. Cette partie est le fond même des secrets des spécialistes fabricants batteurs des tambours. Or, un proverbe burundais dit que « ce qui se trouve à l'intérieur du tambour n'est connu que par celui qui l'a fabriqué »⁷. En d'autres termes, si on n'est pas spécialiste dans ce domaine, on ne peut pas savoir et comprendre ce qui est à l'intérieur. Ainsi, l'intelligence de ces spécialistes des tambours dépasse l'entendement. C'est pourquoi il est difficile aux Barundi d'énoncer clairement les coutumes qu'ils suivent et pratiquent. Les choses restent dans l'abstrait. Ces spécialistes sont des détenteurs des connaissances du monde métaphysique et travaillent dans l'obscurité de la raison.

En effet, si le successeur du roi était « accouché par le tambour », c'est que seuls les connaisseurs savent comment tourner les événements en vue d'assurer la pérennité royale. Ce qui est connu c'est qu'il y avait des conservatrices des secrets royaux gynécologiques appelés Abanyamabanga qui assaient la reine pendant l'accouchement. Celles-ci étaient choisies

⁵ Cette émission a été animée pendant les deux semaines qui ont précédé la célébration du cinquantième de l'indépendance du Burundi.

⁶ Radio Télévision Nationale du Burundi (RTNB), Juin 2012.

⁷ « Akarī mū nda y'ingoma kamenywa n'úwayikanye. »

discrètement. Même si la reine pouvait avoir plusieurs enfants, ce sont ces banyamabanga qui pouvaient identifier le fils héritier du trône, en sorte qu'il n'y ait jamais concomitamment deux rois. De plus, même si le roi avait plusieurs femmes, ces conservatrices pouvaient identifier celle qui pouvait accoucher un roi. Selon J. B. Ntahokaja (1987), l'enfant qui deviendrait roi devait naître avec des semences en mains. Le roi né n'était pas éduqué par sa mère, elle ne l'allaitait même pas. Alors que sa mère appartenait à la catégorie sociale des Batutsi, il était allaité et éduqué par une autre femme appelée *Incoreke* (Suivante) (J. B. Ntahokaja, 1987) de la catégorie sociale des Bahutu.

Le rôle des femmes burundaises pendant la période monarchique se remarquait également au royaume de Meroé à partir du VI^{ème} siècle av. J.C. où il y avait des femmes royales (les reines et les princesses) qui avaient un rôle important dans l'orientation de l'avenir du royaume : *éducation des princes, parfois jusqu'à un âge relativement avancé ; participation active au choix du roi et à la cérémonie du couronnement ; conseillères avisées et écoutées de leur époux ou de leur fils ; adoption par la reine mère vivante de la première épouse de son fils ; le roi en exercice* (E. M'bokolo, 2008).

Sur base de cela, nous remarquons la place importante qui était accordée aux femmes dans l'orientation des affaires monarchiques. Le pouvoir accordé aux femmes fut confirmé avec la mort du roi Ntare Rugamba quand son successeur, le roi Mwezi Gisabo était encore enfant, la reine-mère *Ririkumutima* n'a pas tardé de s'accaparer du pouvoir et d'assurer par la force la régence (E. Mworoha, 1987). C'est ce qui s'est produit également au royaume de Meroé où le rôle des femmes dans les affaires monarchiques qui était d'abord indirect deviendra d'une manière étrange direct *avec l'institution d'une sorte de régence au profit de la reine mère. Un tel système pouvait conduire à une prise de pouvoir pure et simple par les femmes, ce qui survint effectivement entre le II^{ème} siècle av. J.-C. et le premier siècle de notre ère avec des reines telles que Shanakdakhete (-170/-160), Amanichakété (seconde moitié du premier siècle av.J.C.) et Amanitéré (ou Amentarit, épouse du roi Natakamani, -20/+15)* (E. M'bokolo, 2008). Il paraît que l'avenir des Barundi était déterminé par les femmes alors que les hommes seraient soumis à leurs décisions. Ils agiraient en fonction de la volonté des femmes. Par ailleurs, pour les Barundi « *Umwana ni uwa nyina* », ce qui montre que tout enfant deviendra ce que sa mère voudra car c'est elle qui passe plus de temps avec elle. Par conséquent, nous constatons que ce sont les mères qui orientent particulièrement l'avenir de leurs enfants et généralement celui de la nation.

A côté des femmes décideurs en matière de nomination du successeur du roi il y avait d'autres femmes autoritaires conservatrices des secrets royaux. Celles-ci ne se mariaient pas parce qu'elles étaient des vestales. Elles gardaient les secrets royaux relatifs à la sauvegarde et à la transmission du pouvoir. Comme nous le trouvons dans la documentation déjà disponible, ces femmes sont appelées *Abapfanabanga* (gardiennes éternelles des secrets royaux). Il s'agit de Muka Kiranga, Muka Sato et Muka Karyenda. A côté de celles-ci, nous avons d'autres femmes qui jouaient d'autres rôles non moins importants. Il s'agit d'Umugabekazi, Nyenumugamba, Mutwenzi, Nyangemanya, Inamukomacoto, Inabataramuka et Mitarambo (J. B., Ntahokaja, 1978). Ces femmes étaient chargées de différentes pratiques liées à la célébration de la fête annuelle des semailles et de l'intronisation du roi. Elles étaient incontournables dans différentes activités monarchiques.

2.3. Rôle des femmes dans l'organisation sociopolitique du Burundi précolonial

Le Burundi ancien avait une organisation sociopolitique qui tenait compte du genre. Excepté que toutes les catégories sociales étaient représentées, mêmes différents groupes sociaux (les hommes, les femmes, les forgerons, les potiers...) était relativement considérés.

En effet, Muka Karyenda était une vestale ayant pour rôle d'entretenir le tambour royal Karyenda (E. Mworoha, 1987). Ce dernier était considéré comme un être humain et faisait partie des amulettes du pouvoir royal. Parmi ces amulettes, on peut citer entre autres le roi et les grands ritualistes, etc. Il s'agissait d'un tambour sacré qui méritait d'avoir symboliquement une femme qui mourrait sans avoir de mari humain. En réalité, Karyenda, symbole du pouvoir était supposé engendrer le roi et les princes. C'est pourquoi, même sa vestale était beaucoup considérée dans différentes activités festives. C'est dans cette perspective que le roi ne pouvait pas être intronisé en l'absence de *Muka Karyenda*.

De plus, il ne pouvait pas célébrer la fête annuelle des semailles sans sa présence. Cette fête symbolisait le renouvellement du pouvoir royal. Or, le pouvoir sans *Karyenda* ne signifiait rien. Par ailleurs, le jour de la fête des semailles, un simulacre de rapport sexuel entre le roi et *Muka Karyenda* symbolisant une union entre le roi et le tambour *Karyenda* et le renouvellement du pouvoir royal a lieu. Ceci pour signifier que sans cette vestale, le pouvoir du roi ne pouvait pas se renouveler.

Nyenumugamba étaient la reine mère. Dans la culture Burundaise, le roi ne pouvait pas être intronisé sans la présence de sa mère. Quand elle n'était pas en vie, elle était remplacée par

Nyenumugamba, une autre femme souvent choisie parmi ses tentes maternelles. Celle-ci ne se mariait pas durant toute sa vie. Ceci prouve l'importance accordée aux femmes pendant la période monarchique. Le jour de la célébration annuelle de la fête des semailles, *Nyangemanya* était l'économe. Elle était chargée de la gestion des vivres le jour de la fête annuelle des semailles. *Inamukomacoto* entretenait le feu pendant la préparation de la nourriture consommée pendant ladite fête. *Mutwenzi* était la demi-sœur du roi. Son rôle était de présenter au roi une boisson de miel bien prisée traditionnellement. *Inabataramuka* était chargée d'empêcher la foudre de foudroyer les participants à la fête. De plus, c'est elle qui réveillait les gens le matin en riant. Quant à *Mitarambo*, elle était chargée de laver le roi le jour de la fête des semailles.

Ces vestales que nous venons de citer et de décrire les rôles sont celles qui séjournaient dans la cour royale. Cependant, d'autres vestales œuvraient dans les cours des anciens grands ritualistes. Ces derniers étaient des rois rituels en ce sens que même le roi n'exerçait pas de pouvoir sur eux (M. D'hertefelt, A. A Trouwborst, J.H Scherer, 1962). Ils étaient autonomes et orientaient le pouvoir monarchique. Conseillers écoutés du roi, ils avaient des symboles du pouvoir et de leurs entités administratives comme les pythons sacrés, les taureaux sacrés, les bosquets sacrés et les tambours sacrés. Les ritualistes cohabitaient avec des vestales et d'autres connaisseurs du surnaturel qui les aidaient à bien exercer leurs fonctions rituelles. Par exemple, la vestale la plus connue à la cour de Kirwa s'appelait *Barendere*. Elle était chargée d'entretenir le tambour dynastique et de nourrir les pythons sacrés (E. Sadiki, 2016). Il paraît également que les connaisseurs du surnaturel étaient composés d'hommes et de femmes.

Dans cette même perspective, nous remarquons qu'un homme non marié ne peut pas être investi comme notable. Il faut d'abord avoir une seule femme et au moins un enfant. C'est dans ces conditions que l'on peut être utile pour toute la société. De plus, quand un homme est investi comme notable, même sa femme le devient automatiquement. Ceci signifie que ce sont les parents d'une famille nucléaire qui sont investis et non l'homme seul. Cet état de chose prouve que la femme burundaise n'a jamais été discriminée dans l'organisation sociopolitique du Burundi ancien.

L'influence de la femme dans la société burundaise se généralise également depuis la famille nucléaire. Comme la société burundaise est depuis longtemps patrilinéaire, le chef de ménage est le père des enfants. Cependant, son influence se limite au niveau de la protection de la famille et la recherche de la nourriture. Dans la culture burundaise, l'homme reste dépendant : Il doit écouter les conseils de sa femme et doit également l'aimer. Dans les discours familiaux

de circonstance, le chef de famille s'appelle « *Umutungwa* »⁸, mot qui signifie qu'il est lui aussi dépendant de sa femme, et que, pour prendre toute décision, il faut demander à sa femme. C'est d'ailleurs pourquoi, pour répondre positivement à une demande lui adressée, il doit demander à sa femme si elle est d'accord. Cette situation se présente ainsi, même actuellement sauf dans les milieux urbains où les femmes sont révoltées par les valeurs étrangères. Par exemple, actuellement ces femmes veulent hériter de leurs pères alors que cela n'était pas concevable dans la tradition burundaise.

Au Burundi ancien, les femmes avaient aussi une fonction religieuse en tant qu'elles étaient présentes à chaque étape du processus de *Kubandwa*⁹ et qu'elles jouaient même un rôle incontournable. Ainsi, le grand acteur (*Kiranga*) était soit un homme soit une femme indistinctement à certains endroits¹⁰ ou qu'elle était nécessairement femme à d'autres régions¹¹. Cet important rôle lui attribué démontre qu'elle était irremplaçable dans les pratiques religieuses et dans les rites y relatifs. Or le culte avait lieu lorsqu'une famille sentait le besoin d'implorer Imana¹² pour le règlement des situations en train de tourner en sa défaveur¹³. Les occasions qui donnaient lieu au culte de *Kubandwa* étaient entre autres : la non naissance des enfants après plusieurs années de mariage¹⁴, la maladie d'un membre de la famille, la sortie des enfants jumelaires¹⁵, etc.

2.4. La femme dans l'organisation sociopolitique au Burundi postcolonial

Au Burundi, les féministes relèvent la discrimination de la femme dans l'organisation sociopolitique au Burundi. Cependant, il paraît que, seuls les non avisés ou ceux qui veulent révolter les femmes burundaises peuvent faire ce constat. En effet, la Constitution burundaise accorde aux femmes trente pour cent (30%) des postes dans tous les secteurs de la vie sociopolitique¹⁶. Même dans les Eglises protestantes ce phénomène se fait remarquer¹⁷. Cet état de chose a été engendré par la naissance des associations féminines qui luttent contre la

⁸ Après avoir présenté un élément du discours il faut toujours citer le nom de celui à qui on s'adresse en disant : « *ni uko mutungwa* »

⁹ HORIHOZE Gervais, Enquête orale du 27 juillet 2021

¹⁰ NKWIRIKIYE Zacharie, Enquête orale du 27 juillet 2021

¹¹ NYANDWI Romano, Enquête orale du 28 juillet 2021

¹² Le dieu des Barundi

¹³ NDIRURWANKO, Enquête orale du 27 juillet 2021

¹⁴ CERANDA Gordien, Enquête orale du 27 juillet 2021

¹⁵ MISIGARO Koronariya, Enquête orale du 28 juillet 2021

¹⁶ *Constitution de la République du Burundi* de 2018. Gitega : Burundi

¹⁷ Alors qu'auparavant les femmes n'étaient pas investies pasteurs des églises chrétiennes, aujourd'hui elles le sont.

discrimination de la femme. Ici, il est important de noter que ces associations sont nées avec l'influence des sociétés occidentales qui n'étaient pas avisées par rapport à l'organisation sociopolitique du Burundi.

Le Burundi est une nation qui, depuis la nuit des temps, a connu une organisation qui tient compte de toutes les couches sociales comme nous l'avons déjà démontré. Cependant, avec l'organisation influencée par le monde extérieur, il se remarque que la discrimination de la femme montée de toutes pièces crée une discrimination sociopolitique car ce sont les femmes des familles influentes qui sont promues au détriment des celles des masses populaires. Cet aspect se remarque d'abord au niveau social. Des associations qui luttent pour les droits de la femme existent et sont bien écoutées. Cependant, aucune association masculine n'existe. Même si elle existait personne ne la suivrait parce que l'homme est toujours dans l'incapacité d'agir et même s'il agissait, sa vie est dans les mains de sa femme qui le nourrit quotidiennement et qui peut décider sa mort d'un moment à l'autre en cas de conflit.

Les trente pourcent (30%) octroyés aux femmes constitutionnellement créent une inégalité sociale sans précédent. Au cas où une femme est promue son mari serait-il placé dans un autre poste ? Dans la société burundaise, dans la plupart des cas, quand l'homme est militant dans une organisation sociopolitique, sa femme le devient également. Par conséquent, quand il est question de partager les postes, ce sont les militants du parti ou association vainqueur qui sont promus ou les plus militants de plus que les autres. Quand l'homme est promu, il a tendance à chercher un poste pour sa femme. Par conséquent, les trente pour cent (30%) rentrent dans quelques familles alors que les autres ne bénéficient rien. C'est ce qui crée des mécontentements et des guerres civiles.

Dans les églises protestantes, nous observons de familles pasteurs. L'homme et sa femme sont tous pasteurs et les 100% rentrent dans une seule famille. Par conséquent, il y a la naissance des frustrations et la dislocation de l'église.

Une organisation sociale basée sur les chiffres est fragile parce qu'elle n'est pas sociétale. Toute société est naturelle et ne peut en aucun cas se fonder sur les chiffres. Toute organisation artificielle crée un déséquilibre social et l'augmente des mécontentements.

2.5. Une organisation sociopolitique déséquilibrée

Dans l'histoire liée à la place des femmes au Burundi ancien, il paraît clairement qu'elles étaient les principales gestionnaires du royaume. Si P. Minani (2011) affirme que l'intégration des femmes à la politique législative et institutionnelle était inexistante avant 1982, c'est qu'elle était sous informée. Les grandes décisions politiques comme la nomination du successeur du roi étaient prises par les femmes. Cette appréciation erronée est suivie de celle de A. Nzohabonayo et *all*, 2020 qui croit que les femmes burundaises n'avaient pas droit d'hériter. Dans son appréciation, il paraît que la société burundaise, dont il dépend d'ailleurs, lui a paru étrange. Les femmes burundaises héritaient conformément aux normes sociales. Une femme qui ne trouvait pas de mari avait droit à une propriété que sa famille lui octroyait. Quand elle se mariait à un homme ayant une propriété insuffisante, son père lui accordait une autre appelée *Igiseke* (le panier). Même quand son mari en avait, elle avait droit à une partie.

Avec l'abus du pouvoir qui tient compte des questions du genre, l'organisation sociopolitique du Burundi est devenue l'apanage des familles. Ce sont des familles qui gèrent les affaires courantes alors que le reste de la population assiste. La constitution veut que les femmes obtiennent trente pour cent (30%) des postes et les hommes reçoivent soixante-dix pour cent. Cependant, un déséquilibre sociopolitique s'implante et sera difficile à gérer si tous les postes se retrouvent dans une même famille. Des mesures d'accompagnement de cette loi doivent être révisée ou suivie d'autres mesures d'accompagnement. Jadis, c'était le couple qui était investi. Comme le précise Bukuru, « *de façon manifeste, l'homme est le « ministre des affaires extérieures » tandis que sa femme est « ministre des affaires intérieures ».* En définitive, si tout ce qui entre dans le domaine familial y entre par la volonté de l'homme, il n'en sortira cependant qu'avec l'autorisation de la femme. Sinon, le foyer sera toujours en feu » (D. Bukuru, 2011). Aujourd'hui, par contre, c'est un individu ; ce qui n'est pas applicable à la société burundaise.

Conclusion

Pour terminer, il est important de remarquer que dans pas mal d'activités monarchiques l'intervention des femmes était incontournable. Malgré la croyance occidentale selon laquelle les droits des femmes ne seraient pas traditionnellement respectés dans les pays africains, les Barundi avaient depuis longtemps compris le rôle des femmes dans l'organisation sociopolitique. C'est ainsi que nous remarquons leur présence dans tous les organes de décision.

Si un regard extérieur a constaté l'absence des droits de femme au Burundi c'est parce qu'il n'avait rien compris de l'organisation sociopolitique du système monarchique. Les femmes étaient des conseillères écoutées de leurs maris et omniprésentes dans toutes les activités du royaume. Même aujourd'hui, les femmes restent les principales gestionnaires directes de la vie sociale et contribuent directement dans l'organisation politique. Au terme de notre article, sur base des données de la documentation, celles de terrain et les analyses y afférents, il ressort que les femmes burundaises avaient une place de choix dans l'organisation sociopolitique du Burundi ancien. Elles participaient dans la prise de grandes décisions et étaient inévitables dans tous les rouages administratifs et sociaux. Cette place reste mal comprise par les étrangers à la société burundaise qui veulent adapter leur réalité à une culture déjà enracinée depuis la nuit des temps. C'est dans cette perspective que la gestion de la place des femmes dans la vie sociopolitique crée un déséquilibre et un mécontentement.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIE

Sources écrites

- CHRETIEN Jean Pierre, 1982, « Le Sorgho au Burundi. », In *Journal des africanistes*. tome 52 fascicules 1-2.
- BUKURU Denis, 2011 « La place centrale de la femme dans les institutions du Burundi précolonial: une leçon de la tradition à la modernité ». In *Échos des cultures africaines*. Paris : L'Harmattan.
- D'HERTEFELT Marcel, TROUWBORST A Albert, SCHERER J. H., 1962, *Les anciens royaumes de la zone interlacustre méridionale : Rwanda, Burundi, Buha*. Tervuren.
- INECN, 2002. Rapport national d'évaluation des dix ans de mise en oeuvre de l'Agenda 21 au Burundi: 1992-2002.
- M'BOKOLO Elikia, 2008, *Afrique noire. Histoire et civilisations : Des origines au XVIII^e siècle*. Hatier. AUF. Tome1.
- MINANI Pascasie, 2011, *Intégration des femmes en politique au Burundi : quand le nombre n'est pas synonyme d'influence*, Mémoire non publié, Université d'Ottawa, Ontario.
- MWOROHA Emile, 1987. *Histoire du Burundi. Dès origines à la fin du XIX^e siècle*. Paris : Hatier.
- NDIKUMANA Jean de Dieu, 2020, « Dynamique de lutte contre la stigmatisation des femmes au Burundi », in *European Scientific Journal*, October 2020 edition Vol.16, No.29 ISSN: 1857-7881 (Print) e - ISSN 1857-7431 <https://doi.org/10.19044/esj.2020.v16n29p155>

- NTAHOKAJA Jean Baptiste, 1978, *Imigenzo y'ikirundi*. Bujumbura, Université du Burundi.
- REPUBLIQUE DU BURUNDI, 2018, *Constitution de la République du Burundi*. Gitega : Burundi
- NZOHABONAYO Anaclet, NDIKUMANA Jean de Dieu, 2020. *La Succession Foncière de la Femme Burundaise Face à la Coutume*
- SADIKI Elie. 2013. *Inventaire des sites et lieux de mémoire du bassin sud de la Ruvubu au Burundi*. Mémoire de Master, non publié, Dakar, UCAD.
- SADIKI Elie, 2016, *Exploitation archéologique et ethnoarchéologique des enclos des domaines rituels du Magamba, Burūnga et Kirwa au Burundi ancien*, Université Cheikh Anta Diop, Thèse de doctorat, non publié.
- SADIKI Elie, BUKURU Denis, NZIBAVUGA Viator, 2019, « Les grottes de Nyabarega au Burundi, entre l'histoire et la légende ». In *Revue d'histoire, d'Art et d'archéologie africains*.

Elie SADIKI est Enseignant-Chercheur au Département de Socioanthropologie de l'Université du Burundi. Membre du Centre de Recherche en Langues, Cultures et Sociétés (CRELACS), il effectue ses recherches au Laboratoire de Cultures et Sociétés (LACUS) et développe ses recherches les civilisations préhistoriques et protohistoriques, la préhistoire et l'Archéologie.

Elie SADIKI
Archéologue Préhistorien
Université du Burundi
elie.sadiki@ub.edu.bi/sadikielie@yahoo.fr

Viator NZIBAVUGA est Enseignant-Chercheur attaché à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université du Burundi. Il évolue au sein du Centre de Recherche en Langues, Cultures et Sociétés, (CRELACS) dans le Laboratoire de Cultures et Sociétés (LACUS). Les thématiques en rapport avec les philosophies, les cultures et les civilisations constituent ses axes de recherches.

Viator NZIBAVUGA
Département de Langues et Cultures Africaines
Université du Burundi
nzibavugaviator@yahoo.fr

Denis BUKURU est Enseignant-chercheur à l'Université du Burundi au Département de Langues et Cultures Africaines. Linguiste de formation, il est membre du Laboratoire Cultures et Sociétés (LACUS) du Centre de Recherches en Langues, Cultures et Sociétés (CRELACS). Ses recherches portent sur les relations entre la langue, l'histoire et la culture de l'Afrique des Grands Lacs.

Denis BUKURU (PhD)
Département de Langues et Cultures Africaines
Université du Burundi (Bujumbura, Burundi)
BP 6649 Bujumbura, Burundi
dbukuru@gmail.com

Angboti ou veuvage : un savoir-faire féminin de reconstruction Identitaire en pays agni *ndénié* (Côte d'Ivoire).

Prisca Justine EHUI

Institut des Sciences Anthropologiques de Développement (ISAD), Université Félix

Houphouët Boigny (UFHB-Côte d'Ivoire)

[*ehuiprisca@yahoo.fr*](mailto:ehuiprisca@yahoo.fr)

RASS. Pensées Genre. Penser Autrement. VOL 1, No 1 & 2 (2021)

Résumé

Le présent article porte sur le veuvage dans la société traditionnelle Agni. Il a pour objectif de comprendre cette pratique socioculturelle à laquelle s'adonnent les femmes, à travers les récits de personnes l'ayant vécue. Les données de terrain ont été recueillies auprès de cinq veuves dans deux villages à l'aide d'un guide d'entretien administré individuellement puis collectivement. De ces données, il ressort que l'angboti est construite sur une histoire de « tête coupée » qui s'exprime sous deux grandes formes. Sa pratique repose sur un « savoir agir conventionnel » soutenue par des mesures préventives et curatives en cas de déviation. Ainsi, les croyances qui lui sont associées et ses fonctions sociales, permettent de la comparer à la fois comme une « opération chirurgicale » et un « tribunal social » de reconstruction identitaire.

Mots clés : *Angboti*, Agir-conventionnel, chirurgie sociale, identité, veuve/veuf.

ABSTRACTⁱ

This article is about widowhood in traditional Agni society. It aims to understand this socio-cultural practice to which women engage, through the stories of people who have lived it. Field data was collected from five widows in two villages using an interview guide administered individually and then collectively. From these data, it emerges that angboti is built on a story of "severed head" which is practiced in two main forms. Its practice is based on a conventional action supported by preventive and curative measures in the event of deviation. Thus, the beliefs associated with it and its social functions allow it to be compared both as a "surgical operation" and as a "social tribunal" for identity reconstruction.

Keywords: *Angboti*, conventional action, social surgery, identity, widow / widower.

INTRODUCTION

Le refus social de la mort comme « *une fin normale et naturelle* » (P. Baudry, 2005), s'exprime sous différentes formes de réactions. En effet, face à la mort, les sociétés humaines développent des pratiques et des croyances puisées de leur patrimoine culturel pour réguler l'ordre social. En règle générale, ces pratiques funéraires sont des impératifs (L. Viévard, 2013) qui traduisent la représentation culturelle de la mort et l'obligation morale envers les morts. Bien que dynamiques et relatives, elles sont le lieu de réaffirmation des liens, de la solidarité, de l'identité (ICRC 2002) et du *refus à l'abatement moral et physique* (V. Duchesne, 2008). Elles constituent un ensemble de *règles de conduite* (E. Durkheim, 1912) *de gestes et de paroles* (L. Viévard, 2013) qui définissent les *actions et comportements* (J-P. Albert, 1999) des acteurs. Perçues par G. Devereux (1973) comme un système de *défenses culturelles*, elles possèdent des *vertus thérapeutiques* (C. Lévi-Strauss, 1975) qui aident à surmonter le deuil.

En clair, les pratiques funéraires sont l'expression d'un apaisement social car atténuent la douleur morale et restaurent la conscience collective. Pour des auteurs comme M. Hanus (1998), ICRC (2002) et V. Liévard, (2013), il s'agit d'un rituel aux enjeux socioculturels et psychologiques. Il permet la *rupture sociale avec le défunt*, le *raffermissement des liens communautaires*, l'*affirmation de la victoire de l'ordre social sur le chaos* et la *circonscription de la douleur de la perte*.

Trois groupes d'acteurs dont le défunt, les proches (veuve/veuf, orphelin, parents, etc.) et la communauté sont résolument engagés dans ce processus rituel. Toutefois, celui/celle qui a *nourri des relations intimes avec le mort doit faire l'objet de rites de purification* particulière (ICRC, 2002, p. 13). Il en est ainsi d'une femme ou d'un homme ayant perdu son partenaire. Celui-ci/ celle-ci doit faire l'objet d'une attention particulière à travers le rituel du veuvage. Le veuvage est une institution sociale de purification au cours de laquelle des restrictions d'ordre vestimentaire, alimentaire, sexuel, comportemental, gestuel, etc. sont observées. Il varie d'une culture à l'autre.

Dans ses travaux sur la région orientale du Nigeria, A. Attané (2003) explique l'obligation des veuves de boire l'eau avec laquelle le cadavre a été lavé afin de prouver leur innocence. Au Togo, dans la région d'Anecho, des feuilles odoriférantes d'ahame sont introduites dans le cache-sexe à cause de leur pouvoir dissuasif et des fumigations, et déposées le soir dans la chambre de la veuve (C. Rivière, 1982 :123). De même, A. De Surgy (1989) rapporte qu'en pays évhé, la veuve/veuf prend soin de déposer un morceau de charbon de bois dans son plat et d'enfoncer une petite baguette pointue de n'importe quel bois dans son repas. Il

est aussi proscrit d'abandonner son cache-sexe pour éviter toute tentative de jouissance de ses organes sexuels par l'esprit du disparu.

En Côte d'Ivoire, P. Delanne, K. S. Kouakou, K.F Offoumou (2017) décrivent des séquences de veuvage de trois sous-groupes ethniques. Au nord-est de ce pays, chez le *Dégha*, la veuve, assise à côté du cadavre de son défunt époux pose sa main droite sur lui tout en pleurs pour lui démontrer son amour. Dans le sud, chez l'*abouré*, la veuve est mise à l'écart et ne doit ni travailler ni adresser la parole dans un délai d'un mois. Au nord, chez le *sénoufo*, la confrérie des femmes veuves lui rase la tête, la déshabille, lui attache des feuilles autour de la hanche et l'enferme dans une maison pendant la durée des funérailles. Chez ce même peuple, Z. Coulibaly (2016), tout en reconnaissant le « lôhgougue¹ » comme une ressource socioculturelle mobilisée par le sénoufo pour « soigner » mentalement la veuve/veuf, la décrit dans sa pratique comme un exercice semé d'embûches dans la mesure où elle peut être source de stress ou une occasion d'empoisonnement. Toutes ces obligations, prescriptions et proscriptions sociales soumettent la veuve/ le veuf à différents exercices qui semblent la/le maintenir dans un « cocon social » sans précédent.

Si les résultats de certains auteurs comme Z. Coulibaly (2016), A. Attané (2003) présentent une pratique douloureuse et contraignante, le veuvage reste néanmoins un outil social de canalisation des émotions (Halbwachs 1972) et un rite de passage qui attribue à la veuve/au veuf un nouveau statut social (ICRC 2002). Par ce statut, il est désormais possible pour la veuve, si elle le désire de conduire des cérémonies de veuvage. Pour rappel, les différents auteurs s'accordent sur le caractère purement féminin du veuvage et soulignent à cet effet que seules les veuves se chargent de la cérémonie de veuvage, peu importe le sexe du concerné.

A la lumière de toutes ces informations, le veuvage reste une pratique controversée. Toutefois, on peut soutenir avec G. Le Moal (2013) que le veuvage est vécu comme un moment de reconstruction identitaire et avec A. De Surgy (1989) comme un rituel de délivrance de l'âme défunte, de réadaptation du survivant avec pour but de dénouer le lien intime subsistant entre ces deux personnes. Tout porte à croire que le veuvage fait partie des obligations socio-culturelles à caractère individuel et psychologique (L. Viévard, 2013). Il permet de rompre une relation désuète (avec le défunt) pour se reconstruire socialement.

Dans le présent travail sur le veuvage agni ndénié, trois questions guideront notre réflexion.

¹ Veuvage en pays sénoufo

- Quel est le contexte socio-historique de l'institution du rituel du veuvage dans la société traditionnelle Agni-indénié ?
- Quelles sont les proscriptions et prescriptions qui le légitiment sa pratique ?
Comment prévenir et guérir les conséquences des déviations ?

1. METHODOLOGIQUE

L'étude s'est déroulée dans le département d'Abengourou (Royaume du ndénié) à l'Est de la Côte d'Ivoire. Deux sites d'enquête ont été choisis : les villages d'Appromponou et Padiégan situés dans le canton Féyassé. L'approche qualitative a été privilégiée pour la collecte des données avec en toile de fond des récits de vie effectués auprès de 5 femmes veuves dont 2 à Padiégan et 3 autres à Appromponou. Leur choix s'est fait par la méthode de choix raisonné. En effet, du fait de la forte audience qu'ont ces femmes sur le rituel du veuvage au sein de leurs communautés, elles nous ont été recommandées par les chefferies des deux sites d'enquête.

Les entretiens individuels semi-directifs ont été réalisés à l'aide d'une grille d'enquête qui s'articule autour de 3 items dont la socio-histoire et les croyances liées au rituel du veuvage, les savoir agir conventionnels qui le légitiment et les mesures préventives et curatives en cas de dérapage. Au total cinq (5) veuves ont été interrogées. Le guide d'entretien a été appliqué individuellement puis à deux et à trois, pour vérifier les concordances et discordances des différents récits dans l'objectivité. Les données obtenues à l'issue des enquêtes ont été recoupées et analysées par la méthode d'analyse du contenu (Bardin, 1997).

2. RESULTATS

2.1.L'*angboti* : d'une histoire de tête « coupée » à celle de tête « rasée »

Les résultats portant sur la genèse de l'*angboti*² se rattache à son origine terminologique. Ils s'associent à une histoire de tête « coupée ». L'une de nos informatrices raconte : « avant, si ton mari meurt, on te tue.... Si c'est un homme aussi, on le tue. On te coupe la tête. C'est de cet acte que vient « l'*angboti* ». Ces propos révèlent le fond ancestral et primaire de ce rituel funéraire. Ils établissent le mariage comme un nœud « indétachable » qui conduit les conjoints au même destin social. Dans cet état de fait, s'engager dans le mariage traduirait son adhésion

² Ce terme désigne à la fois le veuvage et le veuf (au veuve)

au « *oui social* » de décapitation à la mort de son conjoint. C'est sans doute la raison pour laquelle les différentes enquêtées ne cessaient de répéter que : « l'angboti : c'est lorsque ton mari ou ta femme est mort ».

Formant une seule chair et une même âme dans le couple, la disparition de l'un des partenaires implique la mise à mort de l'autre. Ainsi, le rituel de mise à mort par décapitation est le signe du rétablissement de l'ordre social. Le veuvage devient un fait culturel qui instaure un équilibre psycho-social dans l'endogroupe. Toutefois, en raison du caractère de déshumanisation de cette pratique, l'on l'envisagea autrement par la coupe des cheveux qui symbolise la « mort de l'autre » comme le souligne cette enquêtée : « pour ne plus « couper » la tête comme par le passé, on l'a symbolisé par la coupe des cheveux. C'est donc la coupe des cheveux qui permet à la femme ou à l'homme de pratiquer son veuvage »

De la tête aux cheveux, l'histoire de l'*angboti* prend une autre trajectoire sociale pour épargner la vie du conjoint survivant. Désormais, il est seulement privé de ses cheveux. Par ailleurs, cette pratique se décline sous d'autres formes : *talèbo-angboti*³ ou *amannien-angboti*⁴. Dans ces cas, le veuvage concerne les couples en union libre dont les partenaires ne sont liés par le mariage coutumier. En effet, « lorsque deux personnes n'étaient pas mariées, mais tout le monde dans le village savait qu'ils étaient ensemble, au décès de l'un d'entre eux, le garçon ou la jeune fille peut en parler à sa mère et celle-ci la/le traitera à la maison. » souligne l'une des veuves. Ici, le mariage ne devient pas le seul objet déclencheur du veuvage. Comme on le voit, il ne suffit pas seulement de contracter le mariage traditionnel pour subir le rituel du veuvage, mais plutôt, d'entretenir des rapports intimes à travers l'acte sexuel avec un partenaire

Pour insister sur le caractère obligatoire du *talèbo angboti*, l'une de nos informatrices souligne un élément jugé déterminant : « le cas du copinage est plus difficile que celui des époux parce que si vous n'êtes pas mariés et ton copain continue de t'aimer, il vient dormir avec toi la nuit ». Ce discours traduit le sentiment d'une relation amoureuse comme un canal de communication, qui crée un lien entre le défunt et la veuve ou la défunte et le veuf. Une porte ouverte permettant au partenaire disparu « de reprendre contact avec le partenaire survivant ».

De ce point de vue, la pratique du veuvage n'est pas seulement liée au mariage stricto-sensu. Elle l'est également de par une relation amoureuse impliquant deux partenaires. Toutefois, le mariage ayant légitimé et officialisé ce sentiment d'amour, le rituel de veuvage est pratiqué selon les prescriptions conventionnelles locales. Dans le deuxième cas, l'absence

³ Littéralement veuvage au bas du mur ou hors de la cour

⁴ Littéralement veuvage des nouvelles

du mariage rend sa pratique plus discrète mais obligatoire. Dans les deux situations, l'acte de se faire raser la tête, s'impose aux concernés.

Du rituel de « mise à mort » à la coupe des cheveux, l'on constate que la place de la tête dans la pratique de l'*angboti* a une dimension hautement symbolique. Elle se traduit comme une marque de reconnaissance de la personne frappée par le deuil et qui a besoin d'un soutien affectif et moral qui pourrait l'aider à « re-intégrer » la société. Le rasage de cheveux devient alors un symbole remplissant, dans l'imaginaire de ce peuple, les mêmes fonctions de la décapitation puisqu'elle marque une renaissance. Le fond historique de l'*angboti* maintient la tête et les cheveux comme l'un des éléments centraux de ce rituel funéraire.

2.2. Le savoir manger, dormir, pleurer et parler : un impératif d'agir conventionnel dans l'*angboti*

Plusieurs restrictions entourent la pratique de l'*angboti*. Elles sont traduites par un « savoir-agir conventionnel » du veuf/de la veuve à travers des pratiques de savoir-manger, savoir-dormir, savoir-pleurer et savoir-parler.

Concernant les interdits, l'une de nos personnes ressources raconte :

« l'*angboti* se lave une fois très tôt le matin et une autre fois le soir. Après le bain, quand son éponge et sa serviette mises au soleil ne sont pas encore sèches, il ou elle ne mange pas. Il va falloir attendre ». C'est pourquoi, « il est conseillé à la veuve ou au veuf de bien secouer son éponge et presser sa serviette si possible afin qu'il/elle puisse manger à onze heures, après le séchage des deux » renchérit la source.

Ici, la restriction est liée à l'éponge et à la serviette encore mouillées. La possibilité de manger du veuf/de la veuve est rattachée à l'état de l'éponge et de la serviette, qui mouillées impliquent l'attente. Dans cette logique, le quand manger est rattaché à l'éponge et à la serviette sèches, qui autorisent l'accès au repas.

Un autre fait similaire est souligné par une autre enquêtée en ces termes : « ... si tu t'apprêtes à manger ou tu es en train de manger et qu'on prononce le nom de quelqu'un qui porte le même nom que ton défunt (e) mari (femme), on vient de tout gâcher, tu ne peux plus manger ». Dans la présente situation, l'évocation du nom du défunt mari ou de la défunte épouse dicte son droit de veto. Une telle prescription pourrait s'expliquer par le fait que l'évocation du nom rappelle le défunt et réactualise la douleur de son départ qui semblait être mis entre parenthèse par la circonstance du repas. Aussi, précise-t-elle : « si tu as préparé pour manger aujourd'hui et qu'il y a eu reste, le lendemain tu n'as plus le droit de manger de cette même

nourriture. Celui qui fait le veuvage ne mange pas la nourriture couchée⁵ ». Les restes des repas conservés depuis la veille sont interdits au veuf/à la veuve. Celui-ci/celle-ci développe de nouvelles habitudes alimentaires prenant en compte la date de confection du repas. Seuls les repas du jour sont recommandés à l'époux (se) survivant (e). Manger ou arrêter de manger sont entraînés par des faits qui ne dépendent pas directement du comportement de l'*angboti*. Ils sont liés à l'état de l'éponge et de la serviette, à l'évocation du nom du défunt et aux restes des repas de la veille.

A côté de ces règles définissant l'interruption ou l'interdiction de manger, se développent des interdits alimentaires. Il est interdit au veuf ou à la veuve de consommer des repas jugés festifs (la sauce arachide, graine, la viande, etc.). Aussi, il lui est interdit « de consommer de l'huile rouge » pendant l'*angboti*. Ces interdits alimentaires maintiennent le survivant dans un régime alimentaire de contexte de deuil afin de lui donner l'apparence d'une personne profondément affectée par la disparition de son/sa conjoint (e).

Le savoir-parler est une autre condition de la pratique du veuvage agni ndénié. Il implique davantage le silence. Car :

« Parler, avec un si grand malheur qui s'abat sur toi, est-ce que tu peux t'asseoir pour causer ? parler ! Nous les noirs tels que nous sommes là... supposons que je fais le veuvage et quelqu'un vient me voir et nous prenons le temps de plaisanter un peu, ils iront dire... *éééh* son mari/sa femme est décédé(e) et ça ne lui fait pas du tout mal. Ils diront qu'elle/ il est assis(e) là est en train de rire. C'est à cause de toutes ces considérations-là qu'on dit que la veuve/le veuf ne parle pas ».

L'interdiction de parler serait alors liée au *qu'en dira-t-on* de l'entourage. Dans l'imaginaire populaire Agni le rituel du veuvage exprime des sentiments de douleur, de solitude et de chagrin. De ce fait, parler publiquement sous-entend l'indifférence du malheur. Rire également, est associé aux moments de joie, de plaisir, d'humour, etc. Ainsi, dans cette situation de tristesses et de douleurs, rire est à contre-sens. C'est pourquoi, rire au moment du veuvage est assimilé à la moquerie, à l'indifférence avec pour conséquences la méfiance, le rejet et les diatribes. Une telle attitude peut faire l'objet de censure sociale. C'est pourquoi, la veuve ou le veuf doit s'abstenir de rire ou de parler, en gardant simplement le silence au cours du rituel. Une autre informatrice apporte plus de précisions sur les raisons de ce savoir-parler :

⁵ Restes de repas conservés. Dans l'imaginaire Agni, les morts reviendraient les nuits chercher à manger. C'est pourquoi, dans certaines familles, les premiers jours après la mort d'un membre, un repas présumé appartenir au parent-défunt est déposé près du foyer. Certainement, l'interdiction du veuf/de la veuve de consommer les repas de veille serait liée à cette croyance.

« Pendant cette période, tout ce que tu feras attise un jugement de ton entourage. Si tu te comportes de façon bizarre, on dira que tu n'es pas affectée par le décès de ton mari/ta femme ...si tu te mets à beaucoup parler ou à te comporter de façon inappropriée, cela laisse une mauvaise image de toi. C'est pour toutes ces raisons-là qu'on dit qu'on ne parle pas. Sinon ce n'est pas parce qu'on reste muet ».

Une fois encore la société définit les règles du jeu. Par exemple, le *savoir parler* et le *ne pas rire* sont imposés comme une norme de savoir-être associée à l'expression de la douleur et de la tristesse. Prendre une posture qui se marie avec la définition locale de la douleur s'impose. Le *savoir parler* est pratiqué comme une norme de savoir-être associée à l'expression de douleur. La règle de la conformité encadre les faits et geste du principal endeuillé.

L'obligation de pleurer, de verser des larmes semble occuper une place similaire aux autres savoir-agir évoqués plus haut. Les pleurs sont l'expression visible de la douleur ce, à certaines étapes jugées cruciales. Par exemple « si on te coiffe avec une lame que tu ne verses pas des larmes, cela veut dire que tu n'es pas affectée par le décès de ton mari/femme donc on te met du piment dans les yeux. Il faut obligatoirement que tu verses des larmes pendant le rasage ». Le veuf ou la veuve, par ses pleurs traduit son attachement au défunt et son chagrin face à son décès. Contraire au rire, pleurer est l'émotion culturellement adapté à cette situation de détresse et de douleur.

Le choix de l'heure pour dormir semble être aussi déterminant dans ce processus funéraire. En effet, si « tu dors dans la journée et que tu vois ton mari en rêve, ce n'est pas bon. En principe c'est seulement la nuit que la veuve/ le veuf doit dormir » selon les propos de l'une des enquêtrices. Dormir la journée, selon les croyances locales, est une porte ouverte permettant au défunt ou à la défunte d'avoir accès au partenaire survivant à travers les rêves. Une opposition est faite entre le sommeil de la journée et celui de la nuit. Le sommeil du jour est représenté comme nuisible et celui de nuit, bénéfique pour le veuf ou la veuve.

Savoir manger, dormir, pleurer et parler sont quatre formes d'agir conventionnel qui selon les croyances locales conditionnent le veuf/la veuve mais surtout permettent d'évaluer l'intensité de la douleur provoquée par le décès du conjoint. Ils sont assimilables à des baromètres sociaux de mesure et d'appréciation du deuil. En clair, se soumettre aux différentes prescriptions socioculturelles du savoir parler, pleurer, manger et dormir, qui traduisent le permis et l'interdit, est un indicateur de la bonne pratique ou non du veuvage. L'adhésion à ces différentes pratiques et prédispositions est mise en conformité avec le sentiment de douleur, une émotion subjective qui a besoin d'être socialisée et évaluée culturellement.

Ces croyances locales sont multiples. Elles entretiennent également la possible visite du défunt/de la défunte à son/sa conjoint (e) survivant (e). A cet effet, des mesures de prévention ou de guérison sont mobilisées contre ce retour jugé fatal pour le survivant.

2.3. Les mesures préventives et curatives face à « *l'angboti l'a attrapé* »

L'un des sens de la pratique de *l'angboti* se traduit par sa capacité de rupture entre les mondes des vivants et des morts. Dans l'imaginaire agni, même mort, le défunt/la défunte « peut revenir visiter la veuve/le veuf et même avoir des rapports avec lui/elle. D'où l'interdiction de dormir la journée » (enquêtée). Cette visite est jugée fatale pour le survivant puisqu'elle est source de maladie et peut conduire à la mort. En effet, « si le veuf/la veuve dort avec son défunt conjoint...il tombe malade. On dit que « *l'angboti l'a attrapé* » ajoute l'une des veuves interrogées. Les signes symptomatiques de « *l'angboti l'a attrapé*⁶ » sont décrits de cette manière par deux de nos informatrices. Généralement, « le ventre du concerné devient gros. Il ne se sent pas bien dans son corps et son ventre est ballonné. C'est comme si un liquide (de l'eau) s'est stocké dans son ventre. On dit que qu'il ou elle a couché avec le veuf/la veuve. De cette maladie, il peut en mourir ». Les croyances et discours développés autour du veuvage soulignent les risques auxquels sont exposés le survivant face à la non observance des prédispositions funéraires. Le ballonnement du ventre et le malaise corporel sont vus comme des affections provoquées par « *l'angboti l'a attrapé* ». Dans cette course contre le retour du disparu chez le survivant, d'autres précautions sont mises en place pour faire front à cette fatalité.

Pour éviter ou guérir de ces situations de ballonnement et de malaise corporel, des techniques de protection préventives ou curatives sont mobilisées pendant le veuvage. On peut choisir « chaque soir avant de se coucher, des médicaments sont mis dans les parties intimes. Ces médicaments ont le pouvoir d'empêcher le défunt de s'approcher du veuf ou de la veuve. Le défunt ou la défunte ne peut jamais venir coucher le veuf ou la veuve ». Toutefois, quand la veuve/la veuve est victime de « *l'angboti l'a attrapé* », des pratiques curatives existent. Il peut s'agir d'*amouan* (fétiche) « sous forme de collier ou des perles qu'on file en y mettant une substance protectrice qu'on met au bras, au pied ou à la hanche » ou « des médicaments pour se purger, pour se laver...tout cela c'est pour se protéger pour que le (a) défunt(e) ne puisse pas venir coucher avec l'autre ». Si toutes ces mesures préventives et curatives sont suivies « le (a) défunt(e) ne peut pas s'approcher du survivant. Il/elle ne peut entrer en contact avec le partenaire

⁶ Signifie littéralement « le veuf/la veuve l'a attrapé » ou il/elle est victime de la visite du défunt. Il est perçu comme une « maladie » provoquée par le non-respect du savoir agir conventionnel.

survivant et même prétendre coucher avec lui/elle. Donc on l'utilise pour se protéger ». Les pratiques préventives et curatives de « *l'angboti l'a attrapé* » garantissent le bon déroulement du veuvage et permettent de rattraper les déviations commises. L'intériorisation des fonctions de séparateur entre les mondes de vivants et de morts de *l'angboti* en pays agni permet à l'une des informatrices de conclure en ces termes : « si tout ce qu'on doit mettre sur toi a été mis... quand tu finis le veuvage... tu es complètement aguerrie... le /la défunt (e) ne peut plus venir te voir ». En d'autres termes, à la fin du rituel funéraire, le veuf ou la veuve est désormais considéré comme totalement libéré (e) des liens d'avec son défunt conjoint. Il obtient de ce fait, un statut de veuve ou de veuf culturellement validé par la société agni ndénié.

3. DISCUSSION ET CONCLUSION

L'étude relève d'abord l'origine primaire de la terminologie *angboti*, expose ensuite le savoir-agir conventionnel du veuf/de la veuve pendant la cérémonie et enfin, se penche sur les mesures préventives et curatives de « *l'angboti a attrapé* ».

L'*angboti* ou veuvage en pays agni ndénié tire son origine terminologique d'une histoire de tête « coupée » dans laquelle, initialement la mort de l'un des conjoints entraînait la « décapitation » du conjoint survivant. Cette pratique socioculturelle prendrait une autre trajectoire sociale pour se concentrer sur « la tête rasée » épargnant de ce fait la vie du survivant. Les travaux réalisés par C. H. Perrot (1982) attestent cette histoire originelle du veuvage agni. D'autres dénominations dont *talèbo angboti*⁷ ou *amannienangboti*⁸, font référence à cette institution lorsque les conjoints entretenaient des relations non officialisées par le mariage.

Le deuxième axe sur le savoir-agir conventionnel du veuf/de la veuve retrace les savoir-manger, savoir-dormir, savoir-pleurer et savoir-parler. Ceux-ci maintiennent les concernés dans un « cocon social » se rapprochant de celles évoquées par L. Rivière (1982), A. De Surgy (1989), A. Attané (2003), C. Zoumana (2016), P. Delanne, K. S. Kouakou et K. F. Offoumou (2017) dans différents pays dont le Nigéria, le Togo, le Cameroun et la Côte d'Ivoire. Le veuvage agni s'inscrit donc dans un ensemble de *règles de conduite* (Durkheim, 1912) définissant les *actions, les gestes, les paroles et les comportements conformément à un programme préétabli* (J-P. Albert, 1999, L. Viévard, 2013).

La perception agni ndénié du veuvage repose sur des croyances attestant les fonctions de séparateur des mondes des vivants et des morts, de reconstruction identitaire du veuf/de la

⁷ Littéralement veuvage au bas du mur ou hors de la cour

⁸ Littéralement veuvage des nouvelles

veuve et de rétablissement de l'ordre social. Elle est comparable à un système de *défenses culturelles* ou une *réponse sociale* (G. Devereux, 1973 ; G. Le Moal, 2013) dont l'une des vertus thérapeutiques (C. Lévi-Strauss, 1975) conduit la veuve/le veuf à la purification sociale et à l'attribution d'un nouveau statut social (ICRC, 2002). C'est pourquoi des mesures préventives et curatives sont mobilisées pour corriger toute déviation. A cet effet, l'*angboti* symbolise un code, une clé qui sert à fermer la porte d'entrée aux morts qui chercheraient à revenir perturber le monde des vivants.

Un essai de contribution théorique découle de l'analyse des résultats. En effet, dans la conception agni *ndénié*, le sentiment d'amour, les rapports sexuels et/ou le mariage développent une relation soudée ou *relation siamoise* entre un homme et une femme. A la mort de l'un deux, l'opération de séparation devient un impératif. La cérémonie de veuvage est l'outil opérationnel pensé à cet effet. Elle joue donc une double fonction de « chirurgie sociale » et de tribunal social en charge de prononcer une sanction finale.

Dans ses fonctions de « chirurgie sociale », l'*angboti* est un savoir-faire féminin d'incision et de suture sociale sur le « malade social » qu'est le veuf/la veuve. Tout comme l'acte médical, l'incision sociale consiste à pénétrer l'intime douleur, les champs émotionnel, psychologique et relationnel du concerné afin d'extraire sinon défaire le nœud fusionnel, le reliant à son défunt conjoint dans le monde des morts. Il s'agit ici d'un examen de la vie relationnelle, émotionnelle et affective du veuf/de la veuve afin de le soulager du deuil et de la solitude. Par analogie, le sentiment d'amour, les rapports sexuels et/ou le mariage s'assimile au cordon reliant le partenaire survivant au conjoint disparu. L'incision sociale consiste donc à couper ce cordon.

Une fois le cordon de rattachement coupé, la suture sociale est appliquée. Elle représente l'acte social par lequel les plaies émotionnelle, psychologique et relationnelle du veuf/ de la veuve sont pansées afin de lui donner un nouveau statut social. Elle peut aussi se percevoir comme un processus de cicatrisation des blessures émotionnelles, psychologiques et relationnelles causées par la mort de l'autre. Celle-ci est favorisée par l'adhésion au savoir-agir conventionnel dont le but est de tracer une nouvelle trajectoire identitaire et sociale du veuf/ de la veuve.

Ces deux techniques d'incision et de suture sociales sont minutieusement appliquées sur le monde intime et émotionnel du veuf/de la veuve afin de l'écarter de son défunt conjoint. Une fois séparé, chacun va pouvoir désormais vivre sa nouvelle vie, l'un dans le monde des vivants et l'autre, dans le monde des morts.

Dans une autre perspective, le veuvage se perçoit comme un tribunal, une instance sociale ayant pour fonction de « juger » les comportements et leurs impacts sur le conjoint survivant au cours de la cérémonie funéraire. De ce tribunal, deux types de sanction peuvent être prononcés. La première, attribuée au veuf/à la veuve un nouveau statut social par son adhésion aux savoirs-manger, parler, dormir et pleurer au cours du veuvage. Désormais, la nouvelle veuve pourrait diriger une cérémonie de veuvage⁹ si elle le désire. La deuxième, plutôt punitive est relative au syndrome de l'«*angboti l'a attrapé* » manifesté par le *ventre ballonné*, *le supposé rapport avec le défunt conjoint ou la mort*, etc. Ce syndrome est infligé à celui ou celle qui s'est écartée de ce savoir-agir conventionnel. Quoique des mesures curatives soient associées à ce syndrome, l'image de la veuve/du veuf punit par le défunt époux/épouse demeure une pesanteur sociale pour la victime.

Les résultats tirés de cette recherche proviennent des discours, de témoignages et des expériences vécues par des veuves. Par ces vécus et faits, il a été possible au chercheur de « toucher » cette institution sociale sans pouvoir la « pénétrer ». Ces résultats ont permis, dans une certaine mesure de retracer l'histoire du veuvage agni, ses différentes versions, ses savoir-agir conventionnels et ses fonctions d'écarteur des mondes des vivants et des morts. Une observation directe aurait pu permettre de faire l'immersion dans « l'*angboti* » et en être un témoin. Sinon, une posture d'observateur direct aurait pu conduire à enregistrer progressivement un large éventail d'informations sur « l'intelligence intrinsèque » de notre objet d'étude. Toutefois, notre désir d'amorcer cette immersion s'est soldé par un refus révélateur en ces termes : « *ma fille, pour cet aspect, il serait mieux que tu vives toi-même ton expérience* ». Telles sont les limites méthodologiques et mêmes théoriques de ce travail.

La conception et la pratique du veuvage dans la société traditionnelle Agni repose sur les croyances selon lesquelles il existe une vie après la mort. Dans ces croyances locales, le mariage, les actes sexuels et le sentiment d'amour conduisent à une *relation siamoise ou fusionnelle* entre les partenaires. De ce fait, à la mort de l'un des partenaires, une double action d'incision et de suture sociale est opérée sur le « malade social » afin de couper tout lien avec le défunt ou la défunte. Les résultats de cette double action se soldent par une trajectoire de reconstruction identitaire sociale ou par une punition pouvant aller jusqu'à la mort.

⁹ Puisque le veuvage est une affaire de femme

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALBERT Jean-Pierre, 1999, « Les rites funéraires. Approches anthropologiques », *Les cahiers de la faculté de théologie*, 4, p.
http://halshs.archivesouvertes.fr/docs/00/37/17/03/PDF/Rites_funeraires.pdf.
(Consultée le 11 juillet 2013),
- ATTANE Anne, 2003, « Les conséquences de ruptures d'union, Statuts des veuves et rituels de veuvage en Afrique de l'ouest », *revue critique des connaissances anthropologiques*, pp108-110
- BAUDRY Patrick, 2005, « La ritualité funéraire », *Hermès*, 43, pp. 189-194.
- BARDIN Laurence, 1977, *L'analyse de contenu*. France, PUF
- CARADEC Vincent, *Le veuvage, une séparation inachevée*, 69-84
- COULIBALY Zoumana, 2016, « Approche psychosociologique du veuvage féminin chez les senoufo tiembara de Korhogo (côte d'ivoire) », *Perspectives Philosophiques Revue Ivoirienne de Philosophie et de Sciences Humaines* V, VII, p.133-148,
- DE SURGY Albert, 1989, « Le deuil du conjoint en pays évhé », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 9, p 105-133, consulté le 16 octobre 2013. URL : <http://span.revues.org/1138> ; DOI : 10.4000/ span.1138
- DELANNE Philippe, KOUAKOU Kouassi Siméon, OFFOUMOU Kaudjhis Francoise, 2017, *Traditions, coutumes, droits en Côte d'Ivoire*, Les carnets de la Fondation Atef Omaïs, Collection culture et Tradition, Paris, Sépia,
- DEVEREUX Georges, 1973, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard,
- DUCHESNE Véronique, 2008, "Chanter" les morts en pays anyi (Côte-d'Ivoire) », *Frontières*, vol. 20, n° 2, p. 44-48
- DURKHEIM Émile, 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris, Les Presses universitaires de France, 1968, cinquième édition.
http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/formes_vie_religieuse/formes_elementaires_1.pdf. (Consulté le 10 juillet 2013).
- HALBWACHS Maurice, « L'expression des émotions et la société », *Classes sociales et morphologie*, Paris, les éditions de Minuit, [1947] 1972, pp. 164-171
- HANUS Michel ,1998, « Paroles, pratiques, rites et rituels », *Études sur la mort*, 114, p. 5-16.
- ICRC/TheMissing/08.2002/FR/7 (Original: Français), *Processus de deuil et commémorations*

Etude - Rapport et recommandations Sous la direction de Yvan Droz docteur en ethnologie, chargé de cours à l'Institut universitaire d'études du développement (IUED)
En collaboration avec Sylvain Froidevaux docteur en Sciences sociales, mandaté par l'IUED

LE MOAL Guy, 1989, Les voies de la rupture : veuves et orphelins face aux tâches du deuil dans le rituel funéraire bobo (Burkina Faso), (première partie) », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 9 | 1989, consulté le 16 octobre 2013. URL : <http://span.revues.org/1105> ; DOI : 10.4000/span.1105

LEVI-STRAUSS Claude, 1975, *La voie des masques*, Genève, Skira,

PERROT Claude Hélène, 1982, *Les Anyi-ndenyé et le pouvoir aux 18^{ème} et aux 19^{ème} siècles*, Paris, CEDA,

RIVIERE Claude, 1982, "Deuil et veuvage chez les Evhé du Togo", *Anthropos*, 77,3/4, p.461-474.

VIEVARD Ludovic, 2013, *Les rites funéraires à l'épreuve de la laïcisation*, Grandlyon
Prospective www.millenaire3.com

Prisca Justine EHUI est Maître de Conférences en socioanthropologie à l'Institut des Sciences Anthropologiques de Développement (ISAD) à l'Université Félix Houphouët Boigny (UFHB) d'Abidjan. Membre de l'équipe de recherche Patrimoine, Mémoire, Culture, Histoire et Identité : Culture, Matérialité et Changement social (PAMELCHID-CMCS) de l'Ecole Doctorale Société, Communication, Arts, Lettres et Langues (SCALL) de ladite université et Responsable de l'axe de recherche : Anthropologie du genre, culture et changement social, elle concentre ses recherches et publications sur les rapports de genre et aux choix socioculturels de la femme, désormais entre tradition et la modernité.

Prisca Justine EHUI
Institut des Sciences Anthropologiques de Développement (ISAD)
Université Félix Houphouët Boigny (UFHB)
BP V 34 Abidjan 01 (ISAD/SHS/UFHB)
ehuiprisca@yahoo.fr

Problématique de l'agroforesterie à base de cacaoculture chez les paysans installés dans la forêt classée de Bouaflé (Côte d'Ivoire)

Kouadio Ferdinand N'GUESSAN

Institut des Sciences Anthropologiques de Développement, Université Félix Houphouët Boigny

nguessankferdi@gmail.com

Yao Célestin AMANI

Institut des Sciences Anthropologiques de Développement, Université Félix Houphouët Boigny

amanicelestin@gmail.com

RASS. Pensées Genre. Penser Autrement. VOL 1, No 1 & 2 (2021)

RÉSUMÉ

L'expansion de l'agriculture en premier lieu la cacaoculture, dont la Côte d'Ivoire est le premier producteur mondial, est la principale raison de l'anthropisation des forêts classées. La forêt classée de Bouaflé n'échappe pas à ce phénomène humain nonobstant l'initiation de cogestion de la Société de Développement des Forêts (SODEFOR) à travers sa commission paysan-forêt (CPF). Dans une double perspective qualitative et quantitative, un guide d'entretien et un questionnaire ont été administrés aux agents de la SODEFOR, de l'ANADER et aux paysans infiltrés. L'analyse des résultats montre que les paysans n'ont aucune connaissance des pratiques agroforestières et que certaines croyances associées à l'agroforesterie et à l'association cacaoculture et essences forestières constitueraient une entrave à l'application de cette approche culturelle.

Mots clés : Pratiques agroforestières, activités anthropiques, services écosystémiques, forêt classée, cogestion.

ABSTRACT

The expansion of agriculture, primarily cocoa farming, of which Côte d'Ivoire is the world's largest producer, is the main reason for the anthropization of classified forests. The classified forest of Bouaflé is no exception to this human phenomenon notwithstanding the initiation of co-management of the Forest Development Company (SODEFOR) through its peasant-forest commission (CPF). From a dual qualitative and quantitative perspective, an interview guide and a questionnaire were administered to SODEFOR and ANADER agents and to infiltrated farmers. The analysis of the results shows that the farmers have no knowledge of agroforestry practices and that certain beliefs associated with agroforestry and the association of cocoa farming and forest species would constitute an obstacle to the application of this cultural approach.

Keywords: Agroforestry practices, human activities, ecosystem services, classified forest, co-management.

INTRODUCTION

Située en Afrique de l'Ouest, la Côte d'Ivoire connaît depuis une décennie une vulnérabilité de ses conditions bioclimatiques. Dans sa politique de développement, la Côte d'Ivoire a opté pour l'agriculture comme étant le pilier de son développement économique dès son accession à l'indépendance. Cette politique va susciter l'engouement des paysans qui vont s'investir dans le développement de l'agriculture basé sur les cultures de rente à travers le binôme café-cacao (MINPD, 2010). Ce choix politique de faire de l'agriculture le socle du développement économique a eu de nombreuses conséquences sur la diversité biologique. En effet, les reliques forestières réservées par l'État au vu de leur potentiel et fonction écologique seront l'objet de convoitise pour les agriculteurs de nouvelle zone d'exploitation. Ils vont convertir ces forêts en des exploitations agricoles entraînant une déforestation accrue du patrimoine forestier.

De 16 millions d'hectares au début XX^e siècle, le couvert forestier couvre à peine 2,802 millions d'hectares (MINAGRA, 2012). Les forêts classées n'échappent pas à cette déforestation dont selon BNETD (2015), 79% de leur couverture est dégradée. Divers facteurs sont à l'origine de cette régression drastique en l'occurrence l'agriculture qui fait 62% avec 38% de la culture du cacao (MINPD, 2010 ; M. SANGARE, 2017). Conscient de l'importance de la diversité biologique pour la survie des êtres vivants, l'État va entreprendre des dispositions pour une gestion durable de son patrimoine forestier. C'est dans ce contexte que survient la création de la société de développement des forêts (SODEFOR) en 1966 (L. Eric et J. IBO, 1993). La SODEFOR en tant que société d'État a pour mission l'enrichissement et la valorisation du patrimoine forestier national, le développement de la production forestière, la valorisation des produits issus des forêts et la sauvegarde des zones forestières et de leurs écosystèmes.

Mais en 1992, l'arrêté n°33 MINAGRA, du 13 février 1992 confie à la SODEFOR la gestion des forêts classées du domaine forestier de l'État (Journal officiel de la République de Côte-d'Ivoire du 26 mars 1992). Dès lors, le mandat de la SODEFOR initialement limité aux plantations forestières s'est élargi à la gestion des forêts classées et pratiquées l'agroforesterie. C'est dans ce contexte que la SODEFOR sera chargée d'appliquer la politique de l'État visant à récupérer les forêts classées occupées illégalement par les exploitations agricoles. Ainsi, il y aura des opérations manu militari pour extraire les occupants illégaux des domaines forestiers de l'État. Cependant, ces opérations se soldent par des affrontements occasionnant des morts et des blessés entre paysans et agent forestier tels que fut le cas des paysans regroupé en collectifs

des douze campements dont la deuxième situation d'affrontement s'est déroulée en décembre 2001 (J. IBO, 2000).

Face à ce constat dramatique, conduisant à l'échec de toute politique visant à déguerpir les paysans illégalement installés dans le domaine forestier de l'État, de nouvelles orientations politiques seront développées par la SODEFOR. Partant de ce fait, tous les paysans installés illégalement en forêt classée seront soumis à la contractualisation¹ via la mise en œuvre des pratiques agroforestières. En effet, l'agroforesterie est un mode de production agricole associant sur une même parcelle les plantations d'arbres à d'autres cultures dans la perspective d'effets bénéfiques réciproques. Elle consiste à la culture associant la production forestière à une production agricole temporaire ou non.

Ainsi à travers sa commission paysan-forêt (CPF), mise en place pour une cogestion pacifique entre les paysans et les forestiers, diverses actions ont été entreprises dans l'optique de reconverter les exploitations agricoles afin de restaurer les potentialités agroécologiques des espaces dégradés de ces forêts. Cependant, les résultats de ces actions restent encore difficilement perceptibles compte tenu des constantes infiltrations occasionnant de nouveaux défrichements clandestins. S'inscrivant dans la dynamique de protection de la biodiversité, la pratique agroforestière apparaît comme une des solutions dans les politiques de conciliation de l'agriculture et la foresterie pour la restauration du couvert végétal.

La pratique de l'agroforesterie constitue une option d'adéquation pour reconstituer les espaces dégradés de la forêt classée de Bouaflé. Cette pratique qui semble être porteuse d'espoir pour éviter des oppositions dévastatrices entre les paysans et les forestiers ne rencontre pas l'approbation des paysans illégaux. L'intérêt de cette étude sur la forêt classée de Bouaflé consiste à appréhender les problèmes qui entravent l'application de l'agroforesterie au sein de cette forêt. Ce travail est subdivisé en trois parties dont la méthodologie suivit des résultats, la discussion et la conclusion.

1.MÉTHODE

Cette étude s'est effectuée dans une approche qualitative et quantitative. Elle a mobilisé d'une part la collecte des données issues de la recherche documentaire, des observations directes de terrain, et la grille d'observation pour notifier la dynamique du changement de la végétation ainsi que le comportement des paysans relatif au projet agroforestier. D'autre part, en suivant l'échantillonnage typique ou à choix raisonné, des entretiens semis directifs à l'aide

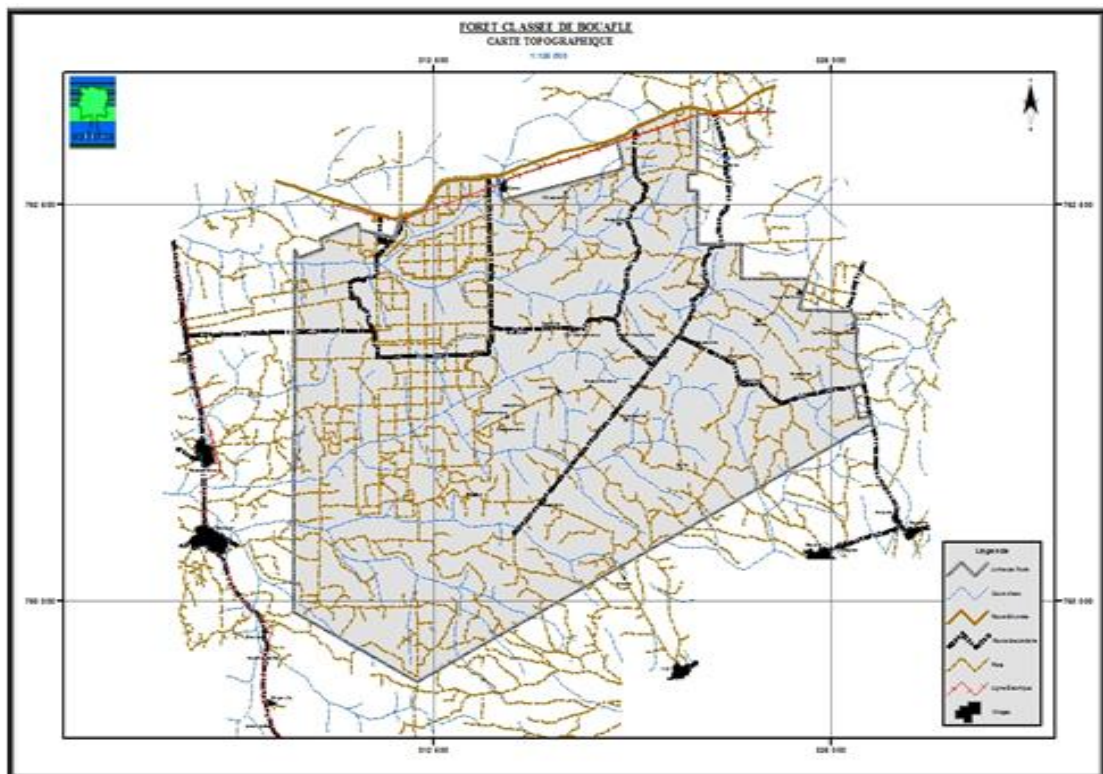
¹ La contractualisation est un processus qui aboutit à la signature d'une convention définissant les modalités de cohabitation des exploitations agricoles avec les activités forestières, M. Sangaré, 2017.

d'un guide ont été menés avec 04 agents de l'Unité de Gestion des forêts de la SODEFOR à Bouaflé (UGF) et 01 agent représentant de l'Agence Nationale d'Appui au Développement rural (ANADER). Cet agent a été choisi du fait qu'il est le responsable de la zone de Bonon pour le compte de l'ANADER et il est celui qui est chargé de la formation des paysans pour les bonnes pratiques agricoles initiée à cet effet. En outre, un échantillonnage aléatoire simple a été réalisé auprès de 100 paysans.

Le choix de ces paysans est fondé sur les critères suivants : de résidence illégale au sein de la forêt classée et d'exploitation agricole de culture de rente (la cacaoculture, l'hévéaculture, la culture de la noix de cajou). Avec un questionnaire, la collecte des données s'est effectuée dans trois localités qui regorgent plus de populations infiltrées disposant de plusieurs hectares de plantations. Géographiquement, ces localités sont situées au sud-est de la forêt classée. Un questionnaire, composé de questions fermées et ouvertes, leur a été consacré afin d'évaluer leur connaissance de l'agroforesterie et les différentes de croyances qui lui sont associées.

2. RÉSULTATS

Les résultats de cette étude se déclinent en deux points essentiels. Il s'agit notamment de la méconnaissance des services écosystémiques liés à l'agroforesterie par les paysans et de l'agroforesterie comme une technique d'expropriation masquée pour déguerpier ces derniers de la forêt classée de Bouaflé (Fig.1).



Carte de la forêt classée de Bouaflé source SODEFOR 2017

2.1. Méconnaissance de l'agroforesterie par les paysans à Bouaflé

L'agroforesterie est un système de gestion durable de la terre qui augmente la production totale, associe des cultures agricoles des arbres des plantes forestières et/ou des animaux simultanés ou en séquence et met en œuvre des pratiques de gestion qui sont compatibles avec les cultures des populations locales (E. Torquebiau, 2007).

Présentée comme une pratique culturelle bénéfique, ayant une importance écologique selon ces promoteurs, l'agroforesterie ne rencontre pas l'approbation des paysans. Or son adoption, vu les effets néfastes du changement climatique qui réduisent les récoltes, semble être pour ces paysans une pratique innovante et avantageuse. Une attitude d'hésitation et de méfiance est justifiées par leur méconnaissance de cette pratique. Les paysans sont dépayés de toute connaissance l'agroforesterie. En effet, 94,1% des paysans enquêtés n'ont aucune connaissance des avantages liés à l'agroforesterie. Seuls 5,9% des personnes enquêtées ont une connaissance des avantages écologiques (fertilisation des sols) et socioéconomiques (accroissement de la productivité de la cacaoculture) que présente la pratique de l'agroforesterie. Il ressort même que les services écosystémiques chargés de la vulgarisation de l'agroforesterie sont inconnus par les paysans. Ce qui constitue un frein déterminant dans la mise en œuvre de la méthode Taunguya² utilisée comme un système de complantation initié par la SODEFOR.

En outre, cette méconnaissance paysanne de l'agroforesterie résulte de l'insuffisance de formation aux techniques de gestion et d'entretien des essences forestières. En effet, cette formation qui est indispensable pour l'application de l'agroforesterie dans les exploitations agricoles paysannes n'existe que partiellement.

Les données de terrain indiquent qu'une proportion de 90% des paysans n'a reçu aucune formation adéquate pour la gestion des essences forestières dans leurs plantations. Il en découle donc que très peu de paysans ont reçu une formation relative à l'introduction des essences forestières associées aux cultures dans leurs plantations. Laquelle formation a été possible grâce aux actions de l'ANADER qui a entretenu les paysans sur les bonnes pratiques agricoles lors des travaux d'ateliers dénommés les « champs-écoles ».

Toutefois, cette formation manque de suivi pour les projets à caractères agroforestiers. En outre, il y a l'inadéquation entre les institutions dans les politiques de gestion des ressources naturelles. En effet, le statut de l'ensemble des paysans dans cette forêt soulève le problème de fonctionnement institutionnel. Le ministère de l'Agriculture via l'ANADER intervient auprès

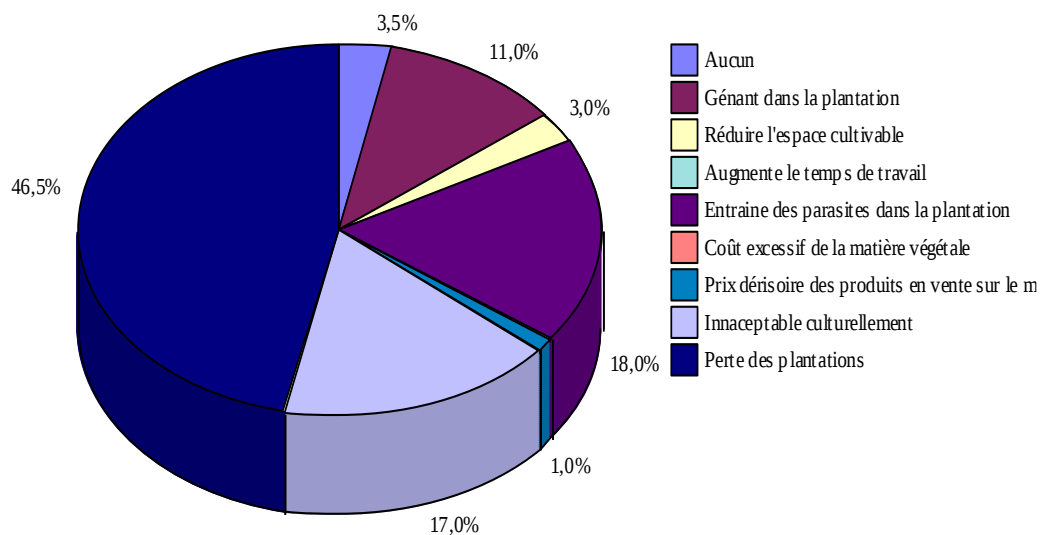
² La méthode taunguya consiste à associer les essences à croissance rapide aux cultures vivrières.

des paysans de même que le ministère des Eaux et forêts via la SODEFOR, or les deux institutions ne poursuivent pas les mêmes priorités.

2.2. Les sentiments d'expropriation et de perte des parcelles agricoles : deux croyances explicatives de l'inadoption de l'agroforesterie

2.2.1. Agroforesterie, une technique d'expropriation légitimement dissimulée

La promotion de l'agroforesterie chez les paysans à Bouaflé soulève diverses formes de préoccupations auxquelles des réponses réelles ne sont pas données par les instances institutionnelles de la SODEFOR. Ces paysans y voient une technique d'expropriation « masquée » et insidieuse comme une alternative de reforestation visant simplement leur départ de la zone classée. Cela repose sur l'appréhension de plusieurs problèmes (cf. Figure 1)



Graphique 1. Préoccupations paysannes liées à l'agroforesterie

Les préoccupations relevées sur cette figure impactent également le choix d'adhésion des paysans à l'adoption des pratiques agroforestières. Lesquelles sont évoquées selon leur perception quant à l'introduction des essences forestières dans les exploitations agricoles.

2.2.2- Agroforesterie et le sentiment de perte de la propriété des parcelles agricoles

La propriété basée sur l'usufruit des parcelles cultivées par les paysans, a une valeur très importante dans la mesure où elle est l'empreinte spatiale comptabilisable de ces acteurs. En conséquence, pour les paysans, l'introduction des essences forestières au sein de la cacaoculture, constitue une stratégie pour la SODEFOR afin de les déguerpier sur le site occupé illégalement par les exploitations agricoles. Ainsi pour 46,5% des paysans enquêtés, cette introduction des arbres entraînera la perte de leur plantation. Monsieur Kra H. exprime cela en

ces termes « moi, je considère que c'est pour nous tromper et quand les arbres vont envahir la plantation, la SODEFOR va en profiter pour détruire tout le champ. Donc pour être prudent, je refuse de planter des arbres venant de la SODEFOR ». Ce sentiment de ruse est intériorisé par l'ensemble des agriculteurs rencontrés : Monsieur Djê affirme à ce propos :

La SODEFOR dit qu'on sera chassé d'ici à tous les coups, or nous on a fait nos plantations depuis 1980 et la SODEFOR est venu ici en 1981. La plantation, c'est l'héritage de nos enfants ; on ne va jamais abandonner nos plantations. C'est pourquoi on n'accepte pas les arbres que la SODEFOR veut planter dans les champs, c'est une manière de prendre nos champs dans notre possession.

En somme, les paysans ont le sentiment de perdre à moyen ou à long terme, leur plantation au profit de leur reconversion en espace boisé. Cette perte de la propriété est également dans la question de la réinstallation. Effectivement, l'application des projets agroforestiers est aussi entravée par la réinstallation des paysans. Dans les opérations d'aménagement, il est prévu la réinstallation des déguerpis dans les zones agricoles à la périphérie de la forêt classée. Mais le manque de terres d'accueil disponibles rend impossible cette opération de réinstallation. Cette préoccupation est traduite par le responsable de l'UGF de Bouaflé en ces mots :

« Nous avons plus de 23 campements installés dans la forêt avec plus de 500 à 800 habitants que nous devons relocaliser. Mais il n'existe pas de terrain aux alentours pour les déployer. Il y a également l'accompagnement financier pour permettre aux paysans de se prendre en charge et assumer ses charges familiales lors de cette réinstallation. Or il n'existe pas de fonds disponibles actuellement pour mener à bien ces opérations ».

Ces nombreuses difficultés qui plombent la réinstallation des paysans qui doivent être déguerpis de leurs plantations ne font qu'accroître leur sentiment d'expropriation de cette zone classée : ils retiennent qu'ils sont justement en situation de sursis et de précarité.

31.3- Croyances liées à l'impossible cohabitation entre essences forestières et la cacaoculture

3.1. Problème parasitaire entre essences forestières et cacaoculture

Pour certains paysans enquêtés, l'introduction des essences forestières dans les plantations entraîne des problèmes sanitaires pour les plants de cacaoyers. En effet, 18% de la population enquêtée pense que les essences forestières entraineront des parasites dans leur plantation. Pour Monsieur D., agent de l'ANADER « plusieurs espèces d'arbres constituent des hôtes, c'est-à-dire des réservoirs du Swollen Shoot³, donc dans les ateliers de travail, on

³ Identifié pour la première fois au Ghana en 1936, le Swollen Shoot (CSSV) est une maladie virale qui affecte les cacaoyers et se transmet essentiellement par des cochenilles. Il se manifeste visuellement par des gonflements au niveau des rameaux, des gourmands et des racines – d'où son nom, Swollen Shoot.

demande aux paysans de ne plus laisser certains arbres dans leur plantation ». Ainsi, plusieurs paysans ayant participé aux ateliers « champs-écoles » pensent que plusieurs arbres sont source de maladies pour le cacaoyer. Leur raison repose sur le fait que les arbres à vecteurs parasites n'étant pas identifiés, des mesures de « précaution » doivent être privilégiées.

D'autres paysans considèrent que l'introduction des essences forestières est culturellement inacceptable. Ils affirment cela en ces termes :

« Avant de mettre une plantation en place, nous avons abattu des arbres pour avoir une surface idéale pour planter le cacaoyer. Nous ne pouvons plus mettre des arbres encore dans la plantation et en plus dans nos cultures nous plantons uniquement que des cultures à caractère industriel telles que le caféier et le cacaoyer depuis le temps de nos aïeux. C'est cette culture qui nous a été transmise par nos ancêtres que nous continuons de développer dans nos pratiques agricoles ».

Il en découle clairement que leur culture a modelé leurs pratiques culturelles, en ce sens les seules tolérances paysannes à la cacaoculture sont les cultures vivrières et les arbres à caractère alimentaire, économique (complément financier) ou médico-thérapeutique pour assurer le bien-être de la famille.

3.2.4. Essences forestières à croissance rapide contre les cacaoyers

Le constat de l'introduction des essences forestières dans les exploitations cacaoyères est également une préoccupation importante chez les paysans. En effet, 11% des paysans enquêtés estiment que l'introduction des essences forestières dans les plantations constitue une gêne pour la croissance des cacaoyers de même que pour la pratique des travaux champêtres. À ce sujet, monsieur Coulibaly affirme : « là où il y a beaucoup d'arbres, ça crée de l'ombre pour le cacaoyer et ça empêche le soleil de pénétrer dans le champ. Donc les cacaoyers dans cet endroit ne produisent pas beaucoup ». En termes clairs, c'est la croissance rapide qui caractérise ces essences au détriment des cacaoyers qui pose le problème soulevé par les paysans. Cette croissance couvre de son ombre les cacaoyers ralentissant ainsi leur croissance et leur productivité.

En outre, 3% des enquêtés soulignent que l'introduction des essences forestières réduit l'espace cultivable au sein des plantations cacaoyères. Elle réduit le nombre de plants à l'hectare à travers l'association générée. Pour eux, le nombre de pieds de cacaoyers doit être au maximum pour faire face aux intempéries de la variabilité climatique et compenser les pertes.

Par ailleurs, des paysans ont porté leurs préoccupations sur la propriété de ces essences forestières, car elle n'est pas définie. Ils ne savent pas avec certitude à qui revient le titre de propriété sur l'arbre planté ou le gain obtenu sur un arbre en maturation au cours des épisodes des exploitants forestiers dans les plantations. Pourtant, le chef de l'unité de gestion forestière

est clair sur la question en ces termes « la SODEFOR être la seule et unique propriétaire de tous les arbres introduits dans les plantations ». Ce qui ne semble pas d'avis pour les paysans qui considèrent que c'est un abus de pouvoir à leur encontre.

3. DISCUSSION

Les résultats ont montré divers facteurs qui sont susceptibles d'obstacles à la mise en application de la pratique agroforestière chez les paysans installés dans la forêt classée de Bouaflé. Le premier aspect de ces résultats a porté sur le faible niveau de connaissance des paysans des services écosystémiques liés à l'agroforesterie.

Ce résultat montre que le faible niveau de connaissance des paysans aux services liés à l'agroforesterie impacte la vulgarisation des projets agroforestiers. Il s'inscrit dans la même perspective que ceux soulignés par M. Rosa (2010) et P. Joao (2010). Dans leur étude, ils ont mis en évidence l'importance de la connaissance des avantages liés à l'agroforesterie. M. Rosa (2010) relève que l'agroforesterie peine à être promue du fait que la connaissance des agriculteurs sur les avantages liés à l'agroforesterie est trop limitée. Ce manque joue en défaveur de la vulgarisation de l'agroforesterie. Pour P. Joao (2010) le manque de connaissance et de reconnaissance des propriétaires terriens vis-à-vis des avantages économiques, sociaux et écologiques constitue une entrave à la promotion des systèmes agroforestiers. De plus, le manque de connaissance des paysans vis-à-vis des possibilités d'association entre arbres et cultures constitue un blocage pour vulgariser l'agroforesterie dans un pays comme le Portugal.

En outre, notre résultat concorde avec les travaux de R. Adolfo (2011), qui a montré que les agriculteurs ont du mal à concevoir les avantages de l'agroforesterie et le capital économique pour le futur que représente l'arbre. Ce qui ne suscite pas l'adhésion des agriculteurs dans l'optique de dynamiser leur pratique agricole.

Le volet de l'absence de formation évoquée par les acteurs sur le terrain converge avec les études de C. Tartera (2014), qui souligne que le support technique et l'accompagnement des producteurs durant plusieurs années sont également essentiels pour la réussite de projets agroforestiers. Cet auteur met en avant l'information et la sensibilisation des agriculteurs sur les essences forestières utilisées.

Pour le second point des résultats obtenus, l'agroforesterie a été présentée par les paysans comme une technique d'expropriation légitimement dissimulée. En effet, au sens du code forestier ivoirien⁴ à son article 25 : « *les forêts sont classées au nom de l'État* ». Cela

⁴ De la loi n°2014-427 du 14 juillet 2014

signifie clairement que ces paysans n'ont aucun droit de propriété malgré les décennies de présence et de pratiques agricoles. En conséquence, le partage de l'espace agricole entre la cacaoculture d'une part (pour les paysans) et les essences forestières d'autre part (pour la SODEFOR) est bien l'expression de la manifestation de cette propriété étatique. Ainsi, le choix, l'introduction et la mise en concurrence d'essences forestières à croissance rapide contre les cacaoyers se présentent comme une volonté de reconquête de ces espaces classés. C'est ce que montrent les études menées par G. Buttoud (1994) et K. Boisset (2005), qui expliquent que l'arbre introduit dans l'agriculture pompe l'eau dans le sol réduisant ainsi la disponibilité de l'eau pour les cultures annuelles associées. Et qu'il peut également servir de dortoir et de nichoir pour les oiseaux et aux autres rongeurs qui mettent à mal les semences des récoltes.

Dans cette projection de la pensée des paysans de la forêt classée de Bouaflé, que R. Adolfo (2010) et N. Brootcorne (2011) soulignent que l'agroforesterie favorise la perte de rendement sur les cultures à travers l'augmentation de la compétitivité pour les éléments minéraux, la lumière et l'eau entre les cultures et les arbres en Italie. En effet, dans l'étude menée par ces auteurs, les agriculteurs italiens considèrent que la présence des arbres dans la parcelle occasionnera une perte du rendement des cultures et de l'espace cultivable sans tenir compte des besoins de leurs besoins : une limite importante de la promotion des systèmes agroforestiers.

Par ailleurs, l'adéquation écologique des arbres a été mise en exergue par B. Johanna (2011) où il souligne que la mise en œuvre des parcelles agroforesteries doit tenir compte de l'adaptabilité des arbres aux caractéristiques climatiques du milieu. Pour cet auteur, les arbres considérés pour la plantation doivent être capables de s'adapter aux climats, aux sols, à la topographie de la zone ciblée et répondre aux besoins des ménages ruraux.

La préoccupation paysanne de la propriété des essences introduites et des avantages liés est aussi abordée et discutée par N. Brootcorne (2011) notamment sur la visibilité de leur devenir dans les parcelles agricoles. Cela pourrait motiver les agriculteurs à l'adoption des projets agroforestiers.

CONCLUSION

L'étude de la question de la problématique de l'agroforesterie à base de cacaoculture chez les paysans installés dans la forêt classée de Bouaflé a été étayée en deux grands points. Il s'agit notamment de la méconnaissance des services écosystémiques liés à l'agroforesterie par les paysans et de l'Agroforesterie comme une technique d'expropriation masquée pour déguiser ces derniers de la forêt classée. En effet, l'agroforesterie présentée comme utile et nécessaire

dans les modèles actuels de production agricole, elle est objet d'appréhension de plusieurs problèmes chez la majorité des paysans quant à l'introduction des essences forestières dans leurs exploitations. On enregistre à leur niveau le sentiment général de perte de la propriété des parcelles agricoles. Ils restent en outre confrontés aux problèmes de l'équation parasitaire susceptible d'affecter la cacaoculture, à travers l'association systématique d'avec les essences forestières. Ces différents problèmes constituent des obstacles dans l'application effective de l'agroforesterie comme une alternative pour réhabiliter la forêt classée de Bouaflé.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ADOLFO Rosati. (2010). Le contexte et les enjeux de l'agroforesterie en Italie, Rapport d'étude 34p.
- BNETD. (2015). Gestion durable des ressources forestières : rapport pour les états généraux de la forêt, de la faune et des ressources en eau 89p.
- BOISSET Kévin. (2005). Perspective de développement de l'agroforesterie en Sarthe. École Nationale d'ingénieurs des Travaux agricoles de Bordeaux. Mémoire 134p.
- BUTTOUD, G. (1994). Les systèmes agroforestiers dans les pays en voie de développement : Quels enseignements ? *Revue. For. Fr.* XLVI-n°sp. 1994, pp152-164.
- BROU Télesphore. (2010). Variabilité climatique, déforestation et dynamique agrodémographique en Côte-d'Ivoire. *Revue sécheresse* vol 21, n°1, 2010.
- Le grand Larousse illustré (2017). Dictionnaire.
- ERIC L éonard et IBO Jonas. (1993). La SODEFOR, les paysans, la forêt : Quel avenir pour la forêt classée de la Niégré et ses occupants pp186-202.
- EMMANUEL Torquebiau. (2007). L'agroforesterie : les arbres et les champs. L'harmattan, 2007, 5-7, rue de l'école polytechnique : 75005 Paris, 25p.
- IBO Jonas. (2000). Les nouvelles orientations de la gestion du patrimoine forestier en Côte-d'Ivoire.
- JOAO Palma. (2010). Le contexte et les enjeux de l'agroforesterie au Portugal. Rapport d'étude 34p.
- JOHANNA Björklund. (2010). Le contexte et les enjeux de l'agroforesterie en Suède. Rapport d'étude 34p.
- MINISTÈRE DU PLAN ET DU DÉVELOPPEMENT. (2010). Les conditions du développement de la Côte-d'Ivoire, Rapport d'études, 248p.
- BROOTCORNE Nicolas. (2011). Analyse des facteurs d'adoptions ou de rejets de l'agroforesterie dans le cadre d'un projet en Région wallonne. Mémoire Université de LIÈGE 117p.

MINISTERE DE L'AGRICULTURE. (1992). Arrêté n°33 MINAGRA, du 13 février 1992 confiant à la SODEFOR la gestion des forêts classées du domaine forestier de l'Etat. Journal officiel de la république de Côte d'Ivoire du 26 mars 1992.

MINISTÈRE DE L'AGRICULTURE, MINISTÈRE DE L'ENVIRONNEMENT, DE LA SALUBRITÉ URBAINE ET DU DÉVELOPPEMENT DURABLE ET MINISTÈRE DES EAUX ET FORETS., (2012). Agriculture zéro déforestation en Côte-d'Ivoire. Rapport d'études 2012, 11p.

ROSA Maria (2010). Le contexte et les enjeux de l'agroforesterie en Espagne. Rapport d'étude 34p.

SANGARE Mamadou. (2017). Initiative cacao et forêt. Rapport d'étude 9p.

TARTERA Cécile (2014). Guide pour la réalisation de plans d'aménagement agroforestiers.

Beloeil : Groupe Pro conseil 38p.

Kouadio. Ferdinand N'GUESSAN. est doctorant en Bioanthropologie option écologie humaine à l'Institut des Sciences Anthropologiques de Développement (ISAD) à l' Université Félix Houphouët Boigny (UFHB). Il travaille sur les occupations illégales des domaines forestiers de l'Etat

Kouadio. Ferdinand N'GUESSAN.
Institut des Sciences Anthropologiques de Développement,
Université Félix Houphouët Boigny
nguessankferdi@gmail.com

Yao. Celestin AMANI est enseignant-chercheur au département de Bioanthropologie à l'Institut des Sciences Anthropologiques de Développement (ISAD) à l'Université Félix Houphouët Boigny (UFHB). Il est membre de l'équipe de recherche ESPACES, TERRITOIRES, AMENAGEMENT, MILIEUX ET POPULATIONS (ETAMP). La majorité de ses travaux de recherche et publications découlent des problématiques en matière de gestion des ressources naturelles.

Yao. Celestin AMANI
amanicelestin@gmail.com
Institut des Sciences Anthropologiques de Développement,
Université Félix Houphouët Boigny

Pratiques agricoles endogènes dans un contexte de mutation écologique chez les populations bété des villages reliques de Daloa (Côte d'Ivoire)

Kouadio Firman KOFFI

Institut des Sciences Anthropologiques de Développement, Université Félix Houphouët-Boigny

koffikouadiofirmin@yahoo.fr

Kouadio Raymond N'GUESSAN

UFR des Sciences Sociales et Humaines, Université Jean Lorougnon Guédé

raymondquessan15@gmail.com

Djirédjé Esther Marlène DOUE

UFR Sciences Sociales et Humaines, Université Jean Lorougnon Guédé ;

desthermarlene432@gmail.com

RASS. Pensées Genre. Penser Autrement. VOL 1, No 1 & 2 (2021)

Résumé

Daloa, l'une des plus grandes villes de la Côte d'Ivoire, connaît une extension exponentielle phagocytant ainsi plusieurs villages Bété. L'une des conséquences de cette extension est la réduction des terres agricoles des villages reliques. Cette étude se propose d'analyser les pratiques agricoles endogènes dans un contexte de mutation écologique chez les populations bété de Sapia et Tagoura, deux villages reliques de Daloa. Il s'agit d'une étude qualitative de type exploratoire descriptif ayant mobilisé l'observation directe et l'entretien semi-directif pour la production des données. Il ressort des résultats la modification des pratiques agricoles endogènes, le lien pérenne entre le bété et la culture de riz et l'abandon des rituels ancestraux.

Mots clés : Pratiques agricoles endogènes, mutation écologique, village reliques. Bété, Daloa

Abstract

Daloa, one of the largest cities in Côte d'Ivoire, is expanding exponentially, swallowing up several Bete villages. One of the consequences of this expansion is the reduction of agricultural land in the relict villages. This study aims to analyse endogenous agricultural practices in a context of ecological change among the Bete populations of Sapia and Tagoura, two relict villages in Daloa. It is a qualitative study of an exploratory descriptive type that used direct observation and semi-directive interviews to produce data. The results show a change in endogenous agricultural practices, the sustainable link between livestock and rice farming and the abandonment of ancestral rituals.

Keywords : Endogenous agricultural practices, ecological change, relict villages. Bété, Daloa

INTRODUCTION

L'agriculture africaine a connu apparemment un faible développement durant de longues périodes surtout si on la compare à l'agriculture asiatique et à la réussite de la révolution verte mentionnée dans les travaux de P. Gourou (1985). La faible productivité de l'agriculture est un facteur essentiel de blocage de l'économie.

Quant à l'agriculture vivrière, elle doit permettre à la famille qui la pratique de se nourrir toute l'année lui permettant ainsi de limiter ses dépenses. Elle n'est pas destinée à l'exportation, mais cela n'empêche pas les cultivateurs de vendre les restes de denrées en cas de besoin.

Par ailleurs, les conditions de production agricole sont rendues de plus en plus difficiles par les aléas climatiques (T. Caquet, 2014 ; A. Chanzy, 2015 et *al.*). Actuellement, les changements climatiques sont au centre des préoccupations aussi bien des acteurs scientifiques que des décideurs politiques au niveau mondial (I. Niang, 2009 ; A. Ali, 2010) car ils constituent un des nombreux obstacles au développement humain (M. Boko, 1988). La variabilité climatique a un impact direct sur la production agricole, puisque les systèmes agricoles dépendent en partie de la nature du climat (M. Boko et *al.*, 2007 ; O. Mertz et *al.*, 2009). Cet impact est particulièrement important dans les pays en développement où l'agriculture est à 100% pluviale sans aucune alternative d'irrigation et constitue la principale source d'emplois et de revenus pour la majorité de la population (D.S.M Agossou et *al.*, 2012). Le construit social et les contraintes économiques qui sont à la base des inégalités d'accès aux ressources de production sont renforcées par la modification du climat (R.C. Bryant et *al.*, 2000 ; M. Bridge, 2012).

Outre ce problème de changement climatique auquel fait face le monde entier et qui met en péril l'agriculture, nous avons aussi l'urbanisation. Pour certains, la faible dynamique apparente des cultures vivrières s'explique par le « biais urbain » (M. Lipton, 1977). Plusieurs pays africains sont touchés par ce phénomène notamment la Côte d'Ivoire. L'étalement urbain, qui en découle a pour réceptacle naturel les ceintures périphériques des métropoles. Ainsi, la réduction des espaces ruraux due à l'étalement urbain (G. Vianey, 2015) est un fait qui n'épargne aucune terre proche des grandes villes comme Daloa. Bâtie sur cinq (5) sites de villages bété (Lobia, Labia, Gbeuliville, Zaora et Tazibouo), la ville de Daloa, dans sa dynamique spatiale, phagocyte les terres agricoles des villages riverains bouleversant, la vie économique, politique et sociale des ruraux.

En effet, appartenant à la zone de production cacaoyère du Centre-ouest, la ville de Daloa est devenue un carrefour pour de nombreux migrants (D. Alla, 1991, p.14), qui ont contribué à porter sa population urbaine de 2800 habitants au début des années 1920 à 35 000

habitants au lendemain de l'indépendance en 1965 (W. G. Koukougnon, 2012, p.102). Cette dynamique démographique s'est poursuivie pour atteindre 121 800 habitants en 1988, puis 161 789 habitants en 1998 et 261 789 habitants au dernier Recensement Général des Populations et des Habitats (RGPH) de 2014. La pression démographique qui en découle, accroît la pression sur le foncier urbain et l'extension de l'aménagement urbain sur les espaces ruraux situés dans sa périphérie. Dans ce processus irréversible, les espaces de culture disparaissent au profit de lotissement et de construction d'infrastructures et d'équipements urbains (OURA et *al.*, 2017, p. 124).

Dans ce contexte de mutation non seulement au niveau des aléas climatiques, mais aussi au niveau de l'urbanisation et de la démographie entraînant avec eux le foncier, les pratiques agricoles pour les localités comme Zaguiguia, Sapia et Tagoura deviennent complexes. Partant de ce qui précède, il convient donc de se pencher sur les pratiques agricoles endogènes dans un contexte de mutation écologique chez les populations bétés des villages reliques de Daloa. La question qui sous-tend de cette étude est la suivante : Quelles sont les pratiques agricoles endogènes dans un contexte de mutation écologique chez les populations bété des villages reliques de Daloa ? L'objectif est d'analyser les pratiques agricoles endogènes encore émergentes dans les villages reliques de la ville. L'hypothèse principale est que le contexte de mutation écologique auquel font face les populations bété des villages reliques de Daloa ne favorise pas la préservation des pratiques agricoles endogènes.

1. METHODE

La méthodologie pour cette étude repose sur la vérification de l'hypothèse selon laquelle le contexte de mutation écologique auquel font face les populations bété des villages reliques de Daloa ne favorise pas la préservation des pratiques agricoles endogènes. Pour ce faire, la production des données a démarré avec la recherche documentaire qui nous a permis de voir les difficultés auxquelles sont confrontées les populations Bété des villages reliques de la ville de Daloa face aux modifications climatiques et urbaines.

Ainsi, avons-nous retenu deux villages reliques de Daloa que sont Sapia et Tagoura. Le choix de ces villages se justifie par leurs situations respectives en zone intra et péri-urbaine. Il s'agit d'une étude qualitative de type exploratoire et descriptif qui s'est déroulée dans le mois de mai 2021.

Le recueil des informations de terrain s'est appuyé sur des entretiens semi-structurés à partir d'un guide d'entretien. Le choix des participants à l'étude a obéi aux règles de l'échantillonnage typique ou de jugement qui a permis la mobilisation de 12 personnes

ressources, soit six (06) personnes par village. Ces personnes se composaient de deux (02) Chefs de terre et de 10 agriculteurs dont cinq (05) hommes et cinq (05) femmes. Les données recueillies ont été analysées dans le schéma de l'approche compréhensive impliquant la recherche de sens sur la base des normes, des valeurs, des croyances et des habitudes de ces populations Bété.

2. RESULTATS

Les résultats obtenus présentent exposent sur les connaissances de la communauté Bété de Daloa en matière de techniques culturelles. Ces connaissances qui se sont développées au cours du temps et transmises de générations en générations. Elles se focalisent principalement sur la culture du riz considérée comme aliment de base du peuple Bété. Les résultats présentent par ailleurs des aspects de la dynamique agricole due aux mutations écologiques incluant la rareté des pluies et l'expansion urbaine.

2.1. La culture de riz, une longue histoire avec le bété

Les pratiques agricoles de la communauté Bété de Daloa sont centrées sur trois cultures, à savoir le taro, le riz et la banane plantain. Le taro se présente comme la véritable culture ancestrale du Bété de Daloa d'où son appellation de « taro sauvage ». La culture du riz quant à elle est un emprunt à la communauté Bété de Gagnoa se trouvant à plusieurs dizaines de km de Daloa. A ce propos, Odette, une femme de 63 ans le disait en ces termes : « Nous les bétés de Daloa, ce que nos parents cultivaient, c'est le taro sauvage quand nous étions enfants. Le riz est venu de chez nos frères bété de Gagnoa ». A sa suite, Zogbo, un autre âgé de 60 ans ajoutait que : « le riz est venu remplacer le taro ».

Le riz se cultivait autrefois suite aux premières pluies de l'année qui tombaient à partir du mois de février. Les saisons étaient stables et permettaient d'apprêter les champs avant les pluies. Dès le mois de décembre les parcelles étaient nettoyées et brûlées et dessouchées. Ainsi dès les premières pluies, les femmes étant celles qui font les semences commencent les creusés à l'aide de daba pour y mettre les grains de riz soigneusement avec des coquilles d'escargot. Un homme affirmait à cet effet que : « semer le riz, c'est le travail des femmes. Nous, on nettoie la parcelle, on brûle et elles s'occupent de semer ».

Les femmes en assurent en outre, le désherbage des rizières. A la production, les ces rizières sont confrontées aux menaces des oiseaux d'où la mobilisation des enfants pour la surveillance. Guédé disait à propos qu' : « après la semence, ce sont les enfants de moins de 15 ans qui sont chargés d'éloigner les oiseaux destructeurs du riz ».

Le riz est donc positionné depuis des décennies comme la nourriture de base des Bété de Daloa. Le riz est pour ce peuple une nourriture dont il ne peut se passer. Par ailleurs, la culture du riz s'est positionnée comme un facteur d'identification culturelle du Bété dans la région, avec parfois des aspects sacrés.

2.2. Abandon progressif des rituels ancestraux d'avant, de pendant et d'après la culture du riz

Au début de chaque saison, des rituels d'oraison sont organisés sur les parcelles de production. L'objectif principal de ces rituels est d'implorer les grâces des dieux pour une production abondante.

Un premier rituel a lieu juste après la préparation de la parcelle avec pour objectif de confier le lieu aux dieux en présence. Un deuxième rituel a lieu juste après la tombée des premières pluies avec pour objectif d'implorer les dieux en présence pour des pluies suffisantes pour le bon développement de la rizière. Un troisième rituel a lieu après les récoltes pour remercier les dieux en présence. Une participante à l'étude parlait en ces termes : « Avant nos parents faisaient des sacrifices aux dieux du champ pour que ce que on va planter, on récolte beaucoup. Donc quand les hommes finissent de nettoyer ils font sacrifice pour dire que on va planter ici donc qu'ils préparent la terre. Quand on vient semer, ils font sacrifice pour dire qu'on n'est venu. Donc ce que on va planter, la récolte soit bonne. Après la récolte ils vont dire merci. ». Toutefois, ces rituels peuvent avoir un caractère facultatif pour certaines familles à cause des idéologies religieuses. « Bon, ce n'est pas généralisé. Mais c'est chaque famille qui fait le choix. Sinon qu'il n'y a pas de pratiques courantes à ce niveau ».

2.2.Modifications des pratiques agricoles endogènes

Présentement, les aléas climatiques et l'urbanisation sont deux facteurs qui influencent énormément les pratiques agricoles locales. Les populations bété des villages reliques de Daloa dont Tagoura et Sapia y sont confrontées aussi. Cette situation qui a dès lors modifié les habitudes en matière de techniques de production. Le riz pluvial appelé le riz local chez le bété de « Daloa » a quelque peu disparu et fait place à un autre appelé le riz de bas-fonds. Certainement, l'adoption du riz de bas-fonds ou riz chinois a induit de nouvelles pratiques culturelles. Autrement dit, les pratiques agricoles endogènes du riz local s'effacent progressivement pour faire émerger celles du le riz de bas-fonds ou pratique agricole

chinoise. « Pour le riz pluvial, on n'en fait de moins en moins. Ce que nous voyons maintenant est le riz de bas-fonds. Mais ce n'est pas une tradition bété, ce sont les Chinois qui nous ont envoyé cela. Donc on ne peut pas décrire cela comme une pratique traditionnelle ».

De par ce récit, nous pouvons dire que les pratiques agricoles endogènes ne sont pas pérennisées au niveau du riz car la pratique agricole la plus utilisée est celle des chinois. De plus cette pratique agricole est trop difficile pour ce peuple et est délaissée aux allogènes « Le riz de bas-fonds même est compliqué comme travail alors le bété lui-même est assis ce sont nos frères senoufos qui font le riz de bas-fonds. Nous on va payer à la boutique seulement ». Un autre renchérie en ces termes : « Le riz de bas-fonds est plus pratiqué par nos frères Dioulas ».

3. DISCUSSION

A l'analyse des résultats, le riz est la culture vivrière la plus importante chez les Bété de Daloa du fait de sa consommation quotidienne et ancestrale. Le peuple Bété est d'ailleurs connu pour son attachement à la culture de riz. En plus du riz, il y avait la banane plantain et le taro au aussi l'igname et le Manioc qui intègrent progressivement les habitudes agricoles. Ces cultures sont aussi trouvées par A. Ladurantie (1943) dans son étude chez le Bété de Gagnoa, où il en résulte que les cultures sont nombreuses mais les principales cultures vivrières sont la banane, le riz, le tarot, le maïs, le manioc.

L'étude a montré que le brulis, la coupe et le désherbage sont les techniques utilisées pour la production agricole avec au centre, la culture du riz. Ainsi, il en ressort que la culture de riz est basé sur l'agriculture sur brulis. Dans la période de la saison sèche, la parcelle à utiliser subit un désherbage, une coupe de ces arbres ensuite brûlé en attendant la saison sèche.

En effet, l'agriculture sur brûlis est un système agricole dans lequel les couverts forestiers primitifs ou secondaires sont coupés, laissés à sécher pendant quelques semaines pendant la saison sèche, puis brûlés. Par la suite, ces espaces sont cultivés pendant une période brève suite à laquelle ils sont mis en jachère pour une période plus longue. Dans ce système, le calendrier agricole suit le rythme des saisons marqué par l'alternance d'une saison sèche et d'une saison humide bien distinctes.

Le système agricole pratiqué par le Bété de « Daloa » est ancestral. C'est un système qui remonte à l'époque des ancêtres dont les avantages en France sont ici soulignés par F. Laurent (2015) : « L'Agriculture de Conservation est un système s'inscrivant dans la démarche de l'agroécologie, fondé sur le non-labour, la couverture permanente du sol par des végétaux et des rotations longues et diversifiées. Le système vise à améliorer la productivité sur le long

terme en respectant les services écosystémiques générés par l'activité biologique du sol et la matière organique qu'il contient. »

L'étalement de la ville a fait porter l'espace urbanisé de Daloa successivement à 377, 25 ha au lendemain de l'indépendance en 1965 à 2500 ha en 1998 et 8000 ha en 2016. Dans ce processus irréversible, les espaces de culture disparaissent au profit des lotissements et des constructions d'infrastructures et d'équipements urbains (K. R. Oura et *al.*, 2017, p. 124). En effet, les modifications subites par la culture du riz vont évoluer du riz pluvial sur brulis au riz irrigué de bas-fond bien-que la culture Bété présente ces bas-fond un danger pour les hommes qui pourraient connaître l'impuissance sexuelle.

Conclusion

Les populations Bété des villages reliques de Daloa dont Sapia, zaguiguia et Tagoura sont confrontées à la problématique de la modification des pratiques agricoles endogènes dans un contexte culturel de représentation sociale défavorisant. Cette réflexion scientifique conduite dans une approche qualitative a donné lieu de comprendre que les pratiques agricoles subissent des modifications avec le riz local qui est la nourriture de base desdits villages. Les populations ne pouvant plus maintenir les modes de vie, il va s'en suivre plusieurs changements en termes de stratégies d'où l'observation de mutations profonde en matière de techniques culturelles.

Les pratiques agricoles endogènes, du moins le savoir local agricole a subi une hégémonie. La riziculture de bas-fond est devenue une pratique agricole courante chez les populations. Une situation repose la question des rapports des hommes avec la culture du riz de bas-fond. Par ailleurs des réflexions scientifiques accrues sur les pratiques agricoles s'imposent aujourd'hui avec l'expansion urbaine.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

AGOSSOU D.S.M., TOSSOU Cocou. Rigobert, VISSOH Pierre Vinassého., AGBOSSOU Eloge Kossi, (2012), « Perception des perturbations climatiques, savoirs locaux et Stratégies d'adaptation des producteurs agricoles béninois », *African Crop Science Journal*, 20, 565-588.

ABOUD Georgina (2012), « Genre et changement climatique », *Le Kitactu*, Institute of development studies, Brigde developement gerder, 114p.

ALI Abdou (2010), « Variabilité et changements du climat au Sahel : ce que l'observation nous apprend sur la situation actuelle ». *Grain de sel*, 49, 13-14

ALLA Della (1991), *Dynamisme de l'espace péri-urbain de Daloa, étude géographique*. Thèse de doctorat 3ème cycle. Abidjan, Université de Cocody : IGT, 1991. 453 p.

BOKO Michel (1988), *Climatologie et communautés rurales du Bénin ; Rythmes climatiques et rythmes de développement*, Thèse de doctorat d'Etat ès-lettres à l'Université de Bourgogne Dijon, 608p.

BOKO Michel, NIANG Isabelle, NYONG Anthony, VOGEL Coleen., GITHEKO Andrew., MEDANY Mahmoud., OSMAN-ELASHA Bagis , TABO Ramadjita YANDA Plus (2007), « Climate Change: Impacts, adaptation and vulnerability ». Contribution of Working Group II to the fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change.

BRIDGE M (2012), « Genre et changement climatique », *Le Kitactu*, Institute of development studies, 114p.

BRYANT R. Christophe, SMIT Barry BRKLACICH Mchel., JOHNSTON Thomas Raymond, SMITHERS John., CHIOTTI Ouentih AND SINGH Bhawan (2000), « Adaptation in Canadian agriculture to climatic variability and change ». *Climatic Change*", 45, 181–201.

CAQUET Thierry (2014). « Des systèmes innovants face au changement climatique », INRA Dept EFPA/ MP ACCAF Science & Impact. APCA-ADEME, Paris, France, 16 p.

CHANZY André, MARTIN GILLES., COLBACH Nathalie , GOSME Marie , LAUNAY Marie , LOYCE Chantale TAY Aurélie ., NOVAK Sandra (2015), « Adaptation des cultures et des systèmes de culture au changement climatique et aux nouveaux usages », *Institut National de la Recherche Agronomique, Centre de Recherche Val de Loire, Orléans, France, www.ea.inra.fr*, 10 juillet 2015, 5 p.

GOUROU Pierre (1985), « Riz et civilisation », *Revue tiers monde*, pp.237-238

KOUKOUGNON Wilfred Gautier (2012), *Milieu urbain et accès à l'eau potable : cas de Daloa (centre-ouest de la Côte d'Ivoire)*. Thèse de Doctorat, Institut de Géographie, Abidjan, Université Félix Houphouët Boigny, 365 p.

LADURANTIE Ambland (1943), « Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest. Sud-Ouest Européen » [En ligne], consulté le 2 juillet, 2021 ([https://www.persee.fr > doc > rgpso_0035-3221_1943_nu](https://www.persee.fr/doc/rgpso_0035-3221_1943_nu))

LADURANTIE Ambland (1943), « En Côte d'Ivoire, Au pays Bété de Gagnoa, Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest. Sud-Ouest Européen » [En ligne], consulté le 2 juillet, 2021 ([https://www.persee.fr > doc > rgpso_0035-3221_1943_nu](https://www.persee.fr/doc/rgpso_0035-3221_1943_nu))

LAURENT François (2015), « L'Agriculture de Conservation et sa diffusion en France et dans le monde », *revue européenne de géographie*, p1[En ligne], consulté le 10 juillet 2021(<https://doi.org/10.4000/cybergeog.27284>).

LIPTON, Michelle (1977). *Why Poor People Stay Poor. Urban Bias in World Development*

MERTZ Ole, MBOW Cheick , REENBERG Anette , DIOUF Awa (2009), « Farmers, perceptions of climate change and agricultural adaptation strategies in rural Sahel », *Environmental Management*, No.43, 8-16.

NIANG Isabelle (2009), « Le changement climatique et ses impacts : les prévisions au niveau mondial », *in* : IEPF (eds.). *Adaptation au changement climatique* ; Liaison Énergie-Francophonie, No.85, 13-19.

OURA Kouadio Raphaël, N'GUESSAN Kouassi Guillaume, KRA Koffi Siméon (2017), « L'avancée de la ville et le recul de l'espace agricole dans le périurbain de Daloa (Côte d'Ivoire) », *Regard sud* ; Deuxième numéro, Septembre 2017, p.124-137

VIANEY Gisèle (2015), « L'impact de la ville sur les champs : Agriculteurs et propriétaires face à l'urbanisation, Des relations bousculées », *Gestion territoriale, la revue foncière*, novembre-décembre 2015 • n° 8, p 7-12.

Kouadio Firmin KOFFI est Docteur en Bioanthropologie, option Ecologie Humaine de l'Institut des Sciences Anthropologiques de Développement (ISAD) à l'Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan (Côte d'Ivoire). Membre du Groupe de Recherche en Ecologie Humaine dudit institut, il travaille sur les questions d'interaction entre l'Homme et son environnement et leurs implications dans le Développement durable. Ses travaux portent sur les problématiques liées à la protection et à l'ajustement aux mutations écologiques.

Kouadio Firmin KOFFI

BPV 34 Abidjan 01

koffikouadiofirmin@yahoo.f

Kouadio Raymond N'GUESSAN est Maître-Assistant en Anthropologie biologique à l'Université Jean Lorougnon Guédé (Côte d'Ivoire). Il est membre des Groupes de Recherche Interdisciplinaire en Sciences de l'Environnement de l'Université Jean Lorougnon Guédé, Anthropologie et Ethologie humaine de l'Université Félix Houphouët-Boigny et Santé Mentale et Environnement Psychosocial de l'Institut National de Santé Publique de Côte d'Ivoire. Il travaille sur les questions relatives aux aspects bio-culturels des comportements humains. Ses recherches et publications sont tirées des données de terrain.

Kouadio Raymond N'GUESSAN

Université Jean Lorougnon Guédé (Daloa/ Côte d'Ivoire),

UFR des Sciences Sociales et Humaines (UFR-SSH),

BP 150 Daloa (UJLoG)

raymondguessan15@gmail.com

Djirédjé Esther Marlène DOUE est titulaire d'un Master en Anthropologie du Développement communautaire de l'Université Jean Lorougnon Guédé (Côte d'Ivoire). Elle est membre du Groupe de Recherche Interdisciplinaire en Sciences de l'Environnement de l'Université Jean Lorougnon Guédé et travaille sur les questions relatives au développement communautaire. Ses recherches portent sur les problématiques liées aux mutations culturelles et adaptation dans des environnements inhabituels, au travail des enfants et implications ontogénétiques et à la santé mentale communautaire.

Djirédjé Esther Marlène DOUE

Université Jean Lorougnon Guédé (Daloa/ Côte d'Ivoire),

UFR des Sciences Sociales et Humaines (UFR-SSH),

BP 150 Daloa (UJLoG)

desthermarlene432@gmail.com

**Déterminants de l'absence de la Responsabilité Sociale des Entreprises
(RSE) dans les unités de production d'eau en sachet à Korhogo
(Côte d'Ivoire)**

Ayakan Leaticia KAKLA

Doctorante à l'Institut des sciences Anthropologiques de Développement (ISAD)

Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)

RASS. Pensées Genre. Penser Autrement. VOL 1, No 1 & 2 (2021)

RESUME

Cet article a pour objectif de déterminer les facteurs explicatifs de l'absence de la Responsabilité Sociale des Entreprises dans les unités de production d'eau en sachet à Korhogo. A cette fin, une étude qualitative de terrain a été réalisée dans quatre unités de production auprès de propriétaires et de personnes ressources à l'aide de deux guides d'entretien. Il ressort des résultats, des facteurs explicatifs endogènes et exogènes aux unités de production d'eau en sachet. Au niveau endogène, on rencontre la situation d'illégalité, la méconnaissance de la RSE et le coût de la RSE. Les facteurs exogènes portent sur l'absence de structure de recyclage des sachets plastiques et l'expression de la culture d'autochtonie.

Mots-clés : Déterminants, Absence, RSE, Korhogo.

ABSTRACT

This article aims to determine the explanatory factors for the absence of Corporate Social Responsibility in the sachet water production units in Korhogo. To this end, a qualitative field study was carried out in four production units with owners and resource persons using two interview guides. It appears from the results factors endogenous and exogenous to the sachet water production units. At the endogenous level, we encounter the situation of illegality, the ignorance of CSR and the cost of CSR. The exogenous factors relate to the absence of a recycling structure for plastic bags and the expression of the culture of autochtony.

Key words: Determinants, Absence, CRS, Korhogo.

INTRODUCTION

La responsabilité sociétale des entreprises (RSE) est un concept dans lequel les entreprises intègrent les préoccupations sociales, environnementales et économiques dans leurs activités et dans leurs interactions avec leurs parties prenantes. La RSE fait débats dans les instances de décision (conférences, forums, sommets d'Etats, assemblées internationales) entre différents acteurs soucieux du développement durable. Ce concept est né des crises profondes enregistrées entre les entreprises et les communautés d'accueil qui subissent des impacts négatifs des activités de production des entreprises dans leur environnement social (CAGO, 2012).

Définie par A. Boisjoly-Lavoie (2003) comme « la contribution des entreprises aux enjeux du développement durable », la responsabilité sociétale des entreprises intègre désormais les préoccupations sociales, environnementales et économiques du fonctionnement des entreprises. De plus en plus, les entreprises subissent des pressions des pouvoirs publics, de la société civile, des consommateurs, des communautés d'accueil, pour la préservation de l'environnement. Encore marginalisée il y a quelques décennies, la RSE est aujourd'hui omniprésente, tant dans les discours du milieu des affaires que dans ceux des couloirs académiques (C. Gendron, E. Champion, et A. Lapointe 2005).

En Afrique les facteurs tels que la dégradation des conditions de travail des employés, le déficit de gouvernance et la quasi-inexistence de politiques appropriées en faveur de la RSE ont largement contribué à son émergence aussi bien au niveau des décideurs privés que publics. Ainsi, des actions l'United Nations Environment Programm (UNEP), les sommets de Rio et de Kyoto ont contribué à une plus grande prise en compte de la RSE par les grandes entreprises à l'échelle mondiale (M. Attarca et J. T. Jacquot, 2005). Des groupes à l'échelle nationale comme SIFCA, BIOVEA et SANIA, qui ont intégré la RSE en leur sein, en ont récolté des bénéfices remarquables. Le premier a réalisé 2 milliard FCFA et le dernier a obtenu en novembre 2011, le prix des pionniers de la RSE à Douala (Cameroun) (F. Eba, 2017). Les résultats démontrent clairement que la RSE demeure un moyen d'attractivité, de performance et de pérennité pour l'entreprise.

La Côte d'Ivoire, très soucieuse de la protection de la santé humaine et consciente des périls environnementaux et sociaux majeurs a signé et ratifié la convention dénommée « *Convention de Stockholm* » sur les polluants organiques persistants (InforMEA, 2009). A la même année, elle participe au Sénégal à un atelier sur la RSE (CAGO, 2012). En 2012, en

partenariat avec l'Ambassade du Canada, la CGECI et le CAGO organisent du 29 au 31 Octobre, le 1er Forum international sur la RSE en Côte d'Ivoire sur le thème : « *Responsabilité sociétale : une source de paix, de développement économique, social et environnemental en Afrique* ». L'objectif était de permettre aux entreprises de travailler en synergie afin d'être plus efficaces dans la mise en œuvre de leur démarche de Responsabilité Sociétale (CAGO, 2012). Pour mieux engager les entreprises ivoiriennes dans ce nouveau protocole, l'Etat de Côte d'Ivoire et la Confédération du Groupement des Entreprises de Côte d'Ivoire (MINEDD, 2015) signent un partenariat les 10 et 11 septembre 2015. Une Direction Centrale en charge de la promotion de Responsabilité Sociétale des Organisations au Ministère de l'Environnement et du Développement Durable (MINEDD) est créée pour renforcer le cadre institutionnel et stimuler l'ensemble des acteurs au développement durable de la Côte d'Ivoire (idem). Le 19 juillet 2017 à Abidjan, la CCI-Côte d'Ivoire en partenariat avec la Fondation Performances Sociétales (PFS), le Ministère de la Salubrité, de l'Environnement et du Durable, les opérateurs économiques et certains acteurs impliqués dans l'économie verte et le Développement Durable organisent une rencontre dans les locaux de l'institution sur le thème : « *Démarche RSE, quels avantages et outils pour la performance des entreprises et la mobilisation des ressources durables ?* ».

Dans l'ensemble, plusieurs conférences et ateliers ont été initiés par le gouvernement et des particuliers afin de permettre aux entreprises de se familiariser avec des référentiels de la RSE et d'agir de façon éco-responsable et socio-responsable. Ces référentiels définissent aux entreprises l'opérationnalisation du développement durable (ISO, 26000) par l'éthique et la transparence. Au plan législatif, la nouvelle loi N° 2012-487 du 20 juin 2012 du code des investisseurs, en son article 7, fait obligation aux entreprises agréées par le CEPICI de produire chaque année des rapports de Responsabilité Sociale d'Entreprises (RSE), de même pour la loi N° 2014-390 du 20 juin 2014 d'orientation sur le Développement Durable, chapitre III, section III.

Les unités d'eau en sachet n'échappent pas à ce cadre législatif et institutionnel. Dans la localité de Korhogo, malgré tous les panels, conférences, ateliers, actions de l'Etat ivoirien des ONG, témoignages de certaines entreprises etc. et les enjeux connus de la RSE, les dirigeants des unités de production d'eau en sachet ne s'associent pas aux pratiques de la Responsabilité Sociale des Entreprises. La pollution de l'environnement par les sachets d'eau dans les rues, l'impact sur la salubrité et l'assainissement de la ville de Korhogo, la brûlure des déchets internes, la dégradation de la voie par l'évacuation des eaux usées à même le sol, la

piraterie des modèles et initiales des sachets d'eau, la casse des packs d'eau, la non donation de matériels aux structures et institutions en charge de l'assainissement de la ville le manque d'initiatives à caractère social en faveur de la société, la corruption, la consommation irrationnel des ressources (énergie et eau) et l'inexistence de responsable ou d'équipe RSE sont autant de constats et de faits qui motivent cette réflexion.

Dès lors, quelles sont les facteurs de l'absence de la RSE dans les unités de production d'eau en sachet à Korhogo ? Quelles sont les raisons internes et externe ?

1. METHODOLOGIQUE

L'étude s'inscrit dans une approche qualitative et se fixe de de comprendre les causes de l'inexistence de la RSE dans les unités de production d'eau en sachet à Korhogo. L'intégration de la RSE dans une entreprise est fortement dépendante de son propriétaire-dirigeant (S. F. Simen, 2018). C'est pourquoi, nous avons prioritairement choisi des dirigeants des différentes entreprises de production d'eau en sachet de Korhogo. A cet effet, quatre unités de production d'eau dont Sadio Koné (SK), Kady Water, Sublime et First ont été visitées et les dirigeants soumis à un guide d'entretien portant essentiellement sur leur connaissance et pratiques de la RSE, et les facteurs endogènes de sa non-application. A cette catégorie d'enquêtés, s'ajoute celle des personnes ressources dont le Directeur Régional du Ministère de l'Environnement et du Développement Durable, le Directeur Régional du Ministère de l'Industrie, du Commerce et de la Promotion des PME et la Déléguée Régionale de l'ANAGED. Elles nous ont entretenu sur les actions gouvernementales RSE dans cette localité et celles des unités de production d'eau au regard du protocole étatique. Au total, sept (7) personnes ont été interrogées. Pour rappel, ces différents enquêtés ont été choisi à partir de l'échantillonnage par choix raisonné. Pendant que les critères d'influences dans la production d'eau en sachet et l'accessibilité des dirigeants ont motivé notre choix des unités de production d'eau, celui du statut et de la responsabilité administrative nous ont orienté vers les différents directeurs.

L'outil principal dans le cadre de notre recherche est le guide d'entretien. Ce guide a permis de confronter les propos des différentes personnes enquêtées. Un premier guide, composé des points relatifs à la présentation de l'entreprise, au niveau de connaissances des dirigeants de la RSE, pratiques liées à la RSE, aux raisons de l'absence de la RSE a été administré aux quatre dirigeants. Un deuxième guide adressé aux responsables des ministères

et de l'agence mentionnés plus haut portait sur la présentation du service, le cadre législatif, les pratiques liées à la RSE, les raisons de l'absence de la RSE dans cette localité. L'analyse de contenu a été opté pour traduire nos données en résultats. Le dépouillement et l'analyse des données se sont fait à l'aide d'une grille d'analyse comportant les points des guides d'entretien en rapport avec les différents thèmes abordés.

2. RESULTATS

Il est question dans cette partie des raisons de l'absence de la Responsabilité Sociale des Entreprises dans les unités de production d'eau de Korhogo. Les résultats des entretiens ont révélé des obstacles endogènes et exogènes aux unités de production d'eau en sachets.

2.1. Les facteurs endogènes : entre illégalité des unités de production, méconnaissance et coût de la RSE

En mai 2013, la Côte d'Ivoire prend des mesures légales sur l'usage des sachets en votant la loi n° 2013-327 portant interdiction de production, d'importation, de commercialisation, de détention et d'utilisation des sachets plastiques. Les unités de production d'eau en sachet furent fermées à la suite de cette mesure légale. Cependant, certains facteurs (endogènes ou exogènes à notre zone d'étude) comme la forte demande d'eau due à la rentrée des classes, à la création de l'Université de Korhogo, à la forte chaleur, au besoin d'eau pendant les cérémonies funéraires ou de réjouissances et surtout aux plaintes liées au goût de l'eau de la SODECI, ont occasionné la réouverture des unités de production d'eau en sachet. Celle-ci s'est faite avec la recommandation d'utiliser que des sachets « biodégradables » pour le conditionnement de l'eau. Mais une fois les unités de productions recouvertes, la recommandation ne fut pas respectée par les dirigeants selon le DR du MINEDD. Celui-ci rapporte : « Ce n'est pas biodégradable. C'est juste à titre commercial qu'ils inscrivent sur les sachets : biodégradable ». En effet, pour se maintenir dans leurs activités, la ruse et le contournement sont mobilisés par les « producteurs » d'eau en sachet. Ils inscrivent « biodégradable » sur les sachets mais en réalité ne le sont pas aux dires de notre enquêté. Cette pratique de contournement des acteurs dans une situation d'illégalité et d'atteinte à la loi ivoirienne.

Le Directeur régional du ministère de l'industrie, du commerce et de la promotion des PME de Korhogo s'interroge en ces termes : « pourquoi voulez-vous travailler avec des entreprises qui sont dans l'illégalité ? ». Cette interrogation, à notre sens, est plus que fondée

dans la mesure où l'illégalité et la légalité s'opposent. Ainsi «au regard de la loi, ces unités de production d'eau en sachet ne devraient plus exister » (propos du Directeur régional du MINEDD).

Dans ce débat sur l'illégalité des unités de productions d'eau en sachet, l'un des dirigeants explique que : « La volonté est là. Mais comment faire quelque chose qui a pour objectif de vous montrer que l'activité où vous êtes, est interdite d'exercice ? Ce n'est pas possible !!! ». Les propos de cet enquêté traduit son incompréhension et son étonnement. Des sentiments qui montrent la couleur des relations entre ces unités de productions et les autorités administratives locales et même l'Etat.

Certes, l'adhésion à la RSE impose aux entreprises des comportements éco-responsable et socio-responsable mais elle se fonde aussi sur un ensemble de lois (loi N° 2012-487 du 20 juin 2012, la loi N° 2014-390 du 20 juin 2014, etc.) qui ni moins ni plus, convoquent le statut de légalité des entreprises. Le statut d'illégalité des unités de production d'eau en sachet s'appréhende alors comme un facteur de non-adhésion ou de non applicabilité de la RSE. Ainsi, les cadres législatif et institutionnel de la RSE sont les supports juridiques de l'exclusion des dirigeants des unités de production d'eau en sachet.

La méconnaissance de la RSE est un autre facteur de sa non-adhésion. Elle constitue pour la majorité des dirigeants la cause majeure de leur manque d'adhésion à la RSE. N'ayant aucune idée de la RSE et ne l'ayant jamais entendu parlé, ils estiment être difficile de l'appliquer. Certains verbatim associés à leurs discours tels que « Non, je ne connais pas », « Non, je ne connais pas. C'est la première fois d'entendre ce mot » confirment bien cela. Connaître une chose faciliterait son application, l'ignoré serait un véritable obstacle à l'intégrer à son savoir-être et faire. Un autre enquêté précise en ces termes : « Non, je ne connais pas. C'est lorsque je suis rentré hier soir avec ton papier et en le regardant que j'ai vu RSE. C'est là que j'ai fait une recherche à l'ordinateur en écrivant la RSE et c'est sortir la Responsabilité Sociale des Entreprises. Mais j'avoue que je ne suis pas allé plus loin ». Dans les faits, les dirigeants des unités de production d'eau en sachet n'ont aucune idée de la RSE. La présente étude sur la RSE a été l'opportunité pour certains d'entendre parler de ce programme social.

On comprend ainsi que les responsables de ces unités n'ont aucune notion de la RSE. Si pour eux, l'ignorance reste le facteur clé, le coût semble être aussi un obstacle pour celui qui s'est fait une idée de la chose. Il affirme en ces termes : « La RSE, elle a un coût. Faire des dons ou être généreux, il y a un coût. S'occuper de la communauté, de l'environnement ; il y a un coût. Donc on ne peut pas ; surtout dans le contexte dans lequel nous nous trouvons et sans

compter les dépenses de la production, la distribution, des salaires, du service d'hygiène, de la location du local ... ». Pour cet intervenant, le coût constitue aussi un des freins à l'engagement de ces entreprises en matière de RSE. La RSE se perçoit comme une démarche coûteuse. Ainsi, l'investissement dans la RSE absorbe plus de ressources et génère des charges supplémentaires. Le coût représenterait pour ce dernier, le facteur représentatif de l'attitude négative face à la RSE. Pour lui c'est la valeur qu'il faudrait allouer ou investir dans les pratiques RSE qui pose aussi problème à son entreprise.

En dehors des freins internes cités ci-dessus, les personnes ressources interrogées et l'un de nos enquêtés, nous ont révélés certains facteurs externes qui sont d'ordre culturel et politique.

2.2. Les facteurs exogènes : absence de structure de recyclage des sachets plastiques et l'expression de la culture l'autochtonie

La Côte d'Ivoire souffre aujourd'hui des conséquences des sachets plastiques en général et en particulier des sachets d'eau. La question est : qu'est-ce qu'en faire après utilisation pour ne plus ressentir ses effets ? La réponse certaine et durable à cette interrogation semble ne pas être encore trouvée en Côte d'Ivoire. En effet, la mise en place d'une technologie adéquate pour le recyclage des sachets plastiques pourrait être la réponse à cette situation qui met en mal l'application de la RSE. Selon la déléguée de l'ANAGED « qu'il n'y a pas de véritables moyens de recyclage en Côte d'Ivoire. C'est seulement quelques particuliers qui s'y essaient. Mais nous pensons que l'Etat travaille sur ce projet ». Dans le contexte précis, la responsabilité de l'Etat ivoirien est mise cause. La RSE, comme le nom l'indique, invite les entreprises à plus de responsabilité écologique et sociale mais son adoption, son application et son suivi engage l'Etat ivoirien. Celui-ci, doit agir au-delà des cadres réglementaire et législatif, pour mettre en place des dispositions pratiques pour sa mise en œuvre. L'installation de structures étatiques et mêmes privées de recyclage des sachets doit confirmer la responsabilité de l'Etat et ses engagements nationaux et internationaux.

L'interdiction de l'usage de sachets ou des activités liées à l'utilisation de sachets n'est pas la réponse exacte à la réussite de la RSE en Côte d'Ivoire. En effet, comme le souligne l'un des dirigeant des unités de production d'eau en sachet :

« La solution, ce n'est pas d'interdire. Et puis ceux mêmes qui ont interdit là, ce sont eux encore qui viennent acheter l'eau pour leurs grandes cérémonies ici à Korhogo. Sinon la solution, c'est de trouver un bon moyen de recyclage et le problème est réglé. Sommes-nous le

seul pays au monde à utiliser les sachets ? Non, mais pourquoi c'est ici seulement qu'on interdit ? Comment les autres font ? ».

Deux contradictions se dégagent du discours de cet enquêté. La première porte sur la dialectique de l'*interdiction-autorisation*, de l'illégalité-légitimité de la production d'eau en sachets qui semble avoir l'adhésion de tous. Officiellement, la production d'eau en sachet est interdite mais dans les faits, l'eau en sachet est prise dans les cérémonies officielles à Korhogo. La deuxième contradiction, qui exprime une incompréhension chez l'enquêté porte sur la solution d'interdiction de l'activité. Pour celui-ci, l'option de recyclage des sachets-déchets semble être la solution idoine dans la mesure où elle est actuellement l'unique réponse à la question qui se pose. L'expérience d'ailleurs devrait inciter la Côte d'Ivoire.

Un paradoxe se dégage de l'attitude de l'Etat ivoirien. Bien que des formations aient été initiées pour une connaissance de la RSE par les partenaires et des lois contraignant à la pratique de la RSE, le suivi n'y est pas. En Côte d'Ivoire, « Il n'y a pas de service en charge de la RSE. Mais nous nous déléguons souvent pour les sensibiliser sur une bonne gestion de l'environnement » (enquêtée).

Un autre fait, aux dires de certains enquêtés, qui semble entrer en contradiction avec le suivi de l'application de la RSE est l'autochtonie. Ce facteur dénote de certaines considérations socioculturelles portant sur l'appartenance à la localité. Celles-ci alimentent chez certains un fort sentiment d'« ici, c'est chez nous » qui entravent le travail des autorités administratives. En effet, ceux-ci voient en ce sentiment d'appartenance, un droit de propriété déclenchant l'usus, le fructus et l'abus où du « faire ce que bon me semble ». L'une des enquêtées le décrit en ces termes : « Ici à Korhogo, il est difficile de travailler convenablement. Tu es coincé à tous les niveaux. Chacun fait ce qu'il veut et puis quand tu essaie d'être un peu répressif, ils te disent qu'ils sont chez eux. Il y a plusieurs qui se croient au-dessus de la loi ». En clair, la bonne volonté de certaines autorités à appliquer la RSE semble croiser l'« ici, c'est chez moi » de l'autochtonie.

3. DISCUSSION ET CONCLUSION

Notre présente étude est partie de l'hypothèse selon laquelle l'absence de la Responsabilité Sociale des Entreprises dans les unités de production d'eau à Korhogo s'explique par des facteurs socioculturels, économiques et institutionnels liés à ces unités. Les résultats de notre recherche ont porté sur trois points.

Le premier point est la méconnaissance de la RSE ou le manque d'information sur la RSE. Les dirigeants admettent dans leur ensemble de ne pas connaître la RSE. Ce qui justifie pour eux l'élément majeur de l'inexistence de la RSE dans leurs entreprises. Le manque d'information comme frein à l'émergence de la RSE a été le résultat de plusieurs auteurs dont B. M. Yedder et M. Farhoud (2009), D. Labaronne et E. Gana-Oueslati (2011), J. Gherib et I. M'hissen (2010), A. Cabagnols et C. Le Bas (2006) et A. Paradas (2006). Tous, admettent ce facteur dans leurs écrits comme le principal. D'autres articles, comme celui de E. Bonneveux et J. I. Saulquin (2008), ont aussi montré combien il était difficile pour des dirigeants d'entreprises de s'informer et d'innover en matière de RSE. Ce qui rejoint nos résultats.

Le deuxième point met en évidence le coût qu'engendre la RSE. Ces unités de production d'eau en sachet évoluant sur un marché local, sans collaborations ni partenaires, sont ancrées dans leur sphère et sans connaissance de l'extérieur. Ainsi, n'ayant pas assez de ressources financières pour supporter les charges induites par la RSE, les dirigeants abandonnent toute idée d'adhésion. Les dirigeants évoquent le coût comme frein parce qu'ils ont des difficultés à trouver des ressources pour le fonctionnement parfait de leurs entreprises. Certaines ressemblances en ce qui concerne le coût appliqué à la RSE sont enregistrées chez C. Cohen (2015), qui soutient que le coût est le principal frein au développement de la RSE dans les PME. Les dirigeants ont déclaré par ailleurs que la crise les avait freinés dans la mise en œuvre de bonnes pratiques environnementales, sociales et sociétales. Le principal obstacle se trouve dans la logique par E-Z. Taoufif (2014). Elle démontre que le manque de latitude financière, les dépenses engendrées par le mode de production, les dépenses de formation ou les prestations de conseil (pour sensibiliser ou former le personnel de l'entreprise dans le but de leur conférer les savoirs faire et l'expertise adéquats), les dépenses de certification et de labellisation réalisées par des organismes extérieurs accrédités (audits d'évaluation), dépenses de communication et de publicités qui constituent des postes budgétaires visant à promouvoir l'image de l'entreprise auprès de la communauté locale et des partenaires commerciaux, sont les freins recueillis auprès de ses enquêtés. Il s'agit aussi des coûts des évolutions techniques ou stratégiques assimilées, des coûts de changement d'organisation, d'habitudes de travail, de méthodologie, et de culture d'entreprise. C'est ce qu'indiquait M. L. Hajar (2017). Pour la mise en place d'une stratégie intégrée de développement local inclusif et durable axés sur le bien-être des communautés riveraines (54% du budget alloué), la réussite scolaire (43% du budget alloué), l'offre de nouvelles chances (2% du budget alloué) et l'entrepreneuriat (1% du budget

alloué). Elle étale ainsi les différents pourcentages des ressources financières qu'il faudrait allouer aux pratiques RSE.

Le troisième fait état de l'absence d'instance de suivi. La venue de la loi n° 2013-327 a un créé un fossé entre l'Etat ivoirien et les entreprises de conditionnement d'eau en sachet. Celles-ci, désormais indépendantes, fonctionnent comme bon leur semble et sans aucune pression de l'Etat. Ce résultat a aussi fait objet de frein dans les écrits de Y. Hamidi et M. Khelfaoui (2012), H. L. Ben et C. Chiraz (2013) et de D. Gnanzou (2013). Ils évoquent le manque d'informations, de sensibilisation de la part de l'Etat et le manque de structures étatiques légitimes et efficaces qui puissent accompagner de façon effective les entreprises dans une démarche RSE.

Sur le plan théorique, cet article contribue à l'enrichissement de la connaissance scientifique à travers trois éléments qui sont intrinsèques à la ville de Korhogo et à la Côte d'Ivoire.

D'abord, il met en évidence la situation d'illégalité dans laquelle les unités de production d'eau en sachet fonctionnent en Côte d'Ivoire. Au regard de la loi votée par l'Etat ivoirien concernant les sachets plastiques, aucune unité de conditionnement d'eau utilisant des sachets plastiques (non-biodégradables) ne devrait encore exister. A Korhogo, plus particulièrement, les dirigeants, bien que conscients de ce fait, continuent la fabrication d'eau en sachet et la création d'autres unités de production. Ce qui traduit la volonté des dirigeants à être des « hors la loi » du point de vue légal. Cette situation met en mal l'application de la RSE dans ces unités et révèle le problème de la non-adhésion des populations aux prédispositions légales.

Ensuite, l'absence de structure de recyclage des sachets plastiques en Côte d'Ivoire confirme la non implication et le non accompagnement de l'Etat dans les politiques RSE. Face à l'irresponsabilité de l'Etat, les entreprises ne peuvent que rester des spectatrices au lieu d'être des participantes. Les textes parlent de mesures prises pour l'amélioration de la situation mais dans les faits, rien n'est pris en compte en ce qui concerne surtout, les sachets plastiques. Cela légitime la non application de la RSE de la part des dirigeants. Car que leur servirait par exemple de faire la collette des sachets d'eau des rues, s'il n'y a pas d'endroit de stockage et de recyclage.

La culture de l'autochtonie fait enfin objet de facteur exogène expliquant aussi l'absence de la RSE. Cette notion donne un sentiment très fort aux dirigeants d'être chez eux

à Korhogo. Par conséquent, leur donne aussi le droit « de faire » et « de ne pas faire » en dépit même des règles et lois établies. C'est aussi de ce point de vue que les activités de conditionnement d'eau reprennent et ce malgré l'interdiction, faisant passer ainsi la satisfaction sociale et économique au-dessus de la satisfaction étatique.

Notre étude nous a permis d'avoir une vision globale qui a pris en compte l'environnement des unités de production afin d'exposer les facteurs liés à l'absence de la RSE. Cependant, l'incitation des unités de production d'eau en sachet de Korhogo à l'adoption de la RSE passe par la mise en relation de ces unités et les composantes de l'Etat qui sont en lien avec elles. La révision de la loi portant interdiction des sachets plastiques (pour permettre aux unités d'être connues et suivi afin d'éviter la prolifération des unités de production d'eau ici à Korhogo), la sensibilisation par l'information et la formation à la RSE, la création de structures territoriales d'échanges sur la RSE (pour accompagner les entreprises dans leurs démarches responsables) sont autant de mesures à mettre en place pour l'émergence de la RSE.

Cette étude a fait une restriction spatiale des personnes ressources. Ceci fait objet de limite pour notre étude. En effet nous avons uniquement interrogé les directeurs régionaux et la déléguée régionale. Nous aurons pu aussi interroger les ministres de tutelle et la directrice nationale de l'ANAGED en vue d'enrichir les réponses aux questions liées à la loi d'interdiction et les raisons de l'absence de la RSE au sein des entreprises.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ATTARCA Mourad et JACQUOT Jean Thierry, 2005, *La représentation de la responsabilité sociale des entreprises : une confrontation entre les approches théoriques et les visions managériales*. AIMS XIVième Conférence Internationale de Management Stratégique, Pays de la Loire, Angers.
- BEN Hassine Leila et GHOZZI-NEKHILI Chiraz, 2013, « Perception de la responsabilité sociale des entreprises : une comparaison entre PME tunisiennes certifiées et non certifiées ». *Revue internationale PME*, 26, 2, p.7-131.
- BOISJOLY-LAVOIE Amélie, 2013, *La responsabilité sociétale des organisations : Propositions d'un modèle pour l'intégration de ISO2600*. Essai pour l'obtention du grade de maître en environnement, Sherbrooke, Centre universitaire de formation en environnement, 139 p.

- BONNEVEUX Elise et SAULQUIN Jean Ives, 2008, « L'appropriation de la RSE par les dirigeants de PME. Le réseau comme le vecteur de l'apprentissage managérial », *Management et Avenir*, 3, 23, pp170-186.
- CABAGNOLS Alexandre et LE BAS Christian, 2006, *Les déterminants du comportement de responsabilité sociale de l'entreprise une analyse économétrique à partir de nouvelles données d'enquête*. Document de travail du Congrès RIODD, ESA Paris XII.
- CAGO, 2012, Atelier sur la RSE au Sénégal, juillet 2003. *Réseau RSE-CI*.
- CAGO, 2012 *Responsabilité sociétale : une source de paix, de développement économique, social et environnemental en Afrique*, 1^{er} Forum international sur la RSE en Côte d'Ivoire, Réseau RSE-CI, Abidjan.
- COHEN Charles, 2015, *Relation client : halte à la lobotomisation*. Récupéré sur Actionco.fr.
- EBA Franck, 2017, *Libres propos sur la RSE dans Responsabilité Sociétale de l'Entreprise et Management éthique en Afrique (Prolégomènes, Implémentations et Implications)*. Abidjan, Edition du CERAP.
- GENDRON Corinne, CHAMPION Emmanuelle et LAPOINTE Alain, 2005, *Les représentations de la responsabilité sociale des entreprises : un éclairage sociologique*. (c. recherche, Éd.) Québec: Les cahiers de la Chaire.
- GHERIB Jouhaina et M'HISSEN Inès, 2010, *Engagement environnemental et taille de l'entreprise : une relecture à travers la théorie néo-institutionnelle*, dans les Actes de la 19^e Conférence de l'Association internationale de management stratégique. Luxembourg.
- GNANZOU Denis, 2013, *L'environnement dans la pratique RSE des entreprises dans les PVD, une étude empirique portant sur les entreprises ivoiriennes*. *Management Sciences Sociales, Kredge Business School, La responsabilité sociale des entreprises et les PME*, halshs-01860075, 14, pp.37-55.
- HAJAR Mouatassim Lahmini, 2017, *Quels avantages et coûts de la stratégie RSE d'un opérateur minier coté : Proposition d'une typologie*. 15^{ème} Congrès de l'Institut International des Coûts et 4^{ème} Congrès Transatlantique de Comptabilité, Audit, Contrôle de Gestion et Gestion des Coûts “ Vers des pratiques comptables, de contrôle, d'audit et de gestion des coûts plus citoyennes ?”, Juin, Lion, France.

- HAMIDI Youcef et KHELFAOUI Mounia, 2012, « La perception de la RSE chez les dirigeants d'entreprises (PME) algérienne : Quelle forme de RSE implicite ou l'explicite? », *Revue des recherches et Etudes Scientifiques*, 7, 1, pp 331-352.
- INFORMEA, 2009, « Plan national de mise en œuvre de la convention de Stockholm sur les polluants organiques persistants ». Communication à la convention de Stockholm.
<https://www.informea.org/fr/node/459517> (consulté le 16 Juin 2018)
- LABARONNE Daniel et GANA-OUESLATI Emma, 2011, « Relation entre les représentations RSE des dirigeants et les pratiques en milieu PME » *Management et Avenir*, 3, 43, pp 103-121.
- MINEDD, 2015, « Développement Durable/ Signature d'une Convention pour engager les entreprises de Cote d'Ivoire à la démarche Développement Durable ».
<http://www.environnement.gouv.ci> (page consulté le 16 Juin 2018).
- PARADAS Agnès, 2006, *Perception du développement durable par des dirigeants de petites entreprises : Résultats d'enquêtes*. Les Actes du 8e Congrès international francophone en entrepreneuriat et PME, Suisse, 25-27 octobre
- SIMEN Serge Francis 2018, « La Responsabilité Sociale de l'Entreprise dans les très petites entreprises sénégalaises : quelles perceptions en ont les propriétaires-dirigeants ? »
Montpellier: HAL, *archives.fr*,
<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01782034/document> (page consulté le 28 Juin 2018).
- TAOUKIF E.-Zahra, 2014, Analyse perceptuelle des déterminants de l'engagement sociétal des entreprises marocaines labellisées RSE : de la performance au développement durable-cas du maroc, Maroc, Université de Toulon, Université Moulay Ismail, HALS, <http://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01198977> (page consulté le 26 Juin 2018)
- YEDDER Ben Moez et FARHOUD Mohamed, 2009, Le Développement Durable est-il le bienvenu dans les organisations? Cas de l'implantation d'un Système de Management. *Réseau Développement durable et territoires fragiles*, *Varia* (2004-2010),
<http://journals.openedition.org/developpementdurable/8004>,
DOI:10.4000/developpementdurable.8004 (page consulté le 26 Juin 2018).

Ayakan Leaticia KAKLA est doctorante en socioanthropologie à l'Institut des sciences Anthropologiques de Développement (ISAD) de l'Université Félix Houphouët-Boigny de Cocody (Côte d'Ivoire). Elle est membre de l'équipe de recherche Patrimoine, Mémoire, Culture, Histoire et Identité : Culture, Matérialité et Changement social (PAMELCHID-CMCS) de l'Ecole Doctorale Société, Communication, Arts, Lettres et Langues (SCALL) de ladite université. Ses recherches et publications portent aussi sur les problématiques liées au développement durable plus particulièrement les questions liées à l'accès et à l'usage de l'eau. Sa thèse traite de la gestion de l'eau par les femmes senoufo dans l'agriculture vivrière.

KAKLA Ayakan Leaticia

BP V 34 Abidjan 01 (ISAD/SHS/UFHB)

kaklaupgc@gmail.com

Perceptions et pratiques de la monnaie électronique à N'Djaména (Tchad)

Tiguetna Esaïe ALBASSAR

Doctorant en anthropologie

Université de N'Djaména (Tchad)

tiguetnafils@gmail.com

RASS. Pensées Genre. Penser Autrement. VOL 1, No 1 & 2 (2021)

Résumé

La révolution numérique offre de nouvelles possibilités de transferts d'argent avec l'intégration d'acteurs longtemps exclus des circuits financiers ordinaires. Pour appréhender les bouleversements que son adoption a provoqué dans les pratiques socioéconomiques au sein de la population tchadienne, une enquête qualitative a été réalisée auprès de quatorze (14) personnes à travers l'observation directe et l'entretien. Les résultats obtenus portent sur les perceptions de la monnaie électronique et les pratiques des transferts d'argent par téléphone mobile à N'Djaména.

Mots clés : perceptions, pratiques, monnaie électronique, N'Djaména.

Abstract

The numerical revolution offers new possibilities of money transfers with the integration of actors, excluded a long time from the ordinary financial circuits. To apprehend the upheavals that its adoption caused in the socio-economic practices within the Chadian population, an investigation was carried out from fourteen (14) people using direct observation an interview. The obtained results is related to the perception of the electronic money and the practices of the transfers of money per mobile cellphone in N'Djamena.

Key words: Perceptions, Practices, Electronic Currency, N'Djamena.

Introduction

Les échanges économiques à N'Djaména passent progressivement de l'échange physique ou espèces au virtuel. Et l'avènement de la téléphonie mobile reste un facteur déterminant dans ce processus économique. En effet, malgré la prédominance de la culture de l'argent liquide à N'Djaména, le développement de la téléphonie mobile a initié ses utilisateurs au transfert monétaire virtuel. Ainsi, cohabitent dans le système économique tchadien, les économies à support physique et numérique.

Associée aux concepts de Technologies de l'Information et de la Communication (TIC) ou NTIC, de nouvelle économie, d'économie électronique, d'économie digitale, etc., l'économie numérique, en règle générale et sur la base de la définition de « The Australian Bureau of Statistics » s'assimile aux activités économiques et sociales activées par les réseaux internet, mobiles et capteurs, y compris le commerce électronique. Elle regroupe selon P. Lemoine, B. Lavigne et M. Zajac, (2011), les entreprises qui produisent des biens et services supportant le processus de numérisation de l'économie, c'est-à-dire la transformation des informations en informations numériques (informatique, télécommunications, électronique). En de termes plus simples, l'économie numérique serait toute forme d'économie orientée sur les technologies numériques.

Toutefois, l'adoption de l'économie numérique via la monnaie électronique présente d'énormes bouleversements dans le système économique traditionnel. En effet, elle relève d'une autre logique (BIS, 2015), d'un autre ordre de pensées économique dirigé par un protocole informatique dont la fiabilité reste à désirer, compte tenu de la montée de la cybercriminalité. La dématérialisation de la monnaie remet en cause le système bancaire traditionnel, introduit de nouveaux acteurs non bancaires dont des opérateurs de téléphone mobile, des réseaux sociaux, des plateformes d'e-commerce, des fournisseurs de cartes prépayées, etc. (A. Laurent et V. Monvoisin, 2015). Ces nouveaux acteurs semblent reprendre les rôles qu'ont toujours joué les banques traditionnelles en accordant aux bénéficiaires une marge de liberté souvent risquée. Les risques selon M. Aglietta et L. Scialom (2002) de nature opérationnelle, sont potentiellement les plus dévastateurs. Ils désignent le potentiel de pertes, l'arnaque, en un mot les méfaits de la cybercriminalité.

Désormais la monnaie physique culturellement exprimée avec des supports tels que le sel, le métal, les coquillages, les cauris, etc. puis après l'or et l'argent s'est dématérialisée pour

prendre la forme virtuelle surtout avec la promotion des TIC. La numérisation de la monnaie et son usage par les populations présentes des enjeux sociaux. En effet, le passage de l'économie traditionnelle à l'économie virtuelle, de la monnaie physique à la monnaie numérique touche la problématique des pratiques et habitudes économiques et sociales des populations qui se sont engagées dans ce processus. Au Tchad par exemple, le réabonnement de Canal+, le règlement de la facture SNE¹, l'achat des carburants, etc. se font de plus en plus par paiement mobile. De nouveaux types de paiement dont Tigo Cash, Airtel Money et bien d'autres sont mis en place pour répondre aux envies et besoins de la population.

Ces nouveaux dispositifs d'échanges mis à la disposition des Ndjaménois semblent modifier leurs habitudes et pratiques sociales et économiques. Dans les faits, le système de prépaiement, de transfert de crédit, de la mise à disposition de la carte SIM se révèlent bien adaptés au budget limité des ménages (T. E. Albassar, 2018). De ces faits, il convient de souligner que la paire téléphone mobile-carte SIM a profondément pénétré les sociétés tchadiennes dans leurs différentes strates sociales, sa diversité spatiale, en milieu rural sous équipé ou dépourvu d'infrastructures de base adaptées. Il est devenu un outil indispensable dans la vie économique des individus.

Certes ce nouveau mode d'échange monétaire semble s'adapter aux besoins des utilisateurs, toutefois, il réactive interrogation et problématique liées à sa perception et à sa pratique par les populations qui, en l'adoptant développent de nouvelles habitudes et pratiques sociales et économiques. Il est donc légitime de tenter de répondre aux questions suivantes : Comment les N'djaménois perçoivent-ils la monnaie électronique ? Comment pratiquent-ils les transferts d'argent électronique ?

1. Méthodologie

Les données susceptibles de répondre à la problématique à la perception et aux pratiques liées à l'économie numérique sont collectées auprès des Ndjaménois exploitant les services mobiles financiers. Les acteurs stratégiques de cette enquête sont entre autres : sept (07) utilisateurs du téléphone mobile, trois (03) responsables des banques, un (01) responsable de la société de la téléphonie mobile (Airtel Tchad) et trois (03) responsables des entreprises utilisant les services mobiles (Total Tchad, Canal+ et SARA technologies). Le choix de ces acteurs a

¹ SNE : Société Nationale d'Electricité.

pour fondement d'avoir des avis variés des pratiques et perceptions de l'économie numérique à N'Djaména. Nous cherchons à croiser les points de vue des différents acteurs.

Le guide d'entretien a été l'outil prioritaire de la phase pratique de notre terrain. Chaque catégorie d'enquête, selon sa spécificité, a eu droit à un modèle de guide en rapport avec nos objectifs et aussi avec les leur. L'observation directe a accompagné l'entretien dans le cas des pratiques liées à l'économie numérique à N'Djaména. Les données ont été recueillies auprès d'un échantillon de 14 personnes.

L'analyse des données recueillies qui fait l'objet d'opérations méthodiques, consiste à retranscrire les données recueillies, à se donner une grille d'analyse, à coder les informations recueillies et à les traiter. Par cette méthode, nous avons pu mettre en rapport chaque fait avec tous les autres faits qui s'y rapportent, en demandant l'explication aux acteurs de la monnaie virtuelle. Ce travail a consisté à rechercher le point commun à toutes les raisons justifiantes les effets des pratiques et perceptions de l'économie numérique par les acteurs afin de poser un acte d'interprétation.

2. Résultats

Les résultats obtenus portent sur les perceptions de la monnaie électronique à N'Djaména : entre confiance, réticence et inquiétudes, et les pratiques des transferts d'argent par téléphone mobile : quand les banques, le TPE et l'EU-Mobile s'y mettent.

2.1. Perceptions de la monnaie électronique à N'Djaména : entre confiance, réticence et inquiétudes

2.1.1. Perceptions confiantes de la monnaie électronique à N'Djaména

La ville de N'djaména reste le poumon du système économique numérique tchadien. Ce rôle la positionne comme le foyer de diffusion vers les autres zones mêmes rurales. La majorité des personnes ayant émigré vers N'djaména transfèrent de l'argent vers les autres localités pour la satisfaction des besoins de leurs familles élargies. De plus en plus, l'envoi de ces fonds se fait par mobile-money à l'aide du téléphone mobile. Cet envoi est orienté vers les villes comme Gounou Gaya, Kélo, Déli, Mongo, Koumra, Bongor, Pala, etc.

Les acteurs qui effectuent ce transfert vers ces zones rurales sont les fonctionnaires, les travailleurs du secteur privé et des jeunes venus à N'Djaména pour des raisons économiques. Cette nouvelle pratique remplace progressivement les méthodes informelles traditionnelles

consistant, par exemple, à confier de l'argent à une connaissance ou au service courrier d'une société de transport. Cela minimise le risque de pertes d'argent, malgré tout, même s'il faut signaler que la nouvelle façon d'envoyer n'est plus gratuite. La rapidité et les facilités qu'offrent les prestataires du mobile-money, motivent certainement le choix de la population N'djaménoise aux dires d'un agent de tigo cash :

« Le service tigo cash facilite l'envoi rapide d'argent avec un coût très bas. Avec tigo cash, nous pouvons envoyer une somme de 100 à 1 000 000 FCFA à nos proches. Cette monnaie électronique présente sur un compte peut être utilisée de plusieurs façons : transfert vers un autre tigo cash ; transfert vers un numéro non enregistré (le bénéficiaire reçoit un code coupon) ; achat crédit pour votre numéro (avec un bonus) ou un autre numéro tigo ; retrait contre du cash auprès d'un agent tigo cash ; paiements marchands (pharmacies, alimentations, stations de services, facture SNE...) »².

Nous pouvons retenir de cette déclaration que l'utilisation du tigo cash offre beaucoup de bénéfices aux clients. Il y a la simplicité des paiements et le client n'a pas besoin d'avoir l'argent liquide sur lui, une simple carte SIM tigo suffit. Ce qui permet au client d'éviter la perte de son cash et garder son argent en toute sécurité. L'élimination des problèmes de change sur les petits montants entre dans l'actif de ce service sans oublier les risques de vol et de détournement souligne un autre informateur : « Les services airtel money et tigo cash facilitent les transactions financières et permettent aux utilisateurs d'éviter le risque de vol avec l'argent liquide ³».

Le téléphone mobile, grâce à ses caractéristiques multiples (accès à l'internet, mobilité, ...), offre à l'utilisateur divers services dont le paiement mobile. L'utilisateur a désormais la possibilité d'effectuer des transactions à partir de son téléphone mobile des micros et des macro-paiements. Pour certains informateurs, la puce ou carte SIM est un porte-monnaie électronique, un substitut des pièces et des billets permettant non seulement de stocker de l'argent sur son téléphone mobile mais aussi d'effectuer des transferts désirés. Dans ce cas, l'argent stocké sur le téléphone mobile remplace la monnaie liquide. Le stockage de la monnaie électronique est aussi vu comme un moyen de sécurisation des fonds. L'un des responsables de marketing de Airtel Tchad renseigne sur certains de ces avantages : « L'introduction de la monnaie électronique apporte une solution diversifiée aux utilisateurs. Les avantages sont nombreux : facilite la circulation des biens et services, évite le risque d'être braquer, évite le risque de vol

² Mingueyamta Ndemkeri Marthe, 21/03/2016.

³ Lonaka Moussa, 12/09/2017.

et évite les dépenses imprévues en cas de besoin de monnaie liquide⁴». La responsable d'agence de SGT Kabalaye souligne un autre facteur très bénéfique pour les usagers de la monnaie virtuelle. Elle précise : « Les réseaux téléphoniques sont utilisés pour faciliter les services financiers à nos clients dans des zones non couvertes par la banque et leur permettre de gagner en temps ». Certains utilisateurs font aussi les éloges du mobile-money. L'un d'entre eux le mentionne en ces termes :

« Pour moi le téléphone mobile remplace intégralement un portefeuille grâce à sa fonction de stockage d'informations. J'effectue presque tous mes achats par le téléphone mobile et j'utilise l'argent liquide uniquement pour les produits qui ne sont pas acquis par la monnaie électronique. Cela me permet d'éviter le risque de vol et de perte d'argent au marché de N'Djaména surtout⁵ ».

Le téléphone mobile, grâce à ses caractéristiques multiples (accès à l'internet, mobilité, etc.), offre à l'utilisateur des divers services d'où le paiement mobile. L'utilisateur a désormais la possibilité d'effectuer des transactions à partir de son téléphone mobile des micros et des macro-paiements. Pour l'informateur, le porte-monnaie électronique est considéré comme un substitut des pièces et des billets, car il lui permet de stocker la monnaie sur son téléphone mobile lui facilitant le paiement des produits qu'il désire. Dans ce cas, l'argent stocké sur le téléphone mobile remplace la monnaie liquide.

2.1.2. Réticence et inquiétudes de la monnaie électronique à N'Djaména

Dans l'imaginaire de certains N'djaménois, l'usage et la circulation de la monnaie numérique présente de nombreux avantages dont la rapidité, la facilité et la sécurisation de l'argent. Cependant, pour une autre catégorie de personnes rencontrées, la méfiance semble être un frein à son utilisation. Certains comportements se traduisent par le faible bénéfice tiré de la prestation. Pour certains revendeurs de airtel et tigo, l'activité est moins rentable. La remarque de l'un des prestataires de airtel money est évocatrice : « Les remises de airtel money sont très faibles. Je suis le revendeur de airtel money, mes bénéfices se limitent entre 25 francs à 1050 francs de remise sur le transfert airtel money de 500 francs à 500 000 francs. Et de plus, les clients ne veulent pas acheter le crédit airtel money et moins encore le transfert de fonds⁶ ». Pour l'informateur, c'est la méconnaissance de cette monnaie par les clients et l'inaccessibilité.

D'autres informateurs sont réticents quant à l'utilisation de la monnaie électronique. L'un des gérants de l'entreprise Sarah Technologies exprime ses inquiétudes en ces termes :

⁴ Responsable de marketing Airtel Tchad, 15/09/2017.

⁵ Lamana Halidou, 11/09/2017.

⁶ Gousoumou Lambert, 08/09/2017.

« Je n'apprécie pas tellement le service tigo cash car ce service joue sur nos revenus. En effet, avec tigo cash, les clients se réabonnent directement au siège de la représentation nationale de Canal+. Or nous les distributeurs agréés sommes en partenariat avec Canal+ et gagnons en fonction de nos ventes. Plus nous vendons plus nous avons un pourcentage de commission élevé. Si le client est servi directement à la maison par la direction de la représentation de Canal+ Tchad en utilisant tigo cash, nous perdons la commission que nous devons gagner s'il s'adressait à notre service⁷ ».

D'autres par contre relèvent le coût de la prestation. Pour cet informateur : « Les frais d'utilisation de airtel money ou tigo cash sont très élevés au Tchad. Si tu as 10000 FCFA, le fait que ce montant passe entre une et deux personnes par la transaction électronique, le dernier bénéficiaire va se retrouver avec la moitié de ce montant. Raisons pour laquelle je n'aime pas utiliser ces services⁸ ».

Le mobile money joue un rôle essentiel pour les transactions distantes que l'on peut classer en trois catégories : les achats auprès de l'opérateur, les achats auprès de tiers et le transfert de personne à personne. Ainsi, le transfert d'argent par le téléphone mobile permet d'accélérer l'accès à des services tels que le paiement en ligne, le paiement de salaire, secours à la famille séparée par la distance et les micro-crédits. Il a même pénétré les pratiques culturelles *ndjaménoises* tels que les tontines et assistances sociales. Cependant, les utilisateurs de la monnaie électronique ne perçoivent pas de la même manière ce service à N'Djaména. Pour certains, comme les responsables d'entreprises, les prestataires, les distributeurs, et les revendeurs, l'instauration du paiement électronique est source de réduction de leurs revenus. En effet, le paiement direct des frais de Canal+ par les clients sur le chiffre d'affaires des distributeurs agréés et indirectement la baisse des commissions qu'ils devaient percevoir.

Une autre catégorie d'enquêtés fait du manque de communication sur les services de paiement mobile à N'Djaména un facteur de méconnaissance de leur usage et de leur utilité. Pour la responsable d'agence de SGT Kabalaye, cette ignorance maintient les n'djaménois dans des habitudes et attitudes de continuité des pratiques du système économique traditionnel. Elle le fait remarquer en ces mots :

« Les réseaux téléphoniques sont utilisés pour faciliter les services financiers Mais les Ndjaménois ont des habitudes qui ne sont pas facilement changeables. Beaucoup de services sont développés pour leur faciliter la tâche par exemple le paiement de

⁷ Le gérant de Canal+ de l'entreprise Sarah Technologies, 28/08/2017.

⁸ Madjigoto Luc, 10/09/2017.

salaires par SGT cash pour les fonctionnaires. Mais, ils préfèrent plutôt se mettre en rang pour passer des heures aux guichets avant de percevoir leur salaire⁹ ».

Dans la même veine, le Directeur Général de l'agence de courtage et de communication d'entreprise fait remarquer : « Nos clients qui sont à N'Djaména utilisent beaucoup plus l'argent liquide pour leurs abonnements et réabonnements et ceux des provinces préfèrent nous envoyer de l'argent par le transfert simple de airtel ou tigo au lieu d'utiliser le paiement mobile¹⁰ ».

De ces discours, l'on peut noter que la culture de la monnaie électronique est moins intériorisée et pratiquée par la population n'djaménoise. La monnaie liquide semble garder sa lettre de noblesse auprès de cette population. C'est sûrement la raison pour laquelle, la perception de la monnaie numérique s'exprime entre confiance, réticence et inquiétudes.

2.2. Pratiques des transferts d'argent par téléphone mobile : quand les banques, le TPE et l'EU-Mobile s'y mettent

Deux groupes d'acteurs interviennent dans les transferts mobiles : les consommateurs / clients ou utilisateurs des réseaux mobiles ou opérateur de la téléphonie mobile et, les banques et opérateurs téléphoniques. Au Tchad, le deuxième groupe se constitue de trois types d'acteurs : Sotel Tchad, Airtel Tchad et Tigo Tchad. Sotel Tchad est une entreprise nationale (étatique), Airtel Tchad et Tigo Tchad sont des entreprises étrangères. À côté de ceux-ci, les banques nationales et étrangères ont mis en place un nouveau moyen attractif pour satisfaire leurs clients. Elles ont récemment développé des services mobiles bancaires.

2.2.1. Pratiques de transfert d'argent

Dans une approche descriptive, le transfert d'argent par le biais de la téléphonie mobile à N'Djaména, répond à deux modalités, à savoir : l'envoi d'argent par le transfert simple du côté stock (SUBBA ADJALA)¹¹ et l'envoi d'argent par airtel money ou tigo cash. Pour le premier, le taux de 10%, relatif et évolutif selon les zones, est reversé au revendeur. Il est le plus connu à N'Djaména. Le taux de 10% est relatif et évolutif selon les zones.

Contrairement au transfert simple, les services airtel money ou tigo cash soumettent une grille tarifaire et de commissions établies par la direction de airtel money ou de tigo cash aux utilisateurs. Celle-ci, souvent affichée dans les agences, ordonne aux distributeurs d'imposer aux clients des frais d'encaissement et de décaissement recommandés. Les preuves des

⁹ La responsable d'agence de Kabalaye, 30/08/2017.

¹⁰ Kalnoné Bouba, 31/08/2017.

¹¹ SUBBA ADJALA qui signifie en arabe tchadien fait vite le transfert.

opérations sont partagées entre les distributeurs et les clients. Les distributeurs gardent les données et détails d'enregistrement des transactions. Quant aux clients, un reçu comme preuve de la transaction leur sont remis.

Tableau n°1 : grille tarifaire airtel money client

Type de transaction		Grille tarifaire airtel money				
		Dépôt	Transfert		Retrait	
			Transfert d'un compte airtel money vers un autre compte airtel money	Transfert d'un compte airtel money vers un numéro non enregistré au service airtel money	Frais de retrait pour les clients airtel money	Frais de retrait pour les clients non enregistrés au service airtel money
Montant en CFA		Taux en CFA	Taux en CFA	Taux en CFA	Taux en CFA	Taux en CFA
Min	Max					
100	2 500	0	50	125	175	200
2 501	10 000	0	150	180	300	400
10 001	50 000	0	750	750	1 300	1 500
50 001	100 000	0	1 000	550	2 100	2 600
100 001	250 000	0	1 500	1 000	2 500	3 000
250 001	500 000	0	1 800	1 500	3 000	3 000

Source : Tableau conçu par l'auteur à base des données de l'opérateur, 2017.

Par ce tableau, les revendeurs sont habilités à imposer aux clients des frais d'encaissement et de décaissement, tels que recommandés ci-haut dans le guide tarifaire, et qui sont payables par les clients après chaque transaction de décaissement entreprise par les revendeurs à la demande des clients. Les revendeurs gardent toutes les données, détails d'enregistrement et de toutes les transactions propres conformément aux prestations de services airtel money.

Les services financiers mobiles se réfèrent au porte-monnaie mobile de l'utilisateur qui peut être relié à un compte bancaire pour lui offrir tout un éventail de transactions qu'il pourrait normalement effectuer dans une succursale bancaire. En outre, certaines entreprises à N'Djaména collaborent avec les opérateurs des réseaux mobiles pour offrir des produits

financiers intégrés via la téléphonie mobile, tels que TPE (Terminal Paiement Electronique), SOGECASH WEB et EU¹² Mobile.

2.2.2. Sogecash Web

La banque Société Générale Tchad (SGT) a enrichi son offre de services en mettant à la disposition des entreprises un produit Sogecash web. Ce produit web permet aux entreprises de consulter leurs comptes directement et suivre leurs mouvements via internet. Une responsable de Société Générale Tchad explique le fonctionnement de ce service : « Vous vous connectez sur le site puis vous accédez à votre compte en ligne à l'aide d'un identifiant et d'un mot de passe¹³ ». Sur la base d'un contrat reliant « administrateurs et utilisateurs désignés dans le contrat ¹⁴ » une batterie de services est offerte au client. La responsable relève qu'« avec Sogecash web, c'est l'entreprise qui pilote son compte¹⁵ ».

Pour souscrire à ce service, l'entreprise doit signer un contrat auprès de son conseiller clientèle. Le conseiller lui crée un compte identifiant et un code d'activation permettant l'accès à Sogecash. Avec le service Sogecash web, l'entreprise peut virer des sommes d'argent d'un compte à l'autre. L'entreprise a directement accès grâce à un menu qui lui offre tous les services associés aux comptes bancaires, avec l'avantage additionnel de pouvoir y accéder sur son ordinateur via internet.

La responsable d'agence SGT de Kabalaye nous renseigne sur le service de la carte Sogecash :

- Consultation d'extrait et de relevé de compte ;
- Saisie d'ordre de paiement domestique (1) ; réseau SGT ;
- Saisie d'ordre de paiement zone CEMAC¹⁶ ;
- Saisie d'ordre de paiement à l'international (1) dans la limite de 1.000.000 FCFA ;
- Téléchargement de relevés de compte sous format MT 942 : 2/jour ;
- Téléchargement de fichier sous format MT 101.

A travers cette batterie de services que la responsable a énumérés, nous pouvons remarquer qu'avec le service Sogecash web, l'entreprise est autonome et mobile. Le service Sogecash permet à l'entreprise de limiter ses déplacements en agence et d'optimiser la gestion de compte temps. Il est un outil idéal pour la gestion efficace des comptes et de trésorerie.

¹² EU : Express Union.

¹³ La responsable d'agence SGT SAO, 25/08/2017.

¹⁴ La responsable d'agence SGT Kabalaye, 22/08/2017.

¹⁵ La responsable d'agence SGT Kabalaye, 26/08/2017.

¹⁶ CEMAC : Communauté Economique et Monétaire de l'Afrique Centrale.

2.2.3. Terminal paiement Electronique (TPE)

En dehors du service Sogecash, le Terminal Paiement Electronique (TPE) est une vente électronique utilisable à l'aide d'une machine qui permet d'offrir de services achats à base d'une carte. Le T.P.E. est un système de paiement électronique développé par la société privilégiant deux types de cartes : la carte express qui est créée à la station et la carte SAO de la direction générale. Un téléphone mobile est utilisé comme un TPE et l'utilisateur peut ainsi régler ses achats une fois qu'il recharge cet appareil. Le gérant de la station Total de Walia¹⁷ explique les modalités d'acquisition et de recharge des cartes TPE : « Nous disposons des cartes « tout produit » qui permettent au client de se procurer tous les produits qu'offre Total Tchad et des cartes exclusivement pour le carburant donc, valable uniquement pour l'achat de carburant. La carte coûte 5000 FCFA et le montant minimum de recharge est également à 5000 FCFA »¹⁸.

Poursuivant son explication, le gérant de la station souligne les conditions du fonctionnement de cette vente électronique :

« Si le client recharge ses cartes, cette monnaie électronique est destinée uniquement pour la consommation des produits de la société Total Tchad et on ne peut en aucun cas retourner l'argent liquide au client. Ce mode de paiement permet au client d'éviter les charges imprévisibles. Il est rendu opérationnel au Tchad soit par le réseau téléphonique Airtel Tchad, soit par celui de Tigo Tchad¹⁹ ».

Par cette déclaration, le T.P.E.se perçoit comme un système de gestion prévisionnelle que la société offre aux consommateurs. Il suffit pour le client d'avoir une idée sur son budget mensuel de consommation alloué aux produits de la société. Ce montant liquide lui sera échangé par une monnaie électronique pour une consommation mensuelle sans rupture. Comme avantage, le TPE garantit la consommation de l'utilisateur contre les imprévus. Cependant, comme inconvénient, le TPE ne prend en charge que les transactions électroniques sans possibilités de retirer des espèces.

2.2.4. EU-Mobile

Le service EU-Mobile est un produit de l'Express Union Tchad. Il permet d'effectuer des opérations financières via l'application mobile androïde²⁰ à partir du téléphone mobile. Le service EU-Mobile est une solution qui permet aux utilisateurs à travers un téléphone mobile

¹⁷ Walia est un quartier du 9^{ème} Arrondissement de la Commune de N'Djaména.

¹⁸ Le gérant de station Total Walia, le 19/08/2017.

¹⁹ Le gérant de station Total Sabangali, le 21/08/2017.

²⁰ Androïde, une application mobile téléchargeable sur Google Play.

de bénéficier des services financiers (transfert d'argent, paiement des factures, autorisation de paiement ou de transfert, retrait d'espèce, achats,). C'est un service qui s'adresse à toutes les personnes disposant d'un numéro de téléphone quel qu'en soit l'opérateur et se trouvant dans une zone couverte par le réseau. Le responsable marketing de l'Express Union Tchad décrit l'avantage de ce produit :

« Le service EU-Mobile permet aux Tchadiens de bénéficier des facilités de paiement révolutionnaires qu'introduit le « mobile Banking ». C'est un produit qui permet aux parents d'élèves de payer les frais de la scolarité sans se déplacer, régler des factures à domiciles et d'envoyer de l'argent à moindre coût dans n'importe quelle localité du pays quand il y a le réseau téléphonique. Le téléphone mobile est entré dans le quotidien du peuple tchadien, utiliser cet outil pour des services financiers a des avantages multiples pour les consommateurs et offre une opportunité d'élargissement du marché des entreprises au-delà des frontières tchadiennes, défiant la distance/barrière géographique²¹ ».

Pour l'informateur, la mise en place de EU Mobile pour le transfert d'argent par le biais d'une application androïde a permis d'augmenter l'accès de la population aux services financiers mobiles. Par l'Express Union Tchad, la téléphonie mobile devient un moyen moins coûteux et plus sûr de décaisser et de recouvrer les paiements. Pour accéder à ce service, le client s'inscrit gratuitement dans un point de vente Express Union Tchad, muni d'une pièce d'identité valide pour avoir une plateforme mobile de gestion de son compte à provision domicilié dans les livres de l'entreprise. Après ces formalités, le client par son compte EU Mobile crédité, le client peut, de son téléphone, payer ses factures, faire des transferts d'argent et payer les droits universitaires.

Il s'agit d'une application installée sur le téléphone mobile permettant de stocker des cartes bancaires, cartes de fidélité ou autres informations. Le portefeuille mobile peut être utilisé en mode porte-monnaie mobile, possédant les mêmes caractéristiques que la monnaie divisionnaire pour des paiements de biens et services, mais aussi des transferts de personne à personne.

Les plates-formes de services financiers par des réseaux mobiles font une distinction dans leurs opérations entre les utilisateurs enregistrés et non enregistrés. Les utilisateurs enregistrés sont les abonnés d'un opérateur réseau mobile donné et les utilisateurs non enregistrés, sont les abonnés d'un opérateur de réseau mobile qui n'ont pas été soumis à la règle

²¹ Le responsable marketing de l'Express Union Tchad, 08/09/2017.

de la connaissance du client. Ils peuvent être uniquement bénéficiaires d'une transaction monétaire par téléphone mobile.

La pratique des transferts d'argent par téléphone mobile à N'Djaména s'intensifie avec l'implication des banques, des entreprises et l'effervescence de nouveaux systèmes de transaction, qui de plus en plus aident les populations à s'inscrire dans une nouvelle culture économique.

En fait, seuls les utilisateurs enregistrés d'un opérateur réseau mobile donné ont accès à toute la gamme de produits offerts (le cas de TPE). Tous les opérateurs réseaux mobiles exigent que les utilisateurs enregistrés commencent par déposer de l'argent dans leur porte-monnaie mobile (TPE et EU-Mobile) ou dans leur compte bancaire (SGT cash ou Sogecash) avant de pouvoir effectuer une transaction. De ce fait, quelle que soit la plate-forme, un utilisateur non enregistré peut uniquement être bénéficiaire d'une transaction monétaire par téléphone mobile.

Discussion

Les résultats obtenus font l'objet de cette discussion. Ils portent d'une part sur la perception de la monnaie électronique à N'Djaména : entre confiance, réticence et inquiétudes, et d'autre part sur les pratiques des transferts d'argent par téléphone mobile : quand les banques, le TPE et l'EU-Mobile s'y mettent.

Nous avons examiné dans cet article que les pratiques par téléphonie mobile comme moyen de paiement ou de transfert sont devenues des réalités dans le milieu ndjaménois. Les différentes solutions applicables à un environnement faiblement bancarisé ont été identifiées. Il s'agit des solutions proposées soit par l'intermédiaire de l'opérateur mobile, soit de manière collaborative (collaboration entre une banque et un opérateur de télécommunication). L'usage de cette technologie et le développement d'une économie numérique dans un pays seront limités si une large partie de la population ne dispose pas d'un entourage d'utilisateurs expérimentés ou de politiques d'accompagnement ciblées. La monnaie électronique constitue aujourd'hui une nouvelle étape dans l'évolution de la monnaie. Les résultats obtenus concordent avec les résultats d'autres auteurs (D. Assadi et A. Cudi, 2011, L. Chaix et D. Torre, 2015, T. Suri et W. Jack, 2016, M P. Mbouombouo, 2019, J.-P. Berrou et K. Mellet, 2020, S. A. Nankap et D. G. Megnigang, 2020).

D. Assadi et A. Cudi, (2011) ont démontré que les avantages de l'utilisation d'un téléphone mobile comme moyen de paiement dans un pays faiblement bancarisé sont multiples. Pour les auteurs, il y a un avantage lié au gain de temps engendré par cette technologie. Le déplacement étant limité, l'utilisateur pouvant gérer son argent indépendamment du temps et

du lieu. De plus, les utilisateurs ayant l'habitude des téléphones mobiles, les manipulations pour un paiement sont perçues comme faciles même par les individus illettrés. Les technologies mobiles sont ainsi très largement adoptées par les populations, y compris les plus pauvres et dans des contextes socio-économiques marqués par l'informalité.

J.-P. Berrou et K. Mellet (2020) sont arrivés au résultat que le mobile est un outil de transaction, avec le mobile money, permettant de payer ou recevoir des paiements, voire de mettre de l'argent de côté. De même, T. Suri et W. Jack, (2016) avaient déjà estimé que l'accès au dispositif de mobile money M-PESA a permis de sortir 194 000 ménages kenyans, soit 2% de la population, de la pauvreté. Il convient de remarquer que le développement de la technique du mobile money a eu un effet appréciable sur l'accès de ces populations aux services financiers.

Dans un contexte extrêmement difficile comme celui du Tchad où les banques sont peu représentées sur l'ensemble du territoire, la téléphonie mobile apporte aux usagers quelques services de base indispensables à la transaction financière du pays. Le développement fulgurant de la téléphonie mobile a permis un véritable essor, en particulier en matière de services financiers. La mise en place de Tigo Cash et Airtel Money, permettant les transferts d'argent par le biais de la téléphonie mobile a permis à la population d'accéder aux services financiers de proximité.

Le téléphone mobile est aujourd'hui au cœur de l'économie nouvelle. L'économie nouvelle est une économie de service à valeur ajoutée en ce sens qu'elle recourt aux techniques de l'information et de la communication. Elle se fonde sur des transactions commerciales à distances dématérialisées contrairement à l'économie traditionnelle qui est constituée d'activités industrielles de production. Cet article montre que les téléphones mobiles ne sont pas seulement un outil de communication, mais également un mode d'accès à des nombreux services tels que les services financiers par le truchement de Airtel money ou de Tigo cash dans une ville où la fourniture de services par des moyens conventionnels est limitée. Il révèle que malgré la perception mitigée de la monnaie numérique par la population n'est pas un frein à l'avancement de celle-ci, surtout avec l'engagement des banques, du TPE et l'EU-Mobile ont pris leur part de responsabilité

Conclusion

Au terme de cet article, il convient de retenir que le paiement mobile peut prendre la forme d'une carte de crédit pour le titulaire d'un compte bancaire, muni d'outils d'authentification et de sécurité. C'est ainsi que différents types de transactions (petits paiements de proximités, réabonnements, règlement des factures, paiements à distance, versement de salaires, transferts de fonds...) deviennent accessibles via la téléphonie mobile. Cette forme de paiement a des qualités appréciables tant du côté de l'utilisateur (rapidité, mobilité) que de celui du fournisseur du service, qu'il s'agisse d'opérateurs mobiles, d'établissements financiers ou de fournisseurs de service internet (économie en coût de transaction, produit stratégique en vue de la pénétration de nouveaux marchés...).

A N'Djaména, une partie non négligeable de personnes est exclue du système financier formel. La téléphonie mobile vient répondre à l'exclusion financière des Ndjaménois en raison de l'inadéquation des offres du système financier formel. Deux catégories de services financiers à travers la téléphonie mobile ont été présentées dans cette étude. Les services bancaires via la téléphonie mobile, grâce auxquels les clients d'une banque se connectent à leurs comptes bancaires en passant par leur téléphone mobile. La collaboration associe banques et opérateurs téléphoniques pour offrir un service plus complet. Cette intermédiation offre des services bancaires tels que SGT cash et EU-Mobile en plus de ses services de paiement à des utilisateurs préalablement non bancarisés. Et les services de paiement mobile pouvant être offerts par des opérateurs téléphoniques, sans l'aide d'une banque tels que airtel money et tigo cash.

Ces services airtel money et tigo cash permettent aux Ndjaménois de transférer de l'argent en utilisant leur téléphone mobile, en toute sécurité et rapidement. Il s'agit d'un progrès considérable pour tous les Ndjaménois aimant effectuer leurs transactions financières.

Sans remettre en question son évidente utilité, il est en effet nécessaire de s'interroger sur les aspects les plus discutables du développement de la monnaie électronique. Elle a facilité l'échange financier, mais la pénétration des services airtel money et tigo cash s'effectuent bien lentement à N'Djaména. Les bénéfices générés ont profité certes aux opérateurs mobiles et à l'Etat, alors que l'essentiel des opportunités de la société de l'information et de la communication reste inaccessible au plus grand nombre de Ndjaménois.

Références bibliographiques

- AGLIETTA Michel, SCIALOM Laurence. (2002). Les risques de la monnaie électronique, Alternatives économiques | « L'Économie politique », 14, p 82-95 ISSN, <https://www.cairn.info/revue-l-economie-politique-2002-2-page-82.htm>.
- ALBASSAR Tiguetna Esaïe. (2018). Impact du téléphone mobile sur les activités Economiques à N'Djaména, Mémoire de Master recherche, non publié, N'Djaména, Université de N'Djaména, 102p.
- ASSADI Djamchid., CUDI Anaïs. (2011). « Le potentiel d'inclusion financière du Mobile Banking. Une étude exploratoire », Management & Avenir, N°46.
- Bank of International Settlements. (2015). *Digital Currencies*, Committee on Payments and Market Infrastructures, BIS.
- BERROU Jean-Philippe et Mellet Kevin (2020). Une révolution mobile en Afrique subsaharienne, La Découverte| « Réseaux », 2020/1 N°219|, pp 11-38.
- CHAIX Laetitia et TORRE Dominique. (2015). « Le double rôle du paiement mobile dans les pays en développement », Revue Economique, Vol 66, pp 703-727.
- CHENEAU-LOQUAY Annie. (2009). Accès aux nouvelles technologies en Afrique et en Asie : Tic et service universel, Paris, l'Harmattan.
- MBOUOMBOUO Mfossa Patrick. (2019). « Inclusion financière via le mobile money et résilience financière en Afrique Subsaharienne : Cas du Cameroun », Communication présentée au Congrès des 25 ans de l'ADA le 21 novembre 2019, Luxembourg.
- NANKAP Seujib Alexis et MEGNIGANG Denise Gisèle. (2020). « Inclusion financière et croissance économique en zone CEMAC : Le cas de la finance mobile », Bulletin Economique et Statistique, BES N° 08, pp 45-60.
- LIMOINE Philippe, LAVIGNE Benoit et ZAJAC Michal. (2011), « L'impact de l'économie numérique », revue Sociétal n°73.
- LAURENT Alain et MONVOISIN Virginie. (2015). Les nouvelles monnaies numériques :

au-delà de la dématérialisation de la monnaie et de la contestation des banques. *Revue de la régulation. Capitalisme, Institutions, pouvoirs*, Association Recherche et régulation, 24p.

SURI Tavneet et JACK William. (2016). « The Long-run Poverty and Gender Impacts of Mobile Money », *Science*, vol.354, n°6317, p 1288-1292.

Tiguetna Esaïe ALBASSAR est assistant en anthropologie à l'Université de N'Djaména (Tchad). Membre du Laboratoire d'Anthropologie des Enjeux Contemporains du Sahel (LADECS), il travaille sur la téléphonie mobile et ses impacts sur la société tchadienne. Ses recherches de thèse de doctorat portent sur : la santé mobile et changement social : impacts sociaux et culturels de l'usage de la technologie numérique dans le système de santé à N'Djaména. Ses productions et publications sont les fruits de données de terrain.

Tiguetna Esaïe ALBASSAR
Université de N'Djaména (Tchad),
BP: 117-N'Djaména
tiguetnafils@gmail.com
ladecsafrique@gmail.com
