



**HAL**  
open science

# Genre, migration, stratégies d'acquisition de pouvoir et espace personnel : les expériences de femmes ouest-africaines à Rouen

Aminata Diop

► **To cite this version:**

Aminata Diop. Genre, migration, stratégies d'acquisition de pouvoir et espace personnel : les expériences de femmes ouest-africaines à Rouen. Sociologie. Normandie Université, 2018. Français. NNT : 2018NORMR144 . tel-04621848

**HAL Id: tel-04621848**

**<https://theses.hal.science/tel-04621848>**

Submitted on 24 Jun 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Normandie Université

**THÈSE**

**Pour obtenir le diplôme de doctorat**

**Spécialité Sociologie**

**Préparée au sein de « Normandie  
Université »**

**Titre de la thèse**

**Genre, migration, stratégies d'acquisition de pouvoir et espace personnel : les expériences de femmes ouest-africaines à Rouen**

**Présentée et soutenue par  
Aminata DIOP**

**Thèse soutenue publiquement le (13/09/18)  
devant le jury composé de**

M. Jean-Luc NAHEL	Professeur de Sociologie – Université de Rouen Normandie, France	Directeur de thèse
M. Jean Pierre DURAND	Professeur de Sociologie – Université d'Evry Val d'Essone, France	Rapporteur
M. Bruno PEQUIGNOT	Professeur de Sociologie – Université Sorbonne Nouvelle (Paris 3), France	Rapporteur
Mme Bachira TOMEH	Maître de conférences de Sciences de l' Education – Université de Rouen Normandie, France	Examinatrice

**Thèse dirigée par M. Jean-Luc NAHEL, Laboratoire Dysolab**





Normandie Université

## REMERCIEMENTS

Tout d'abord, je tiens à remercier mon directeur de thèse, M. Jean Luc-Nahel qui, tout au long de ce travail de recherche, m'a accordé son entière confiance, m'a soutenue et m'a encouragée à creuser davantage mes recherches. Cette thèse n'aurait jamais abouti sans son précieux encadrement.

Mes remerciements vont également à M. Amadou Diallo et les membres de son équipe pour leur large contribution à mon travail d'enquête et de récolte de données.

Je ne peux manquer de remercier M. Abdoulaye Wilane, maire de Kaffrine-Sénégal, ainsi que son épouse, Mme Codou Wilane, pour m'avoir facilité le travail d'enquête auprès des femmes rurales de la région.

Je tiens à exprimer ma profonde gratitude à l'ensemble des femmes enquêtées, que ce soit au Sénégal ou en France, qui, en acceptant de me consacrer de leur temps lors de la réalisation de mes entretiens, m'ont permis de mener à bien cette thèse.

Je pense également à M. Tahar Seddik et sa famille qui ont toujours été présents.

Un grand merci à mes amis pour leur soutien. Leurs conseils, encouragements et corrections ont été déterminants dans la réalisation de mon travail.

C'est aussi l'occasion pour moi de dire toute ma reconnaissance à mes parents, ma sœur et ma famille. Je n'oublierai pas leur patience et leur soutien sans faille. Merci à eux pour m'avoir accompagnée, non seulement dans ces moments de doute et d'angoisse, mais aussi tout au long de mes études.

Merci, enfin, à tous ceux et celles qui, de près ou de loin, ont contribué à la réalisation de cette thèse.

## **LISTE DES ABREVIATIONS**

- BAD : Banque africaine de Développement
- BM : Banque mondiale
- CAMS : commission pour l'abolition des mutilations sexuelles
- COSEF : Conseil sénégalais des femmes
- FASILD : Fonds d'aide et de soutien pour l'intégration et la lutte contre les discriminations
- HCE : HAUT CONSEIL A L'EGALITE ENTRE LES FEMMES ET LES HOMMES
- IFD : Intégration des femmes au développement
- INSEE : Institut national de la statistique et des études économiques
- ITA : l'Institut technologique alimentaire de Dakar
- MGF/E : Mutilations génitales féminines/excision
- MSF : Mutilations sexuelles féminines
- OCDE : Organisation de coopération et de développement économique
- OMD : Objectifs du Millénaire pour le développement
- OMS : Organisation mondiale de la santé
- ONG NCBA/CLUSA : coopérative agricole américaine 'CLUSA International'
- ONU : Organisation des Nations unies
- PAM : programme alimentaire mondial
- PSEM : Projet des services des entreprises du mil
- PUDC : Programme d'urgence de Développement Communautaire
- PSE : Plan Sénégal Emergent
- UNICEF : Fonds des Nations unies pour l'enfance
- UNIFEM: Fonds de développement des Nations unies pour la femme
- UNFPA : Fonds des Nations Unies pour la population
- UNESCO : Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture
- USDA/CLUSA : Programme sur la sécurité alimentaire
- USDA : le département de l'agriculture des Etats-Unis

## SOMMAIRE

Remerciements.....	2
Liste des abréviations .....	3
Sommaire .....	4
Introduction .....	5
I. Contexte et choix du sujet .....	5
II. Cadre méthodologique .....	18
III. Problématique générale.....	46
Première partie : approche conceptuelle et théorique.....	57
Deuxième partie : les expériences migratoires de femmes ouest-africaines, outils d'analyse du genre et de la mobilité des femmes migrantes .....	104
Chapitre I : les conséquences de l'entre deux culturel ou de la mixité culturelle sur le statut social des femmes migrantes .....	104
I. Présentation de femmes ouest-africaines .....	104
II. La situation d'interculturalité.....	134
III. Des femmes africaines partagées entre respect des traditions et adaptation a la modernité .....	165
Chapitre II : les rapports de genre dans le mariage .....	205
Troisième partie : stratégies d'acquisition du pouvoir et autonomisation des femmes ouest africaines.....	232
Chapitre I. Des femmes ouest-africaines, entre ici et là-bas, entrepreneures et actrices du développement économique de l'Afrique .....	234
I. Les projets de développement et l'entrepreneuriat féminin : des initiatives des migrantes pour le co-développement entre l'Afrique et l'Europe.....	235
II. Les femmes ouest-africaines, actrices de l'autosuffisance alimentaire et du développement rural .....	271
Chapitre II. Lectures croisées de l'égalité' et de l'émancipation' : paroles de femmes ....	309
Conclusion générale.....	338
Bibliographie .....	345
Table des matières.....	373
Annexes.....	380

# INTRODUCTION

## I - CONTEXTE ET CHOIX DU SUJET

Aborder la question du genre amène à s'interroger sur son sens et sur l'usage qui en est fait par bon nombre de nos concitoyens. Très vite, c'est la confusion et l'ambiguïté qui nous animent dans la compréhension de ce mot. Il renvoie très souvent à la femme. Or, pour les études féministes c'est une erreur d'associer le genre à la femme. En réalité, le genre qui est une expression anglo-saxonne (*gender*), se traduit par les rapports sociaux de sexe. Ces rapports peuvent s'exprimer par la division du travail sous la forme d'une hiérarchisation et d'une séparation dans toutes les sociétés. Dans beaucoup de cas on peut constater la séparation entre les travaux masculins et féminins mais cette distinction sexiste des travaux n'est pas partout identique. L'anthropologue Margaret Mead <sup>1</sup>(1988) faisait valoir que la hiérarchisation des travaux par sexe varie selon le type de société et que le travail masculin est plus valorisé que celui des femmes. Mais la constante est que chaque société fait prendre conscience des différences sexuelles à l'enfant et à l'adolescent à travers l'éducation qu'elle lui donne. Des études sur le genre révèlent l'ampleur de la division sexiste du travail dans le monde professionnel qui se traduit par le travail domestique invisible et par la discrimination liée au sexe. Autrement dit, le 'travail de femme' n'est pas rétribué et reconnu à sa juste valeur.

Dans son acception sociologique le genre fait référence à une construction sociale et culturelle de la différence des sexes identifiée à divers stades du cycle de l'âge: l'enfance, l'âge adulte, la vieillesse. La construction sociale est à la base des représentations stéréotypées produites par la société. Elle désigne des catégories par lesquelles nous situons autrui et lui attribuons de manière arbitraire, socialement et culturellement, des qualités. Nous pouvons ainsi distinguer la dimension symbolique du genre. Il traduit des valeurs et des significations socialement attachées au masculin et au féminin et participe à l'organisation de la société (Revillard, de Verdalle, 2006)<sup>2</sup>. La définition du genre proposée par Thérèse Locoh<sup>3</sup> permet de saisir le genre dans sa dimension matérielle (2007, p.27): «*Chaque société, voire chaque sous-ensemble culturel d'une société, structure un système de genre, c'est-à-dire un ensemble de*

---

<sup>1</sup> MEAD M., (1988). *L'un et l'autre sexe*. Paris, Folio, 448 p.

<sup>2</sup> DE VERDALLE L., REVILLARD A.,(2006). « Dynamiques du genre », *Terrains & travaux* n°10, p.3-17

<sup>3</sup> LOCOH T. (2007), « Introduction », In Thérèse Locoh: *Genre et sociétés en Afrique. Implications pour le développement*, Paris, INED, 431 p.

*normes, de croyances, de connaissances sélectives qui vont informer les hommes et les femmes, guider les comportements sexués, imposer des rôles à jouer, valoriser certaines attitudes et en condamner d'autres».*

Le genre en tant que construction sociale et culturelle se matérialise par des rôles imposés à chaque sexe selon la société, le contexte, l'époque, la culture et des groupes sociaux donnés. Le genre s'érige en règles, normes et valeurs (coutumes, habitudes) et institutions (familles, Etat, école) qui vont guider, orienter, reproduire les comportements sexués. La construction matérielle des différences entre les sexes se produit également avec la distribution inégale des ressources et des espaces sociaux entre hommes et femmes. Sous cette dimension matérielle, une importance est accordée à la place respective des hommes et des femmes dans toutes les sphères de la société (professionnel, familial, politique). Ce qui révèle la dimension transversale du genre. Mais c'est autour de la notion de différence que les théoriciennes du genre amorcent leur discussion. Françoise Héritier<sup>4</sup> a utilisé la notion de valence différentielle des sexes pour qualifier la tendance des humains à s'inscrire dans la pensée de la différence. Cette différence qui est la première observable, selon l'auteur, est le corps des hommes et des femmes. Dès lors, pour Françoise Héritier, la différenciation des sexes amène à la classification au Masculin et au Féminin et à toute forme de hiérarchisation. Toutefois, avant d'aboutir à des théories du genre, des controverses et réflexions ont alimenté le débat autour de l'opposition entre genre et sexe. Plusieurs vagues de féminismes dont nous ne citerons que quelques-unes, se sont succédées durant les années 1970.

Au début des années 1970, on peut distinguer les féministes traditionnels qui posent la question de la différenciation entre sexe et genre. Ce sont d'abord les théoriciennes anglo-saxonnes qui prônent une vision anti-essentialiste et naturaliste des rapports entre hommes et femmes. En introduisant le concept de genre dans la recherche les féministes anglo-saxonnes privilégient une approche de la réalité en termes de rapports sociaux car, la référence au sexe biologique n'est pas assez explicative. Ann Oakley (1972)<sup>5</sup> évoque la notion de genre et la séparation nette entre sexe et genre. Le sexe selon Ann Oakley renvoie aux différences biologiques entre le mâle et la femelle tandis que le genre, par sa dimension culturelle désigne la classification au masculin et féminin<sup>6</sup>. C'est dans ces conditions que les études sur le genre rompent avec une vision essentialiste des différences entre les sexes qui tendrait à attribuer des

---

<sup>4</sup> HERITIER F., (1996). *Masculin, Féminin, la pensée de la différence*. Paris, Odile Jacob, 332 p.

<sup>5</sup> OAKLEY A., (1972). *Sex, gender and society*. Farnham, Ashgate, 2015, 172 p.

<sup>6</sup> En sociologie et en anthropologie, la masculinité et la féminité sont des attributs féminins ou masculins accordés à l'homme et à la femme, dans un milieu donné, un groupe, en fonction de la culture et de la société.



caractères immuables selon le sexe. Au contraire, elles font valoir la primauté du genre qui permet de dénaturiser les rapports sociaux. Les rôles attribués à l'homme et la femme reflètent les attentes et perceptions d'une société donnée et sont influencés par plusieurs facteurs, notamment culturels, religieux, familiaux, ethniques, traditionnels, sociaux, économiques et politiques. Par conséquent, les attitudes et comportements de genre sont codifiés et appris.

En France, les théoriciennes du genre développent le paradigme du genre comme déterminant le sexe et non l'inverse. Ainsi en témoigne l'ouvrage de Christine Delphy<sup>7</sup> (2001) dans lequel elle exprime cette division entre sexe et genre: «*le genre précède le sexe*». Mais, déjà, les prédécesseurs de Christine Delphy affirmaient cette différenciation entre sexe biologique et genre, notamment Simone de Beauvoir qui écrivait en 1949: «*On ne naît pas femme: on le devient*»<sup>8</sup>. De cette conception de Simone de Beauvoir, il ressort que le genre est une construction sociale. On devient femme par le processus de transmission<sup>9</sup>, de socialisation familiale, scolaire et dans le travail. Ces modes d'inculcations idéologiques et symboliques de valeurs maintiennent la reproduction des stéréotypes de sexe. Bernard Lahire confirme cette thèse par sa référence aux héritages sexués, qui sont l'incorporation d'habitudes et de croyances (Lahire, 2001)<sup>10</sup>. C'est pourquoi l'idéal masculin et l'idéal féminin sont transmis à travers la socialisation primaire et secondaire (Mejias, 2005<sup>11</sup>). C'est dans ce cadre de mobilisation du concept de genre comme instrument d'analyse et de dénaturalisation des rapports de pouvoir entre les sexes, que le féminisme émerge.

Le féminisme est par définition une doctrine fondée sur l'égalité des sexes<sup>12</sup>. La théorie féministe a pour perspectives la lutte contre l'oppression et contre toute forme de discrimination des femmes au quotidien. L'émancipation des femmes, la revalorisation et l'augmentation de leurs droits juridiques et sociaux figurent aussi parmi ses préoccupations centrales. Cette théorie pose la question de la redistribution égale des pouvoirs et ressources entre l'homme et la femme et de la différenciation des sexes et de leurs relations. La distinction entre le domaine privé (famille) et public (travail) constitue une rupture avec les attitudes de genre et les rôles prescrits

---

<sup>7</sup> DEPLHY C., (2013). *L'Ennemi principal-tome II, penser le genre*. Paris, éditions Syllepse, 366p.

<sup>8</sup> BEAUVOIR S., (1949). *Le Deuxième sexe, tome 2 : l'Expérience vécue*. Paris, Gallimard, 557 p.

<sup>9</sup> Le terme transmettre renvoie à l'idée d'une reproduction à l'identique, d'un modèle à imiter, d'une disposition (schème) mentale et fait plutôt penser à des situations formelles d'enseignement (situations scolaires) où un savoir est explicitement en jeu (Lahire, 1995, cité dans Ucciani, 2012). La notion de transmission est intergénérationnelle est : «*au coeur de la reproduction des rapports sociaux de sexe, de leur renouvellement*.

<sup>10</sup> LAHIRE B., (2001). « Héritages sexués : incorporation des habitudes et des croyances » in BLOSS T., (dir.), *La dialectique des rapports hommes et femmes*. Paris, PUF, p.9-25

<sup>11</sup> MEJIAS J., (2005). *Sexe et société. La question du genre en sociologie*. Paris, éditions Bréal, 128 p.

<sup>12</sup> TOUPICTIONNAIRE LE DICTIONNAIRE DE POLITIQUE. » Féminisme », in la Toupie. [En ligne] <http://www.toupie.org/Dictionnaire/Parite.htm> (consulté le 8/02/18)

à chaque sexe dans le domaine de référence. Des normes sociales gouvernent les rôles et relations entre les sexes. On peut comprendre pourquoi des qualités de modestie et de discrétion sont attendues traditionnellement chez la femme, vouée à la sphère privée (Bard, Chaperon, 2017). Il n'existe pas de définition valable et stable du féminisme<sup>13</sup> si ce n'est qu'il s'agit d'une forme de résistance à une oppression généralisée, mais toujours dans des contextes spécifiques<sup>14</sup>. Mais le féminisme reste une approche en termes de contestation de l'inégalité entre les sexes qui s'inspire des mouvements de femmes, de philosophies et d'idéologie<sup>15</sup>. Il a pour ambition de traduire le genre en revendication politique et s'inscrit dans passage de l'individuel au collectif. C'est un processus de construction du sujet politique qui vise: «*à transformer en une chose publique ce qui était auparavant vécu comme privé* » (Marques-Pereira, Pfefferkorn, 2011, p.3)<sup>16</sup>. Il permet dans ce sens la reconnaissance des femmes en tant que sujets de droit. Et les formes démocratiques de ces droits que sont la liberté et l'égalité, assurent aux femmes l'exercice de leur citoyenneté. Cette citoyenneté en retour permet à l'individu d'exister dans l'espace public en tant que sujet politique.

C'est d'ailleurs sur le terrain de la revendication des femmes, en tant que sujets politiques, que les mouvements féministes des années 1970 ont vu le jour. On peut citer les mouvements féminins contestataires<sup>17</sup>, notamment aux Etats-Unis avec le féminisme noir (*black feminism*). Ce mouvement porté par des femmes intellectuelles anglo-saxonnes<sup>18</sup> dénonce la non prise en compte par les féministes occidentales de la réalité quotidienne des femmes racisées (racisme, pauvreté, violence conjugale). Leur expérience ne peut être réduite qu'au sexisme et au patriarcat<sup>19</sup> qui gouverne les rôles et relations entre les sexes. Les féministes noires intègrent la question du racisme dans l'agenda féministe et posent comme central l'enchevêtrement des

---

<sup>13</sup> Mais, les historiennes Christine Bard et Sylvie Chaperon (2017) informent sur la difficulté à apporter une définition fixe du féminisme et à attribuer une étiquette féministe, tant les doctrines et pratiques du féminisme changent, se modifient et dans des contextes changeants. Cependant, elles précisent que le mot féminisme est employé par Hubertine Auclert en 1882. Il est aussi utilisé pour désigner une pathologie qui féminise les hommes, sachant que le masculinisme est l'équivalent chez les femmes.

<sup>14</sup> BARD C., CHAPERON S., 2017, *op.cit.*

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> MARQUES-PEREIRA B., PFEFFERKORN R., (2011). « Genre, politiques sociales et citoyenneté: enjeux et recompositions. Introduction », *Cahiers du Genre*, n° 2, p. 5-19.

<sup>17</sup> Les années 1970 marquent l'émergence des mouvements de revendication féminins dans la société française, favorisés par les transformations sociales et politiques qu'a connues la France dans les années 1960. A cette époque, on assiste à une augmentation de l'activité salariée féminine (en baisse de 1921 à 1962) et à un taux de scolarisation plus élevé. Ce sont autant de changements qui vont participer à la déconstruction du modèle de femme au foyer et à la transformation des rapports sociaux de sexes (Bard, Chaperon, 2017).

<sup>18</sup> bell hooks (en hommage à ses ancêtres, son nom n'est pas écrit en majuscules) et Angela Davis sont des figures de proue du militantisme intellectuel noir et féminin.

<sup>19</sup> Le patriarcat dérivé du latin *pater*.

catégories d'altérité, genre, race, classe. Ces intellectuelles se positionnent comme féministes intersectionnelles en soutenant qu'il n'existe pas d'oppression commune mais multiple. Les féministes intersectionnelles se distinguent aussi de l'autre catégorie de féministes radicales. Ces dernières placent au cœur de leur étude des rapports de pouvoir le patriarcat comme cause de l'oppression commune des femmes.

Les féministes matérialistes françaises intègrent à leur tour la dimension politique du genre dans les recherches féministes. A ce titre, elles utilisent des dénominations communes pour qualifier les rapports de domination: à savoir les concepts de rapports sociaux et de pouvoir<sup>20</sup> et de hiérarchisation des sexes. Parmi les pionnières du genre en France on peut citer Danièle Kergoat et Christine Delphy, figures de proue du féminisme matérialiste qui ont fondé cette théorie. Au milieu des années 1970, la théorie matérialiste développée par Christine Delphy constitue une grille de lecture des rapports de pouvoir qui est en rupture avec l'analyse de type marxiste. Les tenantes de ce courant de pensée invoquaient le mode de production capitaliste comme seule cause de l'oppression spécifique des femmes. Or, pour les théoriciennes tenantes d'un marxisme « modéré » c'est le patriarcat comme système social qui en est la source principale. Pour rappel, suivant la pensée matérialiste marxiste ce sont les conditions économiques qui déterminent les rapports d'exploitation. Mais, il s'opère une scission au sein du groupe des théoriciennes matérialistes du genre avec l'apparition d'une deuxième vague de féministes. Ces dernières, dont Christine Delphy, en est la figure centrale, introduisent le concept de patriarcat<sup>21</sup>, qui structure leur pensée autour des rapports de pouvoir. Par le concept de patriarcat, l'accent est mis sur le pouvoir des hommes. Mais encore, il renvoie à des notions quasi similaires, telles que la domination masculine, l'oppression des femmes. C'est pour clarifier sa pensée sur la méthode de lecture du patriarcat comme structurant les relations de pouvoir que Christine Delphy <sup>22</sup>(2013), confirme sa thèse de l'existence d'une oppression patriarcale dont le travail domestique en constitue la base matérielle. Cette sujétion est particulièrement visible dans l'espace privé dans la sphère conjugale et la famille. Si

---

<sup>20</sup> Le concept de pouvoir est utilisé dans les recherches anglo-saxonnes par Joanne Scott (2012), elle met l'accent sur la dimension politique du genre, qui est: «*une façon première de signifier les rapports de pouvoir*».

<sup>21</sup> Patriarcat est dérivé des mots grecs: *pater* (père) et *archie* (commandement, origine). Il désigne, littéralement, l'autorité paternelle.

<sup>22</sup> DEPLHY C., (2013). *L'Ennemi principal-tome I, Économie politique du patriarcat*. Paris, éditions Syllepse, 262 p.

Christine Delphy propose une lecture de l'économie domestique Danièle Kergoat<sup>23</sup> présente la division sexuelle du travail comme base matérielle de la domination masculine<sup>24</sup>.

Cette division sexuelle répond à deux principes organisateurs. Il y a le *principe de séparation* (il y a des travaux d'hommes et de femmes) et le *principe hiérarchique* (le travail d'un homme vaut plus que celui d'une femme) (Hirata, Laborie, Le Doaré, Senotier, 2004). Danièle Kergoat se penche sur les rapports sociaux de sexe qui désignent des relations antagoniques entre des groupes autour d'enjeux comme le travail (au sens de production du vivre) et le contrôle de la procréation (Pfefferkorn, 2012)<sup>25</sup>. Les rapports sociaux de classe et de sexe ne peuvent être analysés séparément: ils sont consubstantiels, ils se co-construisent. Il en va de même pour la race et l'ethnie. Danièle Kergoat intègre la pensée inter-sectionnelle dans sa lecture des rapports sociaux des sexes. Les théoriciennes de la deuxième vague du matérialisme ont fait évoluer la pensée matérialiste traditionnelle mais ont reproduit leur modèle d'analyse centré sur le mode de production tout en y intégrant l'approche inter-sectionnelle. Elles revisitent la manière de lier le mode de production capitaliste au mode de production domestique en refusant de subordonner la domination masculine au mode de production capitaliste. Pour décrire les rapports sociaux, elles développent une réflexion croisée de la production domestique (reproduction, pouvoir dans la famille) et capitaliste (moyens de production). Elles articulent les variables de sexe et de classe avec d'autres catégories: race, ethnie, orientation sexuelle. L'ensemble des travaux et apports théoriques cités précédemment met en évidence la différence des sexes comme point nodal de la démarche des théoriciennes du genre. Par ailleurs, le genre est un domaine transversal qui suscite un intérêt croissant pour les acteurs de la société civile et politique.

Pour les acteurs de la promotion du genre, le genre ne se réfère ni à la femme, ni à l'homme en soi, ni au sexe mais à des rapports sociaux entre l'homme et la femme. Ces rapports sociaux sont perceptibles à tous les niveaux (familial, personnel, communautaire, national) et dans tous les domaines (marché du travail, éducation, santé, accès aux ressources, pouvoir de décisions économiques et politiques). Désireux de traiter et d'agir sur des questions et des

---

<sup>23</sup> KERGOAT D. (2004) « Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe in HIRATA H., LABORIE F., LE DOARE H., SENOTIER D., (dir.), Dictionnaire critique du féminisme. Paris, PUF, p.35-44.

<sup>24</sup> La domination s'imprime durablement dans le corps par des attitudes de soumission, respect ou admiration du dominé envers le dominant. L'effet de la domination s'exerce alors à travers les schèmes de perception universellement et socialement partagés. Ils constituent des habitus et contribuent aux relations de pouvoir entre dominants et dominés (Bourdieu, 1998).

<sup>25</sup> PFEFFERKORN R., (2012). *Genre et rapports sociaux de sexe*. Lausanne, Éditions Page 2, 140 p.

problématiques sociales diverses (pauvreté, exclusion, environnement, développement), les institutions adoptent le genre comme grille de lecture et outil de transformation sociale.

C'est dans cette perspective égalitaire que le genre s'est développé en France en 1990<sup>26</sup>. Le genre comme outil conceptuel et méthodologique permet de comprendre et d'expliquer le processus qui remet en cause les rapports de pouvoir entre hommes et femmes basés sur les assignations de genre. Appliqué aux politiques publiques, le genre consiste à promouvoir l'égalité entre hommes et femmes et à lutter contre la discrimination et l'exclusion<sup>27</sup>. Il est l'expression de rapports de pouvoir entre groupes sociaux. Ces phénomènes sociaux mettent en évidence le caractère déterminant du sexe biologique dans les sociétés. Ces mécanismes biologiques sont visibles dans les représentations sociales des relations entre hommes et femmes et au niveau de leur statut social respectivement. C'est en vertu du principe universel d'égalité en droit que les responsables politiques et institutionnels développent des dispositifs et des actions en faveur de l'égalité. En France, depuis 2012 l'Etat s'est engagé pour la promotion de l'égalité hommes et femmes, notamment avec la loi du 4 août 2014<sup>28</sup> relative à l'égalité réelle entre hommes et femmes.

Les institutions internationales adoptent des plans d'actions et des mesures pour réduire les disparités entre les sexes, dans l'éducation et la scolarisation et pour impliquer les femmes dans le développement économique de leurs sociétés. Esther Boserup (1970, cité dans Locoh, 2007) fait ressortir le rôle reproductif des femmes dans la zone du Sahel, région d'agriculture féminine. Elle permet d'intégrer le rôle économique des femmes dans l'analyse du processus de développement. Pourtant le travail des femmes comme moteur de l'économie rurale a été rarement mis en valeur dans l'histoire<sup>29</sup>. Il faut préciser qu'avant 1970 et 1980 les études sur le genre étaient peu développées, notamment en Afrique où débattre sur les conditions de la femme était mal venu dans le milieu scientifique. Dans les années 1950-1960, la femme reproductrice et au foyer était le modèle d'analyse dominant des conditions de la femme. Les activités génératrices de revenus produites par des femmes en milieu rural n'étaient pas mises en évidence. Ces femmes étaient les principales productrices dans l'agriculture vivrière ou

---

<sup>26</sup> D'un point de vue historique, l'approche genre est encore peu développée en Afrique (Vidrovitch, 2013).

<sup>27</sup> La discrimination sur la base du sexe évoque la restriction ou l'exclusion dans la répartition des rôles respectifs ou leurs relations mutuelles. L'inégalité signifie un déséquilibre entre l'homme et la femme dans l'exercice des droits et l'octroi d'avantages dans la société civile et politique.

<sup>28</sup> LE SERVICE PUBLIC DE LA DIFFUSION DU DROIT. « Loi n° 2014-873 du 4 août 2014 pour l'égalité réelle entre les femmes et les hommes » in site de Legifrance [En ligne].

<https://www.legifrance.gouv.fr/> (consulté le 08/03/18)

<sup>29</sup> Les archives coloniales n'ont pas rendu compte du travail rémunéré et non rémunéré des femmes.

d'autosubsistance et les hommes étaient assignés à la culture de rente. Cette spécialisation sexuée des activités agricoles émanait d'une logique patriarcale de la colonisation. A partir de cette réalité un nouveau cadre d'analyse de la condition des femmes s'impose: c'est l'intégration des femmes au développement (IFD). Cette approche s'impose durant la décennie de la femme (1975-1985)<sup>30</sup>. A cette période, des études sur le genre mettent en avant les activités génératrices de revenus (agriculture féminine) et leur impact sur la stratégie d'acquisition de pouvoir des femmes.

En dépit des stratégies et actions de résolution adoptées par les conventions internationales pour protéger les droits des femmes et de l'homme en général, les femmes disposent de droits en deçà de ceux des hommes: notamment en termes d'accès et de contrôle des ressources (propriété foncière, revenus). Elles sont majoritairement, touchées par la pauvreté. Les femmes représenteraient 70% des pauvres (UNIFEM, 2008, cité dans )<sup>31</sup>. Selon les sources de l'UNICEF <sup>32</sup>:«*On estime que les femmes effectuent 66% du travail mondial, produisent 50% de la nourriture mais ne perçoivent que 10% des revenus et 1% des titres de propriété*» (UNICEF 2007, cité dans HCE)<sup>33</sup>. A partir de ces données, on peut établir le lien entre genre et pauvreté que les politiques intègrent dans leur discours et plans d'actions de lutte contre la pauvreté. D'après les sources de l'Unicef (2007) citées plus haut, les femmes constituent plus de la moitié de la main-d'œuvre mondiale. Il est à noter également que les revenus gagnés par les femmes répondent aux besoins de la famille (nourriture, vêtements, éducation, santé). Bien qu'elles exercent un travail agricole, les femmes n'ont pas de droit de regard sur la terre dont elles ne perçoivent pas les bénéfices du travail. L'absence de contrôle des ressources par les femmes diminuerait leur engouement pour développer et rechercher des opportunités productives et des activités génératrices de revenus.

Le genre est un outil d'action en matière de progrès social, économique, éducatif, sanitaire, de transformation et de changement des structures sociales et familiales. L'approche des stratégie d'acquisition du pouvoir (*empowerment approach*) est la posture adoptée par les institutions nationales et internationales. Cette méthode consiste à promouvoir l'égalité des

---

<sup>30</sup> Décennie des Nations Unies durant laquelle ont lieu des conférences portant sur les droits des femmes entre 1975 et 1985 à Mexico, Copenhague, Nairobi et Beijing.

<sup>31</sup> Le fonds de développement des Nations Unies pour la femme, actuel ONU femmes.

<sup>32</sup> Fonds des nations unies pour l'enfance

<sup>33</sup> HAUT CONSEIL A L'EGALITE ENTRE LES FEMMES ET LES HOMMES. « Repères statistiques. Pauvreté », *in* site du Haut conseil à l'égalité entre les femmes et les hommes. [En ligne].

<http://www.haut-conseil-egalite.gouv.fr/ressources/reperes-statistiques> consulté le 08/02/18

sexes et la condition des femmes. Le rapport des Nations Unies de 2015 <sup>34</sup>définit le genre comme un de ses objectifs du millénaire du développement<sup>35</sup>: «*Objectif 3: Promouvoir l'égalité des sexes et l'autonomisation des femmes*» (Nations Unies, 2015, p.5). En ce sens, le genre représente un enjeu de développement dans le monde, notamment en Afrique où il figure comme une des priorités dans l'agenda des politiques africaines. Il allait de soi que mon ancrage territorial détermine mon choix du thème du genre. Mon approche contextuelle apportera des précisions sur mes motivations personnelles.

Originnaire du continent africain, je me suis penchée sur l'image des femmes africaines et leur contribution à l'accès et au contrôle des ressources, sous le prisme du genre. Mon intérêt pour le genre est aussi influencé par la valorisation médiatique (y compris dans les sciences sociales) des femmes africaines et de leur rôle moteur dans le processus de développement économique. Les recherches sur l'économie africaine révèlent que les femmes participent pour l'essentiel à la croissance économique africaine dans le secteur de l'agriculture et de l'informel. Mais ces dernières n'ont pas accès aux moyens de production (engrais, crédit, éducation). Dans une perspective comparative, étudier la condition des femmes en contexte africain et européen et à différentes échelles du territoire urbain et rural en Afrique, offre une vision large et globale de celles-ci. J'ai voulu comprendre et expliquer les mutations de la condition féminine dans le temps et l'espace. Approcher des femmes de l'intérieur m'a permis de saisir leurs perceptions dans l'intime (entretiens à huis clos dans le cadre professionnel) et dans un cercle restreint (réunions, visites spontanées, cérémonies). Dans leur vie privée ces femmes m'ont fait partager une partie d'elles-mêmes en dévoilant leurs histoires rythmées par les émotions, leurs secrets et non-dits. Cette observation de près m'a placée dans une relation de confiance avec elles et dans une dynamique de communication. D'autant plus que l'image que les Africaines ont d'elles-mêmes est encore floue (Vidrovitch, 2013).

Catherine Coquery Vidrovitch (2013) montre que les femmes africaines ne se sont jamais autorisées ou plutôt je dirais, n'ont jamais été autorisées à parler d'elles-mêmes. Si ce n'est qu'elles se sont contentées d'accepter à l'image<sup>36</sup> que les hommes ont laissé transparaître

---

<sup>34</sup> NATIONS UNIES. « Objectifs du Millénaire pour le Développement. Rapport 2015 », in site des NATIONS UNIES [En ligne]

[http://www.un.org/fr/millenniumgoals/reports/2015/pdf/rapport\\_2015.pdf](http://www.un.org/fr/millenniumgoals/reports/2015/pdf/rapport_2015.pdf) (consulté le 08/08/18)

<sup>35</sup> Les objectifs du Millénaire pour le développement (OMD) résultent de l'engagement historique de plusieurs pays du monde, en 2000, pour lutter contre la pauvreté, plan d'actions qui se décline en 8 objectifs afin d'améliorer les conditions de vie et ouvrir des perspectives d'avenir dans le monde.

<sup>36</sup> « L'image des femmes africaines est donc, plus qu'ailleurs, bourrée de stéréotypes: de la terre mère féconde et généreuse à la jeune beauté paresseuse et débauchée » (Vidrovitch, 2013, *op.cit.* p. 8).

d'elles. Et ce sous couvert de la religion, des traditions et du régime patriarcal qui prévalaient à l'époque coloniale. Cette organisation des relations entre hommes et femmes de type patriarcale persiste encore dans les sociétés africaines bien qu'il y ait des progrès en matière d'égalité des sexes et d'autonomisation des femmes, notamment au Sénégal.

Mon origine sénégalaise a, en partie, orienté mon étude du genre et des stratégies d'acquisition du pouvoir des femmes. Le concept d'*empowerment* (terme anglo-saxon) prend tout son sens dans le processus d'autonomisation des femmes à l'œuvre actuellement au Sénégal et dans le cadre du Plan Sénégal Emergent (PSE), une stratégie nationale lancée par Macky Sall<sup>37</sup> (président du Sénégal depuis 2012). Par cette initiative politique, ce dernier engage des réformes notamment en matière de développement économique et social pour la période de 2013-2017. La journée de la femme était l'occasion pour le Président Macky Sall, de rappeler sa politique d'amélioration des conditions de vie des femmes, en milieu rural. Cette politique vise l'élimination de la pénibilité du travail féminin en zone rurale (les corvées) et un ensemble de changements (diminution des mutilations génitales et des violences conjugales, amélioration de l'accès et du maintien des filles à l'école, traitement salarial plus égalitaire, accès des femmes au foncier...). C'est bien dans ce contexte politique que mon choix s'est porté sur la condition des femmes et les relations hommes/femmes.

Ensuite, ma spécialisation dans le genre est liée à ma sensibilité à l'objet de recherche. En tant que femme, mon intérêt pour la sociologie de genre s'est révélé naturellement. De fait, mon expérience quotidienne et professionnelle m'a placée au cœur des interactions entre hommes et femmes et en situation d'observation de la condition des femmes. Mon positionnement personnel a donc constitué une autre motivation du choix de mon étude.

---

<sup>37</sup> Le Président Macky Sall appartient au mouvement politique APR (Alliance pour la République). Il a été élu le 25 mars 2012, au second tour du scrutin des élections présidentielles. Il crée le Plan Sénégal Emergent (PSE) qui est devenu le document de référence de la politique économique et sociale menée depuis septembre 2013 (Diop, 2015). Abdoul Aziz Diop expose la vision de Macky Sall en matière de développement économique et social, tel qu'il la théorise et entend mettre en pratique. La première partie de son programme est consacrée à la lutte contre les inégalités sociales en matière de: santé, éducation, revenus, protection sociale, vieillesse. C'est pourquoi Abdoul Aziz Diop, conseiller spécial du Président Macky Sall, spécialiste en sciences politiques et droit, assimile ce programme à une politique de *Care* (de sollicitude et de soins).

Ainsi, pour répondre, à termes, à l'objectif de lutte contre les injustices sociales, Macky Sall et son gouvernement se dotent de moyens d'assurer, suivant les termes du programme: « *les bases économiques du développement* », d'« *atteindre une productivité développante* », de « *devenir un modèle de démocratie efficace* » et de « *garantir la paix, la sécurité et la stabilité* » sur fond d'« *intégration africaine* » (Diop, 2015, *op.cit.* p.18).



Mon observation directe de femmes et familles a été réalisée dans un milieu donné, un quartier de Petit-Quevilly qui est une commune de 22.089 habitants, selon les sources de l'INSEE (2012).

Mon insertion dans un quartier périphérique de la commune Nobel Nord, où j'exerçais des fonctions d'animatrice auprès de familles et de femmes, a facilité mon imprégnation du terrain. J'ai pu m'approprier le contexte environnemental et social dans lequel des migrantes pouvaient évoluer. Dans ce territoire, la population cumule des handicaps en matière d'accès à l'emploi, de précarité ou d'échec scolaire. Les sources de l'INSEE (2012) indiquent un taux de chômage de 33,9% pour la tranche d'âge de 15 ans et plus, par rapport aux taux de chômage de l'ensemble de la ville (18,8%). Les femmes de Nobel Nord représentent 46,4% de la population de Petit-Quevilly à ne pas travailler contre 45,8% d'hommes. De plus, on y relève 33,2% de familles monoparentales, en comparaison avec la part des familles monoparentales de la ville estimée à 18,6%. Le chômage considérable des femmes et des familles monoparentales explique pourquoi j'ai pu accompagner un certain nombre de mères isolées avec enfants et en situation de précarité. Ces femmes sont généralement d'origine immigrée. En effet, les familles immigrées sont nombreuses dans le quartier Nobel Nord où elles représentent 24,2% (INSEE, 2012). Ce qui dépasse la proportion d'immigrés de la ville estimée à 13,5%. Une étude statistique (INSEE, 2007) montre que la population de Petit-Quevilly était majoritairement d'origine immigrée, algérienne et marocaine. De plus, l'immigration des femmes, dans l'ensemble de la commune, est récente. La source de l'INSEE (2007) indiquait déjà qu'elles représentaient 51,9% de la population quevillaise. C'est donc dans cette configuration géographique et sociale que je me suis située pour définir mon objet de recherche.

Mon observation située qui me positionnait dans des situations et interactions localisées (Pandraud, 2013)<sup>38</sup> donnaient à voir les rapports de pouvoir, de classification et d'arrangement entre les sexes (Goffman, 2002)<sup>39</sup>. Ces opérations de hiérarchisation par groupes séparés d'hommes et de femmes se manifestaient dans des scènes de vie «vis-à-vis» de la société, certes banales, mais suffisamment significatives des rapports de pouvoir entre eux. Elles rendaient compte également de la production des normes hétérosexuées qui pouvaient être transmises à l'individu et ce depuis sa socialisation primaire. C'est conformément à ces normes que j'ai été

---

<sup>38</sup> PANDRAUD N., «Une théorie de l'observation *in situ*. Récit, situation et perception», in *Sociologie* [En ligne] <http://sociologies.revues.org/4315> (consulté le 09/02/18)

<sup>39</sup> GOFFMAN E., (2002). *L'arrangement des sexes*. Paris, La Dispute, 128 p.

socialisée, comme beaucoup de filles, à être une fille, du moins à jouer le rôle de fille attendu par la famille et la société dans son ensemble. A titre d'exemple, je ne citerai que les faits de classification au masculin et féminin qui ont marqué mon existence. Je m'appuierai sur ces faits pour décrire de manière anecdotique mon expérience singulière dans les rapports de domination.

J'ai été socialisée aux jeux de filles qui disciplinaient le corps et développaient, en moi, les qualités telles que la patience, l'ordre, le rangement, le soin (poupée, cuisine...). Tout au long de ma socialisation primaire, et jusqu'à l'adolescence, j'ai été entourée de femmes qui m'ont formée à la cuisine et au travail domestique. Mais, aussi, le choix des couleurs (rose), s'habiller en fille (robe, jupe) ont caractérisé mon apprentissage. Ensuite, le comportement sexué procédait de cette distribution des rôles sexués (comme ne pas sortir le soir, assurer l'hospitalité et le service lors de visites d'adultes). Il s'agissait là de gestes rudimentaires et de normes de comportement qui faisaient partie de mon apprentissage du rôle de fille et de femme. De l'adolescence à l'âge adulte, le partage des tâches domestiques selon le sexe, observé à partir d'un positionnement situé et de manière participative, confirme la vision hétérosexuée des relations entre hommes et femmes. En observant les femmes dans leur comportement (y compris moi), il est évident que l'ensemble des tâches domestiques (cuisine, vaisselle, aspirateur...), leur revient entièrement en plus de s'occuper des enfants. Les achats alimentaires constituent la seule activité partagée entre les hommes et les femmes. Mais, en général, les hommes que j'observe sont exclus de cette besogne, ou plutôt, je dirais, ne s'y adonnent pas. Si ce n'est qu'ils sont mobilisés pour les activités de bricolage ou de réglage technique d'appareils défectueux. C'est sans doute dans cette logique de spécialisation sexuée et d'attribution des qualités par sexe, telle que voulue par la société, que je me suis orientée vers la filière littéraire. Suivant ce cadre normatif, la technicité et scientificité étaient du ressort des hommes alors que les activités sociales et de soin étaient investies par les femmes. A ce sujet, Christian Baudelot et Roger Establet<sup>40</sup> montrent que la division sexuée de l'orientation<sup>41</sup> est une «affaire planétaire». C'est dire combien les domaines d'études des filles et garçons sont pratiquement tous les mêmes d'un pays à un autre.

D'autre part, l'organisation des rapports entre hommes et femmes dans l'espace atteste du caractère public et généralisé des comportements sexués, qui sont le propre de la société. En

---

<sup>40</sup> BEAUDELLOT C., ESTABLET R.,(2006). *Allez les filles*. Paris, Points, 288 p.

<sup>41</sup> Ces inégalités dans l'orientation, bien plus que les inégalités de réussite, déterminent les inégalités de carrière entre les sexes comme entre les groupes sociaux (Durut-Bellat, 2004).

effet, le regroupement par sexe est semi-automatique lors de cérémonies et événements culturels et culturels. Par exemple, j'ai pu observer le rassemblement mécanique des hommes autour d'un match de foot (ou d'un thé), qui témoigne du caractère effectif des assignations de genre. Lors de regroupements mixtes, les débats publics étaient largement dominés par les hommes malgré la présence de femmes. Celles-ci n'exprimaient guère leur opinion bien qu'ayant fait des études. Personnellement, j'ai également éprouvé ce sentiment de non-droit à la parole, même si je ne manquais jamais d'exprimer mon opinion. A partir de cette réalité et de mon positionnement de femme dans le champ des rapports sociaux de sexe de ma société de référence, j'ai pu tirer des conclusions. J'en ai déduit qu'importe la société donnée, la culture de référence, la catégorie sociale d'origine des femmes, ces dernières s'inscrivent dans un système de genre, non parce qu'elles le veulent bien, mais par habitus. Ces relations entre hommes et femmes sont soutenues par des normes, des manières de penser, de sentir et d'agir, que les femmes incorporent par habitus. Toutefois, le genre n'est pas qu'une affaire de femmes comme le souligne Isabelle Clair<sup>42</sup> (2012). Mais, m'identifier à la catégorie «femmes» impliquait nécessairement mon engagement et me plaçait dans la situation de l'observatrice observée par le lecteur et par moi-même, en qualité de femme.

Ainsi, mon retour sur l'engagement et l'implication interroge sur la posture à adopter entre engagement ou distanciation. Il se dessine une posture de l'enquêteur qui ne peut plus fermer les yeux sur les conditions morales et politiques de son enquête mais en même temps, il ne peut pas se transformer en militant<sup>43</sup>(Bensa, Fassin, 2008). Une connaissance trop impliquée dans la situation représente un risque pour l'enquête (Arborio, Fournier, 2015)<sup>44</sup>. Pour pallier cette difficulté, le détour par le récit d'observation pensé dans une visée d'objectivité (Pandraud, 2013, p. 3) a occasionné la mise à distance avec l'expérience ordinaire (Goffman, 2002). C'est pourquoi mon compte-rendu et mon analyse des séquences de vie des femmes, et des interactions entre hommes et femmes, marquent ma rupture avec la familiarité ou la proximité à l'égard des observées. Or, comme cette proximité était favorisée par mon statut de femme, je pouvais difficilement me détacher de mon positionnement de femme. Cette catégorie, à laquelle j'appartenais, entraînait nécessairement une certaine implication, voire un engagement comme mode d'accès au savoir et à la connaissance. Ce qui m'a amenée à ajouter une «dose» de familiarité dans mes interactions avec les enquêtées. Par conséquent, procéder à

---

<sup>42</sup> CLAIR I., (2012). *Sociologie du genre : sociologie contemporaines*. Paris, Armand Collin, 128 p.

<sup>43</sup> BENZA A., FASSIN D., (2008). *Les politiques de l'enquête. Epreuves ethnographiques*. Paris, La Découverte, 304 p.

<sup>44</sup> ARBORIO A.M., FOURNIER P., (2015). *L'observation directe*. Paris, Armand Collin, 132 p.

l'ajustement de rôles multiples était une façon de répondre, au mieux, à la scientificité de la recherche.

Dans cette section, nous avons décrit le contexte socio-politique et géographique dans lequel s'inscrit notre sujet, puis évoqué les différentes motivations qui nous ont conduit à la recherche sur le genre. Nous avons ensuite présenté les observations, directes et participatives, des interactions entre hommes et femmes situées dans notre contexte qui ont contribué à investir le système de genre. Nous présenterons la méthodologie utilisée sur le terrain pour élaborer notre problématique et le cadre théorique de notre recherche. Nous proposons de partir de notre immersion sur le terrain pour expliquer notre démarche de recherche, ce qui nous a conduit à choisir notre objet de recherche. Il sera ici question de décrire notre relation construite avec les femmes dans le temps et qui a amené à poser les bases de notre réflexion sur le genre.

## **II – CADRE METHODOLOGIQUE**

### **1. Territoire et population d'étude**

Mon groupe d'enquêtées se situe dans la population immigrée ouest-africaine de Rouen et son agglomération et dans la population sénégalaise en territoire rural Sénégal. J'ai opté pour deux terrains d'étude non pas dans un but comparatif et quantitatif car le groupe d'enquêtées au Sénégal est en nombre insuffisant par rapport à celui de la France, pour rapprocher et distinguer les populations. Les contextes de terrains sont différents pour prétendre à une étude évaluative des femmes ouest africaines rencontrées, nos études de terrain privilégient la spécificité de chaque. Notre enquête exploratoire et compréhensive vise à retracer les parcours individuels des femmes africaines d'un espace à un autre. L'observation de milieux géographiques aide à comprendre l'histoire des femmes africaines et mieux l'inscrire dans l'espace et le temps. En France, nous cherchons à comprendre leurs conditions de vie, la conjoncture économique du pays de départ et les facteurs qui les poussent à émigrer, leur processus d'insertion et d'intégration dans le pays d'arrivée, les déplacements qu'elles multiplient et organisent entre le pays de naissance et d'accueil. Mon immersion dans la société sénégalaise donne à voir les femmes africaines en territoire rural, lieu de départ des migrants qui quittent leurs terres natales pour émigrer en Europe. Pour certaines des migrantes citées

précédemment, le village est l'habitat de départ. Mon immersion en pays rural m'a permis d'étudier le comportement des femmes dans leur environnement de départ, d'observer les conditions de vie dans le village et les mécanismes d'organisation économique des femmes pour y survivre. Il était important de saisir les facteurs explicatifs de l'émigration individuelle des femmes. Dans un contexte national où des Etats africains se lancent dans la promotion d'activités agricoles pour lutter contre l'émigration clandestine et encourager le retour des migrants il était essentiel, pour moi, de mener une enquête dans l'environnement rural. J'ai pu observer la ville de Kaffrine-Sénégal<sup>45</sup> qui est localisée au cœur du Sénégal, sur l'axe Dakar-Tambacounda, située à 250 Km de la capitale et à 50 km de Kaolack<sup>46</sup>. La carte (voir annexe 1) situe la région de Kaffrine au Sénégal, plus exactement dans le Sine Saloum, une site naturel localisé au Nord de la Gambie et au sud de la Petite-Côte (zone du littoral qui se trouve au sud de Dakar, la capitale). Les caractéristiques socio-économiques et démographiques de Kaffrine-Sénégal seront déterminés dans la phase de développement de notre recherche.

Ensuite nous avons choisi comme territoire d'étude, la région de Rouen et son agglomération. La dispersion des femmes dans l'espace urbain et domestique des ménages privés complexifie le travail de regroupement par zone géographique. Elles habitent, pour la plupart, dans des zones périphériques comme Saint-Sever, Petit-Quevilly (Rive gauche) et les Hauts de Rouen (zone urbaine sensible, située au nord de Rouen). Le territoire rouennais est divisé en 7 secteurs (cf. annexe 2) Le secteur Rouen et Rive gauche, qui dépasse les 100.000 habitants, constitue la partie urbaine la plus dense. Ensuite, on distingue 4 secteurs: Elbeuf, la vallée du Cailly (villes urbaines) et le plateau Nord et Est (plutôt résidentiel). Ils concentrent 50.000 habitants. Enfin, le secteur, Seine-Austreberthe, qui compte 28.000 habitants, est plutôt résidentiel. Ces secteurs concentrent 7 communes totalisant entre 20.000 et 30.000 habitants. Le secteur Rouen comprend la commune de Rouen et le secteur Rive gauche concentre Sotteville-lès-Rouen, Saint-Étienne-du-Rouvray, Le Grand-Quevilly et Le Petit-Quevilly. Le plateau Nord regroupe les communes de Bois-Guillaume, Bihorel et Mont-Saint-Aignan.

La ville de Rouen détient 19% de logements sociaux, la Vallée du Cailly (11%), Elbeuf (11%). Le reste du territoire (Plateau Nord-Est et Seine-Austreberthe) comprend 14% de logements sociaux et apparaît comme un territoire plus aisé en raison de la présence de catégories socio-professionnelles aux revenus plus élevés. Les populations immigrées sont très

---

<sup>45</sup> Dérivé du mot « Kaffer » qui signifie non croyant en arabe

<sup>46</sup> située à 189 kilomètres au sud-est de Dakar

présentes dans le secteur Rive gauche qui abrite un parc de logements sociaux représentant 39% (CREA, 2012)<sup>47</sup>. Ces logements sociaux correspondent à des bas revenus qui prédominent dans les territoires Rive gauche, Vallée du Cailly et Elbeuf. Ainsi, 2/3 de migrants logent dans des parcs sociaux, car ils sont plus rarement propriétaires que l'ensemble de la population<sup>48</sup>(INSEE, 2014). Très souvent, les ménages d'immigrés sont composés de 4 personnes. Ils représentent 35%, contre 19% de la population, de ceux qui vivent en famille. Ils vivent plus souvent en couple que l'ensemble de la population (INSEE, 2014). C'est donc ce profil sociodémographique qui caractérise ma population d'étude. Il s'agit d'un groupe de 31 femmes africaines en majorité ouest-africaines, d'où ma limitation à la région ouest-africaine comme territoire d'étude. Le groupe d'enquêtées est composé de: 17 sénégalaises, 3 mauritaniennes 2 ivoiriennes, 2 guinéennes (Conakry), 1 malienne, 1 burkinabé, 2 nigérianes, 1 camerounaise, 1 angolaise et 1 congolaise La plupart d'entre elles sont sénégalaises, car la population migrante sénégalaise représente une part non négligeable, soit 8% de la population totale (Observatoire de Rouen, 2012<sup>49</sup>). Sachant que Rouen concentre 70% de migrants en provenance d'Afrique, dont une grande partie d'Afrique du Nord (Algérie, Maroc et Tunisie), 12% d'Afrique de l'Ouest et 10% d'autres pays d'Afrique.

C'est dans ce cadre d'immigration à Rouen qu'on peut identifier des catégories de femmes migrantes. Le tableau de synthèse (annexe 3) informe sur les trajectoires individuelles et les profils sociodémographiques. Il y a celles qu'on peut rattacher à l'immigration de regroupement familial à la fin des années 1970, un contexte marqué par un système de régularisation des immigrés moins complexe que celui d'aujourd'hui. Cette catégorie de femmes n'ont fait que rejoindre leurs époux établis à Rouen et qui ont servi de main-d'œuvre dans les usines. Durant cette même période, d'autres femmes sont venues poursuivre des études supérieures, seules ou accompagnées du conjoint venu lui-même pour ses études. Ces femmes ont maintenant entre 50-60 ans et plus. Le plus souvent, leurs études étaient financées par la famille depuis le pays de départ. Ensuite, il y a la deuxième génération de femmes issues du regroupement familial du début de l'année 2000 à aujourd'hui, qui sont âgées de 30 à 50 ans.

---

<sup>47</sup> La communauté d'agglomération de Rouen-Elbeuf-Austreberthe, créée le 1er janvier 2010, désigne le regroupement des anciennes communautés d'agglomération rouennaise et d'Elbeuf-Boucle de Seine et des communautés de communes de Seine-Austreberthe et de Le Trait-Yainville.

<sup>48</sup> INSEE-Analyses (2014). « Une immigration de travailleurs en Haute-Normandie », n°2, juillet 2014.

<sup>49</sup> OBSERVATOIRE DE ROUEN (2012). « Evolution de la population rouennaise, 1999-2009 », in Observatoire de Rouen. [En ligne]

<https://www.rouen.fr/sites/default/files/publication/observatoire-demographie-rouen-1999-2009.pdf>

(consulté le 15/02/18)

Dans ces années-là, on observe également une immigration individuelle, au motif du travail et de l'exil. Les femmes concernées par cette situation sont venues rechercher une qualité de vie meilleure ou ont été confrontées à un départ forcé de leurs pays d'origine. Elles ont alors fui soit une situation de guerre engendrant une insécurité quotidienne, soit des conflits familiaux. Enfin, dans les années 2010, on a pu former un troisième groupe de femmes africaines diplômées, âgées de 20 à 30 ans, étudiantes ou appartenant à différentes catégories socio-professionnelles. Cette nouvelle génération comprend, soit des filles d'immigrés, soit celles qui ont entrepris une immigration d'études. Mais, dans l'ensemble, les migrantes, qu'importe leur profil sociodémographique ou le motif d'immigration, ont connu un parcours migratoire contraignant. Il a été marqué par des difficultés de régularisation, l'obtention tardive du titre de séjour, des problèmes d'accès au travail et au logement. D'où l'obligation pour certaines de suivre des formations linguistiques et d'insertion sociale et professionnelle. Ces migrantes sont, en majorité, non titulaires d'un brevet d'études professionnelles ou du baccalauréat général, bien que certaines d'entre elles détiennent un diplôme universitaire équivalent à celui délivré en France. Néanmoins, les indicateurs sociodémographiques montrent que l'année de leur immigration a une portée peu significative, si on veut les comparer. Car, les motifs d'immigration et les profils types des migrantes sont trop divers, durant leurs différentes périodes migratoires, pour permettre une vision homogène.

## **2. Le matériel d'enquête**

L'outil d'enquête privilégié a été l'entretien<sup>50</sup> semi-directif (voir annexe 4). Il n'est ni totalement ouvert, ni totalement guidé par des questions précises. Nous avons constitué des grilles de thèmes pour encadrer les entretiens qui, dans une visée compréhensive, permettaient d'obtenir des informations relatives aux représentations, attitudes et systèmes de valeurs des individus. En étendant le groupe d'enquêtées à 31 femmes, je pouvais élargir et diversifier les sources d'informations pour mieux les circonscrire. L'utilité des entretiens biographiques résidait dans la possibilité pour les femmes de restituer des séquences de leur vie. Le tableau de synthèse rend compte des trajectoires et caractéristiques des enquêtées présentant des profils types. Comme souligné précédemment, les variables sociodémographiques de notre groupe d'enquêtées sont suffisamment significatives pour cerner les similitudes et différences entre

---

<sup>50</sup> L'entretien est une situation de communication et d'interaction humaine. Comme le souligne Alain Blanchet (1991, p.19), l'entretien est une: « *situation complexe[...] définie comme un échange conversationnel dans lequel une personne A extrait une information d'une personne B, information incluse dans la biographie de B.* »

elles. On peut distinguer des femmes ayant immigré en Europe et d'autres non migrantes, qui vivent dans leur pays d'origine. On va s'intéresser au profil des migrantes. D'après les données de l'annexe 3 les femmes migrantes issues du regroupement familial, ont évolué dans les communes rurales. Celles qui sont venues pour travailler ou effectuer des études supérieures vers la fin des années 1970 et des années début 1980 sont originaires de la zone urbaine. Les migrantes au motif du regroupement familial n'adhèrent pas à des associations. Si ce n'est qu'elles assistent à des rencontres d'associations culturelles une à deux fois en moyenne dans l'année mais uniquement pour se distraire. En revanche, celles qui sont venues (la plupart) immigrer individuellement et par leurs propres moyens, du début des années 2000 à aujourd'hui, adhèrent à des associations. Ces structures ont pour vocation de les accompagner dans leur insertion professionnelle et sociale. Ces femmes sont donc peu engagées dans des associations de type culturel ou communautaire, en raison de leur situation d'immigration irrégulière, leur difficile accès au travail et au logement, leurs difficultés linguistiques. Leur besoin de survie justifie leur faible appétence pour les activités associatives. Elles ont aussi, pour particularité, de développer une mobilité géographique, que ce soit à l'intérieur de la région rouennaise ou à l'échelle internationale. Parmi les femmes issues de la migration de la fin des années 2000, certaines ont été déplacées de foyers en foyers, au moins durant deux ans, ou ont été logées dans des centres d'hébergement ou hôtels sociaux. Elles ont connu l'errance qu'impliquait leur statut de sans-abris, avant d'obtenir un logement fixe. D'autres, sont venues s'installer en France avec un conjoint français. Il s'agit, de Mme E.15, Mme E.20., sénégalaises, et de Mme E.13 burkinabé, qui ont acquis la nationalité française. L'autre groupe de femmes caractérise celles qui ont vécu au moins 1 à 9 années, dans un pays étranger avant de venir s'installer en France. Il s'agit de Mme E.19, sénégalaise, Mme E. 25 et Mme E.18 ivoiriennes, qui ont, toutes les trois, épousé des occidentaux durant leur séjour. Les déplacements géographiques de cette catégorie révèlent une certaine instabilité de leur situation, mais expliquent, également, leur éveil de conscience.

La dernière catégorie de migrantes concerne celles qui ont fait des études supérieures et qui sont en tête d'une association, ou qui l'ont été. Elles ont immigré vers la fin des années 1970, période de développement des associations africaines. D'abord, on peut citer, la génération des femmes étudiantes africaines des années 1970. Il s'agit de Mme E.4, congolaise titulaire d'un diplôme d'études supérieures, qui après avoir vécu six années en Russie, a rejoint son époux en France. Ceci, afin d'accompagner celui-ci dans ses études supérieures, dans les années 1980. Mais, ce qui devait être qu'une immigration temporaire pour des études s'est



transformé en immigration de longue durée et de regroupement familial. Mme E.4 a, toutefois, tiré profit de sa condition de femme immigrée et africaine pour s'engager dans des associations féminines jusqu'à devenir présidente de l'association ASIFA. Quant à Mme E.1 d'origine malienne, elle est venue, à 18 ans, dans le cadre de ses études supérieures en sciences politiques. Elle s'est, progressivement, frayé un chemin de militante, notamment en matière de lutte contre les discriminations, aussi bien au niveau institutionnel qu'associatif. Mme E.2, qui vient du Sénégal, s'est installée à Rouen dans le cadre du regroupement familial. A la suite de son divorce, elle a tenu à poursuivre ses études supérieures en hautes études sociales. C'est dans cette dynamique qu'elle a formé son militantisme associatif. Cette ferveur associative lui a permis de devenir présidente de son association « Yakare » et d'occuper une place permanente à l'association interculturelle de femmes interafricaines (FIA). Enfin, Mme E.3, camerounaise, qui est actuellement présidente de l'association d'aide à l'insertion, l'intégration, la promotion des citoyens par les médias et la culture et de lutte contre les discriminations, a suivi des études supérieures de journalisme. Celle-ci s'est consacrée, en outre, à l'engagement associatif de lutte contre les discriminations faites aux femmes noires. Par contre, les jeunes femmes africaines, étudiantes ou diplômées des années 2010, se caractérisent par leur moindre engagement associatif. On peut citer Mme E.26, mauritanienne, Mme E.26 et Mme E.28 qui sont d'origine sénégalaises.

Globalement, ces 31 femmes présentent des différences. On peut identifier un groupe de femmes ayant un père polygame et en moyenne entre 7 et 25 frères et sœurs. Il s'agit, pour la plupart, de femmes non-titulaires de diplômes d'études supérieures. Pour autant, aucun rapport de causalité ne peut être établi entre le niveau de scolarité ou d'études et le statut polygame du père. L'autre groupe de femmes ayant poursuivi des études supérieures ont pour caractéristiques d'avoir un père monogame et en moyenne 3 à 6 frères et sœurs maximum. On peut observer, à partir des données observées dans le tableau, que certaines des femmes enquêtées n'ont pas pu poursuivre une scolarité conforme aux normes institutionnelles et aspirer à des études supérieures. D'autres ont pu échapper à ce à quoi ont été confrontées leurs mères: la non-scolarisation des filles. Elles se sont réalisées en faisant des études supérieures, soit par leurs propres moyens à l'issue d'un divorce, soit grâce à l'investissement financier des parents et des membres de la famille depuis le pays d'origine. Ces femmes lettrées sont issues de familles aisées ou de familles de fonctionnaires ou cadres de la classe moyenne. La motivation personnelle, l'acharnement au travail, le surpassement de soi, l'ambition sociale, les conditions sociales et économiques réunies, l'investissement des parents, sont ainsi autant de facteurs ayant

pu contribuer à la concrétisation de leurs études supérieures. Pour ce qui est des femmes n'ayant pas réussi à poursuivre des études supérieures, on a pu observer qu'elles sont elles aussi animées par la volonté et l'ambition personnelle. Mais, on peut comprendre que la moindre influence de la mère sur le parcours scolaire d'une enfant et la quasi-absence de son père, en raison ses déplacements professionnels, aient perturbé sa scolarité. D'autant plus, que c'était le père qui détenait le rôle principal s'agissant de l'encouragement des enfants à poursuivre leur scolarité. La mère au foyer avait pour fonction l'encadrement des filles dans les tâches domestiques. Celles-ci devant être éduquées par la mère pour être de bonnes épouses et de bonnes mères en vue du mariage. Probablement, les ressources financières insuffisantes du père n'ont pas permis à cette catégorie de femmes de se consacrer aux études. Pour celles qui ont eu la chance d'avoir un niveau scolaire jusqu'au lycée, comme Mme E.23, le décès brutal de la mère et le peu de ressources financières du père, polygame, ne lui ont pas permis l'accès aux études supérieures. Toutefois, on peut remarquer que ces femmes ne sont pas toutes dans la même configuration conjugale que leurs mères. Puisque, quasiment toutes ont un époux monogame, hormis Mme E.7 et Mme E.14 qui, ayant décidé de ne plus se maintenir dans cette situation de polygamie, ont entrepris des procédures de divorce, malgré leur provenance de la zone rurale et leur alphabétisation. Ces femmes ont, en moyenne, 3 ou 6 enfants, exceptée Mme E.7 qui en a 9. Concernant les modalités de leur affirmation sur la condition féminine, les discours retranscrits dans le tableau de synthèse (cf. annexe 3) montrent que toutes, qu'elles adhèrent ou pas aux associations, s'inscrivent dans une volonté d'égalité. Elles tendent vers un partage égal des tâches entre l'homme et la femme et une acquisition progressive des droits par la femme africaine qui soit d'ordre économique et sociale. Celles venues dans le cadre du regroupement familial, mais qui ne sont pas accompagnées par une association, n'expriment pas de manière aussi affirmée leur engagement pour l'autonomie de la femme par le travail et une totale égalité. Leur discours paraît plus raisonné et déterminé par leur vision de l'emprise du groupe sur l'individu et par le poids des traditions et de la religion comme facteurs légitimant la domination masculine. Elles nuancent, ainsi, le discours sur la liberté de la femme ou l'égalité homme/femme. En revanche, celles provenant de la zone urbaine et arrivées dans les années 2000 et 2010 expriment une pensée progressiste. Celle-ci est en opposition avec le système de croyances traditionnel et culturel de leur groupe ethnique (ou culturel) d'origine. Or, ce système, qui est fondé sur une domination masculine et sur une assignation des femmes à certaines pratiques culturelles (telles que l'excision, le mariage forcé, la polygamie), tend à les inscrire dans l'emprise du groupe sur l'individu. Cependant, la plupart de ces femmes bénéficient, en situation de migration, du partage égal des tâches entre elles et leurs époux. Ce

qui montre que les migrantes, en situation de migration, procèdent par des changements et des modifications des rapports de pouvoir entre hommes et femmes existant dans leur société d'origine.

Le dernier groupe de femmes concerne des non migrantes africaines qui sont 3 et qui ont été étudiées dans leur milieu de vie (Sénégal). Il s'agit de Mme E.29 (37 ans), E.30 (35 ans) et Mme E.31 (60 ans). Elles ont pour point commun d'avoir évolué en zone rurale et de développer des stratégies d'acquisition de pouvoir économique ou politique par l'entrepreneuriat. Le temps d'enquête qui nous était limité en raison de notre court séjour dans le pays (1 mois), ne nous a pas permis de prendre contact avec plus de femmes non migrantes et de réaliser une étude comparative entre l'Europe et l'Afrique. La similitude qu'on a pu identifier entre les africaines ayant entrepris l'émigration en Europe et celles ne l'ayant pas fait, est la diversité de leurs activités économiques, déplacement entre les espaces (rural/citadin) et hors des frontières (Europe/autres régions d'Afrique). Dans ce contexte d'enquête au Sénégal, nous n'avons pu décrire et comprendre ce qui relève de l'histoire familiale et du parcours de vie des 3 enquêtées et opérer des distinctions et rapprochements entre le groupe de non migrantes et migrantes. Nos 3 enquêtées du Sénégal ne se sont pas attardées sur leur vie privée, (vie conjugale, familiale), activités domestiques, supplantées par l'activité professionnelle. Comme nous les interviewons pendant leurs occupations professionnelles, il semble logique qu'elles n'aient pas abordé la question de l'espace privé. Nous nous sommes contentées d'exploiter les éléments de récit de vie des enquêtées relatifs à leur parcours professionnel. Ces résultats d'enquête ont été exploités pour faire ressortir les stratégies d'acquisition de pouvoir économique des femmes africaines, entre l'Afrique et l'Europe, pratique commune entre les femmes qu'elles vivent en Afrique ou en Europe. Après avoir identifié les profils de femmes enquêtées, nous allons décrire les conditions d'insertion dans le milieu associatif, lieu de départ de notre enquête et prise de contact et de rencontre des migrantes.

### ▪ **Mon immersion dans le terrain associatif**

De plus, les femmes qui fréquentent des associations sont dans une démarche affirmative du partage égal de tâches. Tandis que les femmes rencontrées dans le cadre non associatif l'affirment plus «timidement», avec plus de recul. Là encore, ces hypothèses relatives au lien entre fréquentation d'associations et discours engagé et prise de conscience des rapports sociaux de sexe, sont à relativiser. On peut même se demander si les réponses des interlocutrices

n'étaient pas plus ou moins influencées par mon positionnement de chercheuse et par la nature de ma recherche sur les femmes (compte tenu de la confrontation de certaines femmes à des questions qu'elles ne se seraient jamais posées dans des circonstances antérieures à l'entretien). On peut supposer que les femmes observées tenaient un discours sur l'égalité en se calquant sur le modèle de femme que je leur présentais. En effet, j'avais intégré dans mon guide de questions un modèle type de femmes, à travers les valeurs d'autonomie, d'indépendance et d'égalité. Evoquer ces principes, me paraissait essentiel et fondamental, d'abord parce qu'ils «parlaient» aux femmes. Aussi, j'estimais que c'était des valeurs auxquelles ces femmes pourraient être confrontées (notamment sur le marché du travail et dans la sphère familiale) et qu'elles seraient amenées à revendiquer tôt ou tard, si ce n'était déjà fait. Donc, partir d'un modèle-type de femme comme outil de lecture du genre, me semblait utile pour faire sortir certaines de leur état de passivité. Il s'agissait de femmes qui exprimaient des réserves sur la question du genre. Mais, l'objectif de l'échange spontané était bien de déclencher la prise de parole, afin d'être au plus près de leur réalité. Dans ce sens, la restitution par mes interlocutrices de scènes du quotidien révélait l'existence, ou pas, d'une prise de conscience du système de genre. Cette situation des observées nous confrontait à l'obstacle de l'engagement de l'ethnographe, qu'il n'est pas toujours aisé de surmonter.

Effectivement, il est des situations où l'enquêteur est obligé de prendre position et d'être partie prenante de scènes qu'il observe. Par exemple, je m'exprimais sur le terrain de l'engagement, lors de scènes d'émotions vécues par des interlocutrices, quand elles me décrivaient des situations de souffrance, telles que des tortures physiques et morales. D'autres, exprimaient leur sentiment de non-accomplissement de soi face à leur absence de scolarisation. La charge émotionnelle et affective de ce type de situations était telle, que je ne pouvais que m'aligner sur le terrain de l'engagement et j'exprimais mon positionnement favorable à une reconnaissance et une visibilité des femmes. Par respect et solidarité pour elles, je devais «mettre un peu de côté» mon travail de recherche et, du moins, sortir du cadre restrictif de l'entretien semi-directif. Je privilégiais un échange spontané et orienté par l'interlocutrice, plutôt qu'un entretien, en grande partie, guidé par l'enquêteur. L'entretien semi-directif basculait, alors, vers le non directif. Je faisais jouer mon expérience d'accompagnatrice professionnelle en matière d'écoute et de conseils, que j'assumais auprès de femmes d'horizons et d'ethnies diverses. Je réendossais, également, mon rôle d'amie, de confidente et de sœur, que j'assurais dans mes interactions quotidiennes. C'est donc sur ces qualités d'écoute et de compréhension acquises que je m'appuyais pour créer une relation de confiance et un échange

dans l'intime. Ces échanges spontanés avaient le mérite de libérer la parole des femmes. Ils constituaient une sorte d'exutoire. La satisfaction que j'éprouvais était d'avoir pu contribuer à favoriser un début d'acquisition de pouvoir (*empowerment*) chez ces femmes et à les aider à se l'approprier. A ce rythme d'échanges spontanés, les femmes sont dans un tel élan qu'elles fournissent des informations dans les moindres détails et précisions, à tel point, qu'on ne peut douter de la véracité des faits. Mais, là encore, mon travail d'enquête n'était pas de vérifier la fiabilité ou pas des informations obtenues. Car, les nuances, contradictions, doutes, failles, ambiguïtés, signes de gêne, embarras, sont autant d'éléments qui font la richesse du terrain. Ce sont des imperfections observées chez l'individu, mais qui traduisent, au moins, l'authenticité d'une situation. Cependant, pour remédier à la difficulté qu'implique l'engagement de l'ethnographe, je n'ai pas hésité à utiliser à nouveau l'entretien biographique. Il, consistait dans la restitution d'anecdotes familiales avec des séquences de vie de couple. Tantôt, je procédais par un aller-retour entre entretiens non directifs et directifs, tantôt, je privilégiais l'un ou l'autre matériel d'enquête, selon les circonstances et le contexte d'enquête.

Cette interaction, entre l'observateur et l'observé, soulève la question de la subjectivité. C'est un défi de taille qui s'impose dans le travail ethnographique, tant les interactions entre l'observateur et l'observé produisent des subjectivités. Et ce, dès l'entrée de l'enquêteur dans le monde social. En effet, comme j'ai pu l'évoquer précédemment, la présence de l'observateur peut avoir un impact sur la situation d'observation; dans le même temps, le regard de l'observateur et du chercheur peut être influencé (Uhl, 2004)<sup>51</sup>. A ce propos, Howard Becker<sup>52</sup> affirmait (2002, p.165): *«Ce que les gens disent n'en est pas, pour autant, nécessairement utilisable tel que pour la recherche. Etant donné qu'ils s'expriment ainsi d'ordinaire dans une «situation de recherche» qui diffère considérablement de celles dont ils parlent, leurs récits et comptes rendus ne peuvent être pris pour argent comptant»*. D'où l'intérêt de cumuler des entretiens individuels. L'ouvrage de Didier Fassin et Alban Bensa *«Les politiques de l'enquête, épreuves ethnographiques»* (2008), m'a paru essentiel pour prendre conscience des enjeux et conditions du travail ethnographique. J'ai pu comprendre que rencontrer plusieurs personnes permettait de faire émerger des définitions respectives et des divergences d'interprétations de situations. Ainsi, le croisement et la saisie d'expériences individuelles servent, en fin de compte, d'en extraire des séquences de vie, événements inédits ou situations atypiques. Ces «temps

---

<sup>51</sup> UHL M. (2004), *Subjectivité et sciences humaines, Essai de métasociologie*, Paris, Beauchesne, 207 p.

<sup>52</sup> BECKER H. (2002), *Les ficelles du métier, comment conduire sa recherche en sociologie*, La Découverte, Paris, 352 p.

forts» de l'enquête, obtenus à partir d'anecdotes, semblent, *a priori*, ordinaires, mais se révéleront, par la suite, être d'une importance capitale. Et ce, après «débroussaillage» des informations, décodage et croisement des entretiens. Ces anecdotes changeront le cours de l'enquête et des événements et permettront de fabriquer de nouvelles théories. Car, quand bien même les informations devraient-elles être biaisées, les observées ont leurs propres modes de pensée, valeurs et expériences. Elles disposent de structures cognitives, qui déterminent leurs actions dans un contexte propre (Lahire, 2002)<sup>53</sup>. Il faut, tout de même, rappeler que nos entretiens s'inscrivent dans une volonté de compréhension et de perception de l'individu dans sa singularité.

De plus, les interactions entre l'observateur et les observés permettent de débusquer des zones d'ombre, des contradictions et incertitudes, dans les situations de récits qui sont source de questionnements pour le chercheur. Ce sont des modes de subjectivités produites par les interactions, quotidiennes ou ponctuelles, entre le chercheur-observateur et l'enquêté-observé. Elles représentent un défi pour l'enquêteur, qui réside dans la pratique de l'enquête. Il en prend conscience lors de la mise en récit des subjectivités. Or, l'enquêteur ne doit pas perdre de vue le principe d'objectivation de la recherche. Mais, ces subjectivités ont le mérite de pouvoir révéler la manière d'être de l'enquêteur dans le monde social. Cette manière d'être au monde est perceptible à partir du langage et du rapport que l'enquêteur entretient avec le langage. L'autre technique d'enquête que j'ai exploitée est l'entretien collectif. Il met en scène plus de deux personnes permettant de ne pas réduire l'entretien à un rapport enquêteur/enquêté. Des interactions sociales se jouent dans le cadre collectif de la discussion (Duschesne, Haegel, 2009)<sup>54</sup>. Ainsi, cet entretien collectif s'est concrétisé dans le cadre d'un film réalisé sur des parcours croisés de femmes.

### **3. Le film, un support innovant de recherche**

Cette méthode de travail est, pour les chercheurs, certes moins familière que l'écrit, mais devient fréquente dans leurs travaux ethnographiques. Adopter le film, comme support de compréhension de la réalité sociale, rend compte de la diversité des techniques de recueil de données accessibles au chercheur et qu'il peut exploiter. Ce qui fait dire à Danièle Vander Gucht

---

<sup>53</sup> LAHIRE B. (2002), *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*, Paris, Nathan, 2002.

<sup>54</sup> DUSCHESNE S., HAEGEL F., (2009), *L'entretien collectif. L'enquête et ses méthodes*, Paris, Armand Collin, 128 p.

(2017)<sup>55</sup> que la sociologie visuelle gagne du terrain dans la communauté sociologique. Pour ce sociologue, spécialisé aussi dans l'art et la culture, la vidéo et la photographie sont des outils de travail dont le chercheur doit se saisir pour apprendre à observer de près et comprendre, de manière non naïve, la réalité sociale. Là encore, le chercheur, en qualité d'observateur, interroge son regard sociologique avec, comme support, l'image. Dans le cas précis de mon enquête, un entretien collectif filmé a été réalisé auprès de deux femmes enquêtées. Ce film, de 36 min., porte sur les parcours croisés de deux femmes: une Sénégalaise de 66 ans et une Camerounaise de 53 ans, de formations différentes. L'une est journaliste, de formation littéraire. L'autre est médiatrice sociale, avec une formation sociale, et intervient auprès de familles et de femmes, particulièrement dans le domaine de la santé. Mais toutes deux ont, comme expérience commune, l'engagement associatif. C'est précisément la journaliste qui est à l'initiative du film. Quand je lui ai demandé de m'accorder un entretien et l'ai informée de celui prévu avec la médiatrice sociale, elle m'a suggéré l'opportunité de réaliser un entretien collectif et filmé. Nous avons donc procédé au tournage du film entre elle, la médiatrice, une amie de longue date, et moi en qualité de sociologue.

Ce petit film m'a permis de voir comment on pouvait basculer de l'entretien semi-individuel à l'entretien collectif et filmé pour la collecte des données. Cette technique innovante m'a permis de comprendre les conditions d'une collaboration pour la production de données. Cette collaboration consistait en des appels téléphoniques, des échanges par courriels, etc. C'était des conditions de négociation de l'enquête. C'était la journaliste qui négociait les conditions de l'enquête et de production des données dans la mesure où c'était elle qui mobilisait son propre matériel de montage de film (microphone, caméscope professionnel, dictaphone professionnel qu'elle mettait à ma disposition...). Elle fournissait également les moyens humains (son assistant intervenait comme professionnel chargé de filmer la séquence d'entretien collectif). Le tournage du film s'est donc déroulé en novembre 2016 dans les locaux de l'association de la journaliste. Cette association a pour vocation l'aide à l'insertion, l'intégration et la promotion des citoyens par les médias et la culture. Ainsi, lors de la phase préalable à l'entretien et pendant l'entretien, j'ai réalisé que n'étais plus «maître de l'enquête». D'ailleurs, la journaliste m'avait signifié, avant l'entretien, son rôle de guide de l'entretien par ces mots: *«tu auras nos deux parcours croisés en nous posant des questions filmées que nous répondrons devant la caméra»*. Pour les besoins de l'enquête, j'ai accepté d'adopter la stratégie

---

<sup>55</sup> VANDER GUCHT D., (2017)., *Ce que regarder veut dire. Pour une sociologie visuelle*. Bruxelles, Les Impressions nouvelles, 192 p

du déguisement en acceptant l'autre rôle qui m'a été dévolu: celui de journaliste. Ainsi, à l'issue de la négociation avec mes collaboratrices, je devais porter la double «casquette» de journaliste et de sociologue du fait de cette inversion des rôles, pour un court instant. Toutefois, la journaliste a tenu à rappeler, dès le début du film et en guise d'introduction, mon statut de sociologue. De cette manière, elle a manifesté son intérêt à participer à mon travail de recherche et montré comment une mise en récit de soi peut être déclenchée par des interlocuteurs sans avoir été provoquée par l'enquêteur. Ce qui démontrait le caractère subjectivant de l'injonction à se raconter (Fassin, 2004)<sup>56</sup>.

Mon retour d'expérience me paraissait essentiel pour analyser mon positionnement en tant qu'observatrice et observée. Dans le cadre du film, j'étais située comme journaliste et filmée en interaction avec mes interlocutrices. La prise de conscience d'être filmée et d'intervenir en qualité de journaliste déterminaient mon comportement d'enquêtrice, ma relation avec les enquêtées. Cette situation qui était, de mon point de vue de sociologue, atypique, nécessitait une certaine capacité de gestion de ce rôle qui m'était étranger. Par conséquent, les subjectivités produites par le mode d'interaction journaliste/interviewées devaient être maîtrisée. La gestion des subjectivités nécessitait, de ma part, la maîtrise de mon rythme de parole, l'adaptation au contexte d'échanges de mes interlocutrices, l'anticipation de mon intervention appropriée, et l'adaptation de mon langage à celui de la société civile. Bien qu'aucune exigence ne m'était requise concernant mon rôle de journaliste, je m'en suis imposées certaines (comme ne pas laisser transparaître dans le film des hésitations, du stress, de l'embarras ou des gênes, liés à ce sentiment d'être observée). Lors de la mise en récit de cette expérience, j'ai pu évaluer le rôle de l'observée et de l'observateur et mesurer l'impact que peut avoir le regard d'autrui sur la mise en récit de soi. Il est plus contraignant de jouer le premier rôle que le deuxième car, dans le deuxième rôle, nous sommes confrontés à l'obligation de mise en récit de soi, à l'évaluation et au regard d'autrui. Nous avons pu démontrer que l'utilisation d'outils variés de travail ethnographique participait à la production de données et diversifiait les sources d'informations. A présent, il conviendra de rendre compte de la démarche de négociation, fondamentale pour le cours de l'enquête.

---

<sup>56</sup> FASSIN D., (2004). « Le corps exposé », in FASSIN D., MEMMI D., (dir.), *Le gouvernement des corps*, Paris, Editions de l'EHSS, p. 237-266.



#### **4. La négociation de ma posture, préalable à l'enquête**

Au sein du quartier de Petit Quevilly, la négociation pour l'obtention d'entretiens, lors de ma première rencontre avec des mères de familles, a été favorisée par ma posture professionnelle. J'ai pris contact avec elles, par téléphone, en me présentant comme une étudiante qui menait une enquête sur le parcours socio-professionnel de femmes ouest-africaines à Rouen (en dehors de ma sphère professionnelle). Puis, j'ai présenté mon objet de recherche comme une étude sur l'insertion professionnelle. Cette démarche m'a semblé judicieuse et susceptible de susciter l'intérêt de mes interlocutrices pour mes entretiens. D'autant plus que certaines d'entre elles m'avaient antérieurement (lors ou à l'issue d'entretiens) fait part de leurs préoccupations professionnelles. Ces femmes étant à la recherche d'un emploi ou de formations en vue d'insertion sociale et professionnelle, j'ai dû adapter mes horaires d'entretien à leurs disponibilités. J'ai donc été amenée à opter pour les fins d'après-midi, seuls créneaux horaires où elles pouvaient se libérer des contraintes (liées aux séances de formation, à la récupération des enfants à l'école et aux services à l'époux). Mais comme elles étaient très chargées, souvent mes rappels téléphoniques pour confirmation de rendez-vous se soldaient par un report ou une annulation de l'entretien. Ce qui me faisait prendre conscience de l'obligation à négocier mes conditions d'enquête en suivant le rythme de la vie active. J'ai, alors, choisi de poursuivre l'enquête par des prises de contact téléphonique dans les transports en commun et lors de pauses sur mon lieu de travail, tout en réalisant que j'étais, moi-même, confrontée au partage entre recherche, vie professionnelle et familiale. Ainsi, j'ai accueilli dans mon lieu de travail, 2 mères de famille dont les enfants fréquentaient la structure d'aide aux devoirs dans laquelle je travaillais. Ceci facilitait le « décrochage » d'un entretien avec elles. Ces femmes me donnaient rendez-vous dans mon lieu de travail, après la sortie de leurs enfants de la structure, soit à la fin de ma propre journée d'activités professionnelles.

Concernant les femmes tirées au sort dans mon réseau de connaissances, il était plus aisé de trouver, en accord avec elles, un créneau horaire plus sûr et les entretiens prévus n'étaient jamais annulés ou reportés. Cette catégorie de femmes (mères de famille au chômage, avec des enfants non scolarisés ou en bas âge (petite section), étudiantes sans enfants, ou retraitées) avaient plus de temps libre ou pouvaient mieux aménager leur emploi du temps. Mon insertion dans la communauté sénégalaise me permettait de procéder par la méthode boule de neige. De réseau en réseau, je suis parvenue à obtenir des entretiens à domicile avec des mères de famille (avec des enfants en bas âge) et des retraitées (dont les enfants étaient de jeunes adultes). Ces

dernières avaient relativement plus de temps à me consacrer que les mères d'enfants scolarisées. J'ai rencontré ces femmes-là à leur domicile.

En me situant dans le champ professionnel et privé, j'ai pu constater une différence dans mon positionnement personnel. Dans la sphère privée, je me sentais plus libre de planifier mes rencontres à ma guise: j'étais « maîtresse » de l'enquête. Les échanges avec le groupe de femmes, hors de mon milieu professionnel, me paraissaient plus spontanés. Il faut dire que les conditions d'enquête étaient réunies pour une mise en confiance des enquêtées. Je les rencontrais dans leurs milieux de vie ou dans des lieux publics, soit dans un cadre plutôt rassurant et propice à la conversation. Or, cette facilité d'échanges était quasi inexistante avec les mères des enfants qui bénéficiaient de mon soutien scolaire. Mon impression était qu'elles étaient intimidées par le milieu scolaire qui leur était peu familier et avec lequel, elles étaient mal à l'aise car, confrontées à leurs difficultés de compréhension de la langue. Lors des entretiens avec ces mères, face à leur passivité, j'ai dû enchaîner avec les questions fermées. J'ai pu mesurer leur degré d'incompréhension envers l'objet de cet entretien.

Le cadre scolaire a très probablement été limitatif à l'entretien ainsi qu'à sa crédibilité. Les femmes concernées ont confirmé mon hypothèse, notamment en laissant transparaître leur impression d'un entretien « mal venu » pour lequel elles n'avaient pas d'intérêt. Les signes de gêne et d'embarras trahissaient leur comportement. Avec retour d'expérience, j'ai réalisé le caractère déterminant que pouvait avoir la configuration spatiale et le contexte sur le comportement d'enquêtées distantes, peu à l'aise dans le cadre institutionnel. J'ai également pris en considération l'obligation, pour l'enquêteur, de faire un travail de réajustement dans sa négociation de l'entretien. Il doit adapter le contexte d'entretien aux enquêtées, quitte à proposer un autre lieu de rendez-vous, dans un autre cadre et une autre atmosphère, et à trouver des astuces afin de faire adhérer ces femmes réticentes à son projet d'enquête. Mais, cette procédure de négociation d'entretien (avec des femmes réticentes et distantes à l'endroit de mon objet de recherche) nécessitait plus de temps que moi ou mes interlocutrices n'avions pas. Aussi, pour me faciliter la tâche, j'ai préféré multiplier des entretiens avec d'autres femmes, comptant sur l'effet boule de neige.

Le recours au réseau m'a insérée dans le milieu associatif. Là encore, j'ai constaté la différence entre mon positionnement dans l'espace privé, professionnel et associatif. Dans l'espace associatif, il m'était plus aisé d'adopter un regard extérieur. Je n'étais pas seule à négocier les entretiens, car des collaborateurs, professionnels de l'accompagnement associatif,

s'associaient, volontiers, à ma démarche. C'est ainsi que, par immersion dans le monde associatif, j'ai pu réaliser des entretiens avec des femmes Ouest-Africaines. Grâce à un proche, j'ai été introduite dans une association de services à la personne (petits travaux de bricolage, ménage, repassage...). L'une des professionnelles de l'accompagnement social qui y travaille, s'est chargée de contacter ces femmes bénéficiaires de leur accompagnement social et professionnel. Celle-ci m'a ensuite informée de sa démarche de négociation de mes entretiens menée auprès des femmes. Elle leur a présenté mon objet de recherche comme une étude s'inscrivant dans le cadre universitaire et portant sur leur parcours professionnel et social: ce qui n'était pas faux. Afin d'assurer la motivation des femmes à répondre présentes à mes entretiens, mes collaboratrices leur ont précisé mon intérêt pour leur parcours professionnel. Ce biais était utile pour l'obtention d'entretiens. Mon entourage a non seulement facilité mon insertion dans le milieu associatif, mais a, aussi, favorisé la mise en confiance des employées collaboratrices de mon enquête. Pour maintenir cette relation de confiance et informer l'association des données récoltées, j'ai proposé à l'une des employées la restitution des résultats d'enquête. Mais, celle-ci, me faisant totalement confiance, n'a pas jugé la restitution utile dans un premier temps. De plus, elle estimait que mes données d'enquête étaient confidentielles et ne tenait pas, forcément, à être informée de la vie privée des bénéficiaires d'aide. Cette réaction sous-entendait le souhait pour ces professionnels de maintenir une distance professionnelle vis-à-vis de leurs publics et de ne pas s'ingérer dans leur vie intime. Avec retour d'expérience, c'est un principe que j'ai respecté et intégré comme condition de négociation de l'enquête.

Ainsi, tout au long de mon enquête de 2 semaines, mes collaborateurs n'ont manifesté aucune inquiétude, ou méfiance, à l'égard de l'objet de mon étude. Grâce à leur participation réellement efficace à mon travail de recherche, les entretiens sont devenus de plus en plus nombreux. De fil en aiguille, les discussions spontanées avec mes collaborateurs d'enquête se sont enchaînées. J'ai, malgré tout, tenu à proposer à nouveau à la collaboratrice (qui semblait, auparavant, vouloir conserver un regard strictement professionnel sur les bénéficiaires de l'accompagnement), de lui faire un retour sur les données d'entretiens en m'imposant, toutefois, de ne pas lui dévoiler l'identité des femmes. Rassurée, professionnellement, par le principe d'anonymat des enquêtées, elle s'est montrée plus encline à lire les données. Les conditions de réalisation de mes entretiens étaient bien réunies dans cette association: un bureau appartenant, à l'origine, au médecin du travail, m'avait été attribué temporairement pour les besoins de l'enquête. Progressivement, une relation de confiance s'était créée avec l'équipe

professionnelle de l'association. Elle se manifestait par la convivialité de la pause-café où j'étais régulièrement invitée et par les échanges spontanés développés avec les employés autour de ma recherche. Un des employés s'était chargé de me débriefer avant mes entretiens, afin de m'apporter des informations susceptibles de m'éclairer sur le parcours de celles que j'allais interroger. En ce qui me concerne, les pause-café constituaient un retour sur soi. Elles occasionnaient une distanciation avec les enquêtées et garantissaient la légitimité scientifique de mes données, notamment par leur transmission à l'institution en vue de l'objectivité scientifique. Elles étaient aussi rassurantes dans la mesure où elles me permettaient de réendosser le rôle de chercheuse et de me réinscrire, dans la foulée, dans le registre universitaire.

Lors des entretiens, certaines femmes m'ont raconté leur vie conjugale. Cependant, la véracité de certains faits décrits par elles était mise en cause par l'employée à laquelle j'avais convenu de transmettre régulièrement les données dans un souci de collaboration. Ainsi, par le mode retour sur les informations, j'ai constaté que Mme E.19 avait, peut-être, dissimulé, ou omis de m'informer, des éléments de sa vie privée (écart d'âge entre son époux et elle, addiction de celui-ci à l'alcool depuis sa perte d'emploi). Mme E.14. affirmait, au cours de l'entretien, qu'elle entretenait de bonnes relations avec son époux, ce qui a été démenti par ma collaboratrice. Celle-ci, m'a confié qu'en réalité Mme E.14 avait entamé une procédure de divorce, pour cause de violence de la part de son époux. Toutefois, cette restitution des données ne consistait pas à rapporter, à leur insu, les confidences des enquêtées tout en outrepassant le principe déontologique. Elle s'est surtout faite dans un souci de collaboration professionnelle et de légitimation de mon étude. Car, auprès de mes collaborateurs qui avaient eu un rôle déterminant dans la négociation des conditions de mes enquêtes, en termes de logistique, je me devais d'effectuer un travail de transparence des données recueillies. Même dans un cadre de recherche, ils se sont comportés en professionnels de l'accompagnement. Ils ont appliqué à mon travail de recherche leur mode de fonctionnement et d'organisation professionnels. Une employée s'était chargée de l'accueil des femmes qu'elle dirigeait vers mon bureau temporaire ou qu'elle faisait patienter dans la salle d'attente, le temps que je termine l'enquêtée la précédant. Les entretiens avaient lieu entre 10h00 et midi, avec une heure d'intervalle. En cas de retard d'une enquêtée, l'employée lui téléphonait. Un tel encadrement de mes entretiens est révélateur d'un certain respect pour mon travail d'enquête, qui se manifestait aussi, par exemple, par le souci de veiller à refermer la porte de mon bureau lors des entrevues. Mes collaborateurs voulaient, ainsi, créer un cadre de travail propice au bon déroulement de l'enquête, qui participerait à la concentration des interlocutrices et lui apporterait de la

crédibilité à leurs yeux. Les conditions aussi favorables ont fait que ces femmes n'ont opposé aucune réticence à ma proposition de les enregistrer par dictaphone. Toutes ont répondu par un «oui» naturel, ou «il n'y a pas de problème !», ou «ça ne fait rien!». C'est comme si c'était normal et que l'entretien s'inscrivait dans l'accompagnement professionnel. J'ai eu l'impression qu'elles se prêtaient au jeu de l'entretien, sans réellement prendre conscience de la nature de mon travail et se soucier de l'exploitation éventuelle de leurs réponses.

C'est alors que j'ai choisi de conserver la mise en scène d'une étude sur l'accompagnement professionnel afin de maintenir la dynamique de recherche de travail des enquêtées. J'ai cru comprendre, d'après leurs commentaires ou réactions que ces femmes me considéraient comme faisant partie de l'équipe d'accompagnatrices professionnelles. Elles se sentaient, quelque part, obligées de se rendre aux entretiens qu'elles percevaient comme une convocation dans le cadre de leur accompagnement professionnel. Certaines, au début de l'enquête me glissaient : «c'est votre association qui m'a appelée!». A leurs yeux, il ne faisait pas l'ombre d'un doute que je faisais partie de l'association. D'ailleurs, toutes pratiquement arrivaient aux heures fixées pour l'entretien par les employées et que j'avais négociées avec celles-ci. L'une des interlocutrices m'a fait remarquer son assiduité : «Je viens toujours à l'heure aux rendez-vous!». J'en ai déduit que la recherche de travail était la motivation de ces femmes à être ponctuelles à mes entretiens et à accepter d'y participer sans «rechigner». Ce statut de professionnel, je me le suis approprié, en contexte d'entretien, pour «brouiller les pistes» et stimuler les entretiens. Ce qui ne m'empêchait pas, pour autant, de me «dévoiler» en tant que sociologue. J'ai veillé à ne pas adopter la posture de l'enquêtrice déguisée ou dissimuler mon identité d'enquêtrice au risque de passer pour un imposteur, et afin de ne pas trahir l'intégrité morale des personnes, impératif scientifique. En dépit du devoir de transparence sur ma recherche vis-à-vis des enquêtées, celles-ci ne saisissaient pas l'enjeu de ma profession. Par conséquent, leur indiquer que je menais un travail de recherche n'était pas d'une grande utilité. Si ce n'est que je me rassurais, par principe professionnel, d'avoir une éthique morale. Cependant, jouer le jeu de l'entretien d'embauche était un moyen efficace de stimuler les récits de vie des femmes. Elles s'étaient mobilisées dans l'association par assiduité et dans l'espoir de décrocher un contrat de travail. Car, pour elles, répondre à chaque convocation constituait une manière de prouver leur motivation à travailler.

A l'issue des entretiens, il n'était pas étonnant que certaines me demandent d'avoir un petit geste. Notamment, en leur trouvant quelques heures de travail, comme si cela était de mon

ressort. Je m'en sortais par un simple: *«vous finirez bien par trouver!»*. Pendant l'entretien, certaines ne tarissaient pas d'éloges sur le travail des employés qu'elles qualifiaient de *«remarquables!»* ou *«exceptionnels!»*. D'autres percevaient les employés comme des personnes ayant su répondre à leurs besoins, ou ayant été source d'épanouissement et de bonheur dans leur vie. De plus, elles tenaient à ce que je transmette leurs remarques aux accompagnatrices: c'est ce que j'ai faisais lors des pause-café. Quand j'ai fait part à l'une de mes collaboratrices des bienfaits de leur travail, vantés par les bénéficiaires de leur accompagnement, elle m'a répondu: *«Ah d'accord! C'est pour que je leur trouve quelques heures de travail!»*. Par souci professionnel, celle-ci n'hésitait pas à rappeler à certaines interlocutrices qu'il ne fallait pas espérer décrocher un emploi à l'issue des entretiens. Si certaines femmes se sont montrées conciliantes lors de la négociation d'entretien, d'autres ont semblé méfiantes à l'égard de mon travail.

J'ai l'exemple de l'expérience vécue, lors d'un entretien, avec une femme d'origine angolaise. Celle-ci avait refusé catégoriquement d'être enregistrée, sous prétexte qu'elle craignait d'être mise à l'écoute. Elle m'avait signifié sa volonté d'être informée sur l'objet de mon enquête. Il a fallu 5 min. de négociation, avec l'intervention d'une collaboratrice qui est venu vérifier, dans mon bureau, si tout se passait en bonne et due forme. Celle-ci, informée, a su rassurer l'interlocutrice réticente. Elle lui a expliqué ma démarche, en tâchant de lui préciser le caractère confidentiel de la discussion. Elle a également pris soin d'assurer l'enquêtée réticente que l'enregistrement audio ne serait pas diffusé publiquement. Elle lui a précisé, toutefois, qu'elle ne devait pas se sentir obligée d'accepter l'enregistrement. Elle, lui a rappelé, aussi, que ce n'était pas un entretien d'embauche. A l'issue de cette procédure de négociation, l'enquêtée a accepté de participer à l'entretien, mais sous la condition de ne pas être enregistrée. J'ai donc respecté sa volonté en mettant par écrit des extraits de son entretien. J'ai pu constater que certaines des enquêtées n'étaient pas toujours commodes. Ce fut le cas d'une femme bénéficiaire de l'accompagnement. Celle-ci, dès le premier contact téléphonique, s'est montrée très agressive et a manifesté violemment ses doutes sur mon identité. J'ai appris, par l'une des employées, qu'elle a vérifié auprès d'elle si j'avais été autorisée par l'association à la contacter. L'employée l'a rassurée en lui précisant qu'elle n'était pas obligée de répondre à mes questions. Cette situation montre bien les limites de l'enquête, même avec l'appui de collaborateurs.

En définitive, mon expérience en terrain associatif m'a permis d'expérimenter l'enchaînement de plusieurs rôles, selon la catégorie de personnes et le type d'institutions. Elle

m'a permis de dresser un bilan des données. Cette étape de ma recherche a contribué à ce que je développe d'autres pistes de réflexion. Sous cet angle, j'ai pu confronter les données empiriques aux sources d'information dont disposaient les employés de l'association sur la vie privée des femmes. J'ai pu également procéder par un chassé-croisé entre les outils conceptuels et les données fournies par les femmes et les employées en vue d'obtenir une analyse nuancée de la situation conjugale des enquêtées. J'ai pu, en outre, saisir le cadre de pensée, ainsi que les logiques sociales, culturelles et religieuses, dans lesquels s'inscrivaient les femmes africaines. D'un point de vue interne, j'ai mesuré l'influence de mes positions multiples sur mon regard sociologique, et sur le regard qu'autrui pouvait me renvoyer. Ainsi, par retour d'expérience, j'ai pu analyser les interprétations des femmes et des employés sur mon positionnement. Du point de vue des enquêtées, mon ressenti était d'être perçue comme une professionnelle de l'accompagnement. Au regard des employés, je portais l'étiquette de chercheuse. A tel point, qu'ils avaient réuni toutes les conditions nécessaires au bon déroulement de mon entretien (bureau, nombre de femmes considérable, dispositif d'accueil des femmes). En ce qui me concerne, je me situais comme «femme», «africaine» et «chercheuse» à l'égard des enquêtées et me positionnais comme collaboratrice vis-à-vis des employés. Cette réflexion sur les postures multiples m'interroge sur mon rapport au monde social et à moi-même. C'est un point sur lequel je vais m'étendre, ci-après, à travers la mise en récit de moi-même.

## **5. La mise en récit sur soi du sociologue**

La difficulté de ma démarche réflexive était de pouvoir délimiter mon rôle. J'apparaissais comme chercheuse, amie-confidente des interlocutrices, mais, en même temps, comme «femme» et «africaine». Je partageais, avec les femmes africaines, une origine culturelle, ce qui créait une relation d'empathie. Cette attitude allait de soi, mais n'était pas sans conséquences, puisque mon engagement était inévitable. Cependant, ma démarche introspective, passage incontournable dans la recherche, me plaçait dans le rapport à moi-même et dans ma relation à autrui. Dans mon interaction avec les femmes, il se jouait la question de l'image et de l'identification à autrui. Je me demandais si les femmes ne développaient pas des idées en fonction de leur identification en ma personne. J'avais une posture de «femme», «africaine», dotée d'un capital culturel universitaire et maîtrisant les codes culturels africains et occidentaux. Ce qui signifiait mon intégration dans les deux sociétés. Or, c'est une situation à laquelle ces femmes aspiraient. D'ailleurs, la curiosité que je suscitais auprès de certaines femmes se fit très vite ressentir, par exemple, par des questions relatives à mes origines

culturelles. J'ai également été confrontée au jeu de l'enquêtrice enquêtée. Je devais répondre à des questions portant sur ma trajectoire personnelle et universitaire. Une de mes interlocutrices, plutôt engagée, m'encourageait à retourner en Afrique à l'issue de mes études. C'était le discours qu'elle tenait avec bon nombre d'étudiants africains qu'elle rencontrait. Cependant, certaines interrogations relatives à mon parcours personnel me mettaient dans l'embarras (ex: «*Comment es-tu venue vivre en France? Pourquoi?*» «*Où sont tes parents ?*»). Cette situation inhabituelle (d'observateur observé par 'l'observé') m'a forcée à me mettre dans la peau de l'enquêtée. Je pouvais mieux comprendre ce sentiment de gêne qu'on peut ressentir à être interrogé.

C'est dans cette démarche introspective que j'ai pu identifier le conflit existentiel entre subjectivité et objectivité. C'était des impératifs auxquels je devais répondre avec recul. Il me fallait, donc, adapter l'empathie pour les besoins de l'enquête sans basculer, pour autant, dans l'excès de familiarité. Ce qui pourrait biaiser le caractère scientifique du travail de recherche et influencer l'attitude des enquêtées, lors de la restitution de leurs expériences. J'ai dû imposer un certain cadre intellectuel adapté aux profils de femmes afin de leur faire saisir l'enjeu de ma recherche, et aussi de stimuler leur engouement et réactivité autour des questionnements. La familiarité, ou la signification d'une complicité, étaient très souvent nécessaires pour recueillir des discours poignants et inédits. Il s'agissait de discours, issus de séquences de vie, que ces femmes n'auraient pas confiés facilement à n'importe qui, hormis leurs proches. Ce qui me donnait l'impression d'être proche d'elles et d'être privilégiée en tant que «femme» et «africaine». De plus, nous partageons des valeurs intrinsèques à la culture africaine (sens de la famille, hospitalité, solidarité) que j'exploitais, tout naturellement, dans mes échanges.

Lors de mon enquête, mon imprégnation de la culture africaine (acquise) m'a permis de mesurer les codes sociaux et les logiques sociales comportementales, avant d'anticiper sur des questions. J'ai intégré, en outre, les différences perceptibles dans les mentalités africaines, propres à chaque femme. Il existe, dans les cultures africaines, des nuances difficilement décelables pour celui qui n'en est pas imprégné ou, du moins, qui n'a pas pu prendre le temps de la comprendre. Ainsi, mon imprégnation s'est traduite par un respect des codes de conduite, importants dans la culture africaine, qui m'ont permis de ne pas offenser les enquêtées ou de les mettre en situation embarrassante. Par exemple, je savais que je ne devais pas poser aux femmes africaines des questions d'ordre privé ou intime. Dans ce cas, adopter un comportement type était indispensable. Cette ligne de conduite, adoptée par un individu en public, peut être



associée à la notion de *'perdre la face'*, développée par Erving Goffman (1974, cité dans Bonicco p. 36<sup>57</sup>): *«En interaction avec d'autres, la règle fondamentale que doit respecter tout individu est de préserver sa face et celle de ses partenaires. C'est la condition de possibilité de toute interaction, car la face est sacrée. Un travail de figuration assure le respect de sa face et celle des autres, évitant de les compromettre: c'est le tact, le savoir-vivre ou encore la diplomatie »*. C'est cette attitude de 'ne pas faire perdre la face' que j'ai essayé d'adopter tout au long des entretiens, car elle me semblait garantir la crédibilité de la part des enquêtées. En signe de respect à l'égard des femmes plus âgées, je les appelais «tata» (tante dans le jargon africain). Et je tâchais de ne pas les interrompre ou de parler davantage qu'elles, car, en Afrique, dominer la conversation face à quelqu'un de plus âgé est une marque d'irrespect.

Ainsi, j'ai veillé à créer des conditions rassurantes pour les femmes enquêtées J'ai cherché à interagir avec elles en 'mode empathie' dans le but de les mettre suffisamment en confiance. Je voulais m'assurer d'obtenir une certaine authenticité dans leur restitution des différentes séquences de leur vie. Par exemple, j'ai essayé de créer une atmosphère vivante et chaleureuse, notamment par l'évocation de mes souvenirs d'enfance en Afrique, exprimant ma nostalgie du continent africain. Ce qui me permettait de montrer ma familiarité avec les pays d'origine de certaines d'entre elles et avec leur culture africaine, qui n'était pas forcément la mienne. Après avoir vécu et voyagé dans de nombreux pays ouest-africains, je pouvais partager des éléments de leur culture et l'histoire de leur pays. Je pouvais, aussi, effectuer, avec elles, un retour réflexif sur leur pays natal ou leurs racines. Par ailleurs, j'ai essayé d'entretenir une relation de complicité avec certaines femmes en formation linguistique en leur adressant des compliments quant à leur maîtrise du français, ce qui était, en plus, une manière de les encourager dans leur processus d'apprentissage de la langue française. Pour ne pas les confronter à une éventuelle difficulté linguistique, j'ai multiplié les questions fermées. Parfois, j'ai pu déceler, à partir d'expressions du visage ou d'attitudes: de la froideur, de la timidité prolongée, de l'antipathie, ou de la sympathie limitée. Peut-être s'agissait-il d'un manque de confiance dû à une insuffisance de maîtrise de la langue française? Là, on se heurte aux limites de l'empathie!

Ces difficultés de communication, je les ai perçues en la présence de femmes non-sénégalaises. Comme elles parlaient difficilement le français et que je ne parlais pas leur langue

---

<sup>57</sup> BONICCO C., (2007). « Goffman et l'ordre de l'interaction : un exemple de sociologie compréhensive », *Philonsorbonne*, n°1, p.31-48.

d'origine, le manque d'empathie s'est fait, très vite, ressentir. Elles se montraient peu commodes, ou coopératives, lorsque je leur soumettais mon questionnaire (à l'oral). Cette difficulté relationnelle (susceptible d'exister entre l'observateur et ceux observés) a finalement été, plus ou moins, surmontée, grâce au wolof qui nous rapprochait, ainsi que les codes culturels. Parmi ces codes de comportement type, dont la société sénégalaise est très imprégnée, on peut citer: l'art de la mise en forme, la diplomatie, l'art de la présentation de soi en public. Ces traits de caractère me semblent moins visibles dans les autres sociétés ouest-africaines que j'ai pu côtoyer. Toutefois, une Sénégalaise m'a fait remarquer ma différence avec les Sénégalaises type (révélée par mes lacunes dans la pratique du wolof): «*Tu ne parles pas bien le wolof, donc je ne peux pas t'expliquer cela!*». Or, mes failles en wolof sont tout simplement liées au manque de pratique de la langue et au métissage culturel reçu en héritage. Ce qui démontrait que, malgré le sentiment d'appartenance à une communauté de femmes qui m'animait, je portais une 'étiquette' qui me renvoyait à mon origine sociale et culturelle, et à mon statut universitaire. J'en déduisais que ma manière d'être et de faire avait pu trahir le comportement que j'avais essayé d'adopter pour être au plus près de la réalité des femmes, et que les stratégies de déguisement n'étaient pas si évidentes à mettre en œuvre. J'ai, finalement, mesuré combien il n'était pas toujours aisé de jouer le rôle de la 'femme africaine' susceptible de comprendre les maux et inquiétudes des autres femmes africaines. D'autant plus, qu'il fallait éviter des biais, comme le risque de dérive ethnocentrique, la manifestation d'un engagement féministe ou une familiarité excessive avec les interlocutrices.

Bien que je comprenais la nécessité de ces précautions scientifiques, je pouvais difficilement les prendre en compte, surtout quand ma position en tant que femme, et de couleur, entraînait en jeu. En effet, j'éprouvais ce sentiment subjectif d'appartenance à une même communauté de destin. Je me sentais confrontée à des situations similaires à celles que ces femmes me décrivaient, telle que la discrimination, liée à l'appartenance de race et de classe. Cette discrimination, liée à la couleur de peau, je l'ai perçue, par exemple, dans le milieu de l'emploi et dans l'imaginaire collectif, notamment, à travers des discours stigmatisants, tenus à l'endroit des femmes africaines. Elles étaient jugées «ignorantes», «illettrées», «soumises à leurs époux», «brutales», «non intégrées», «matérialistes ou cupides», «prostituées», «ouvertes à la débauche».

Aussi, je me suis sentie en accord avec ces femmes quand il était question de la non représentativité des femmes noires dans les médias et à la télé, bien que la discrimination ne

faisait pas débat dans mes entretiens. J'ai pris soin de ne pas trop exprimer mon engagement personnel pour la cause des femmes africaines victimes de discrimination afin d'éviter de politiser mon discours. En effet, j'ai mesuré le fait qu'exprimer mon point de vue sur l'affirmation de l'Afrique dans le monde, ainsi que sur la solidarité et l'émancipation des peuples africains, aurait eu, pour conséquence d'influencer, ou pas, le discours des observées. Elles auraient, peut-être, été incitées à prendre position, en tant que migrante et par rapport au modèle d'intégration culturel et social qui leur est proposé dans la société d'accueil. Or, tel n'était pas le but de mes entretiens. Mais, je ne considère pas, pour autant, qu'un récit des femmes sur la valorisation de leur culture et de leur pays puisse générer, chez elles, de l'ethnocentrisme ou un rejet de la culture du pays d'accueil. Cet aspect m'a renvoyée à la question de l'engagement, avec le rôle ambivalent qu'il implique. L'engagement peut être perçu tantôt comme un instrument de développement de l'empathie, tantôt comme un outil de politisation du discours des sujets observés.

Pour les besoins de mon enquête, j'ai adopté un engagement personnel modéré. Par exemple, j'ai évoqué, dans mon discours aux femmes, quelques idées sur la condition féminine. Ceci, afin d'affiner leur réflexion et de susciter leur intérêt, notamment pour le contexte de développement en Afrique. En effet, ces femmes s'appuyaient, souvent, sur leurs référents culturels pour présenter leur point de vue, ce qui signifiait leur attachement à leur continent. Dès lors, mon engagement partiel pour la condition féminine devenait plus un outil, indépendamment de ma prise de position, permettant de provoquer la prise de parole chez les enquêtées. Car, le moyen approprié pour déclencher leurs récits de vie et surmonter leur passivité (due à leur difficulté de compréhension liée à la langue) était d'interagir avec elles. Il convenait de développer une conversation autour de faits sociaux, économiques et politiques, existant dans leurs sociétés d'origine. J'anticipais le fait qu'impliquer les femmes sur des sujets qui les renvoyaient à la réalité vécue dans le pays d'origine, et d'accueil, constituerait une amorce de mon sujet les concernant.

Au regard de cette situation de mise en jeu du positionnement du chercheur, je me suis demandé où s'arrêtait la subjectivité et où commençait l'objectivité? C'est un défi auquel le chercheur est confronté. Tant, il est animé par la subjectivité et s'inscrit dans une complexité de relations et de stratégies de pouvoir entre individus. Je me suis située à mi-chemin entre le chercheur, en immersion dans un univers censé lui être inconnu et lointain, et l'individu profane ayant le statut de «femme» et d'«Africaine». Il s'agit de caractères, certes, innés, mais qui ont

engendré, en moi, une grande part de subjectivité et induit mon engagement personnel sur la question de la discrimination. La restitution de mon expérience, en matière de discrimination, rendra compte de la mise en récit de soi et l'expression de l'engagement du sociologue.

## **6. L'engagement du sociologue ou le retour d'expérience**

Sur le terrain de la discrimination, je ne me positionnais pas de la même manière que les femmes africaines. L'âge et la zone géographique étaient des éléments de différenciation entre elles et moi. J'ai vécu la discrimination dans un pays du Moyen-Orient: l'Arabie Saoudite. C'est un pays au système sociétal, régi par les lois de la charia où le statut de la femme est réglementé suivant les fondements religieux de l'idéologie wahhabite, courant dominant dans le pays. C'est dans cette configuration religieuse que j'ai vécu une partie de mon adolescence, de 12 ans à 16 ans, en tant que «jeune fille» et «noire». La réglementation du comportement vestimentaire m'inscrivait dans un contexte d'oppression des femmes, favorisé par les lois du pays. Mon assignation aux codes vestimentaires, édictés par la police des mœurs du pays, se manifestait par le port quotidien obligatoire de l'abaya, aussi obligatoire pour toute ressortissante étrangère dans des lieux publics (centres commerciaux, souks, rues, espaces verts), selon la coutume. Les autochtones saoudiennes étaient tenues de porter le niqab (comme l'exige la coutume), qui complétait l'abaya (tenue de base). Le niqab constituait un élément de différenciation entre les autochtones et les ressortissantes étrangères. L'attitude morale d'une femme à tenir en public devait se conformer aux conditions temporelles. Pour une femme, le fait de parler à un homme le soir, qu'importe son âge, était considéré comme un délit, dans la mesure où c'était associé à la prostitution, contraire aux bonnes mœurs de la société saoudienne. Ce comportement délictueux était réprimé par la police religieuse, nommée *Muttawa*, dont les agents doivent faire appliquer au quotidien les principes religieux en vigueur dans le pays. Un soir, dans un quartier à Jeddah, en rentrant chez moi avec ma famille, j'ai eu l'occasion d'assister à une interpellation de la *Muttawa*. J'ai pu observer des hommes de la *Muttawa*, en patrouille dans le secteur où j'habitais, interpellé une jeune femme surprise en train de discuter avec un homme. Les deux individus ont été arrêtés, devant nous, pour être conduits à la police. Cette arrestation m'a permis de prendre conscience, dès le début de mon adolescence, de l'assignation des femmes au système de genre organisé par les lois de l'Etat saoudien. C'est dans ce cadre que le mot 'discrimination' a pris tout son sens pour moi. Ce mot a pris une autre tournure dans l'espace privé, au Lycée Français International de Djeddah, où j'ai été scolarisée durant quatre années. C'est un établissement scolaire où plusieurs nationalités se côtoyaient

(d'après des statistiques récentes: 24,8% de Français, 41% de Libanais et 34,2% d'autres nationalités, chiffres qui donnent un aperçu sur les groupes ethniques présents au lycée à mon époque).

Cependant, des communautés se constituaient par nationalité produisant un phénomène de regroupement communautaire entre amis. J'ai observé ce communautarisme ambiant pendant mes quatre années de scolarité avec un regard extérieur, car je n'appartenais à aucun de ces groupes d'amis. Pendant ces années, j'ai ressenti fortement l'exclusion et le rejet en cours comme durant les pauses et c'était déterminant dans ma relation à l'autre. Ainsi, j'ai effectué ma scolarité en présence d'un des groupes culturels dominants, des Libanais en majorité, et les Français. Ces jeunes Libanais formaient une communauté qui manifestait du rejet à mon égard, notamment par le refus de s'asseoir à mes côtés en classe. Je me sentais labellisée, étiquetée et stigmatisée par le groupe de garçons et filles libanais parce que j'étais la seule fille d'ethnie noire dans ma classe. Je prenais progressivement conscience du stigmate que pouvait représenter une «couleur de peau». Et surtout, quand on m'associait à des personnes marginalisées par le groupe dominant dans ma salle de cours. Ainsi, les railleries et moqueries, récurrentes, à l'encontre de ma personne, allaient bon train. Elles étaient exprimées par des filles, sous forme de chansons et critiques, pour me rappeler mon appartenance ethnique. Par exemple, une jeune fille libanaise a associé la malpropreté à ma couleur de peau. A partir de ces jugements stigmatisants, me reléguant à un statut «d'esclave», j'ai pu mesurer le degré de racisme vécu par les personnes de couleur. Bien que le harcèlement moral soit un phénomène courant à l'école, la répulsion du groupe dominant vis-à-vis de moi était telle que je ne pouvais l'assimiler qu'à l'oppression de race. J'ai dû, une fois, riposter envers un garçon de la classe qui me bousculait quotidiennement aux fins d'intimidation. Mais, malgré toute forme de résistance face aux offenses, je subissais l'oppression de race et j'étais dominée par le groupe culturellement dominant. Par un retour d'expérience et avec le recul, j'ai pris conscience de la discrimination envers les noirs dans les pays arabes. C'est un phénomène dont je n'avais jamais entendu parler jusqu'à mon arrivée en Arabie Saoudite. Il est lié à l'histoire, à l'ancienne pratique de l'esclavage des noirs, courante dans les pays arabes, mais qui subsiste encore de nos jours. Comme le souligne l'économiste Paul Bairoch: *«Comparé à la traite des Noirs organisée par les Européens, le trafic d'esclaves du monde musulman a démarré plus tôt, a duré plus longtemps et, ce qui est plus important, a touché un plus grand nombre d'esclaves».*

Toutefois, ce comportement de personnes d'origine arabe, assimilés à des oppresseurs, pouvait être relativisé grâce au développement de liens amicaux avec des familles saoudiennes et leur attitude respectueuse. J'ai fréquenté une famille saoudienne, notamment à l'occasion de cérémonies religieuses. Cette famille appartenait à une tribu bédouine du Yémen qui est un pays du Golfe Persique dont beaucoup de Saoudiens sont originaires. La plupart des gens de cette tribu ont émigré en Arabie Saoudite et travaillaient, à l'origine, comme pêcheurs ou éleveurs de moutons et chameaux. Ils se sont enrichis, par la suite, avec les gisements de pétrole. Mais, les Saoudiens ont pris pour habitude de vivre et d'habiter en famille par tradition bédouine. C'est dans cette configuration familiale, dans laquelle s'inscrivent les Saoudiens, que j'étais conviée, avec ma famille, à l'*Eid El Fitr* et à L'*Eid el Kebbir*, événements sacrés du calendrier musulman dont la célébration durant une semaine était organisée, à tour de rôle, par les différents membres du clan familial.

Ce type de relation était bien une preuve que l'origine arabe n'explique pas, pour autant, une attitude de non-tolérance envers les noirs et m'a fait réaliser qu'il fallait éviter d'enfermer des groupes d'individus ou culturels, ou encore des communautés, dans des catégories figées. Ainsi, sortir du cadre scolaire, m'a permis de prendre conscience du relativisme culturel et de m'inscrire dans une relation de compréhension à l'autre.

Ces amis saoudiens habitaient dans des maisons situées les unes à proximité des autres, ce qui illustre bien leur attachement aux liens de famille. Mon insertion dans ces maisons m'a permis d'observer, de près, l'organisation des rapports sociaux de sexe et d'observer les Saoudiennes dans leur espace privé. Dès l'arrivée des invités dans la résidence familiale, les hommes et les femmes sont orientés séparément vers des appartements différents. Des salons privés sont destinés aux femmes, soit pour le partage des repas et du thé, soit pour des activités physiques (expression corporelle, danse, sport). L'espace privé des Saoudiennes contraste fortement avec ce qui se passe dans l'espace public où elles connaissent une liberté très restreinte. Dans leur espace privé, elles font preuve d'une grande ouverture d'esprit et de modernité, semblables aux femmes occidentales. Quel que soit leur âge, elles portent des jupes courtes et des décolletés mettant en valeur leur féminité. Alors que, dans l'espace public, leur posture vestimentaire, conforme aux lois de la charia, offre l'image de femmes opprimées. Et très peu de Saoudiennes circulent dans la rue toutes seules, même en pleine journée.

Ma séquence de vie en Arabie Saoudite m'a permis de restituer mon oppression de race, vécue par immersion dans la société saoudienne. Cette société est structurée autour de codes et

règles bien ancrés dans les mœurs, dont la transgression est passible de lourdes sanctions. Le système culturel saoudien, qui repose sur une construction symbolique des corps masculins et féminins, peut être rapproché du mode d'organisation de la société traditionnelle kabyle (originaire d'Algérie), construite sur le principe de domination masculine. On constate des similitudes entre les systèmes culturels saoudiens et kabyles, mais aussi quelques petites différences. J'ai pu en faire l'expérience lors d'un anniversaire, à Rouen, chez des amies kabyles. Nous étions réunies entre femmes dans le salon qui était devenu, pour l'occasion, un espace pour femmes, comme dans la société saoudienne. Mais, contrairement aux fêtes saoudiennes, le repas ainsi que la pause-thé étaient organisés dans ce seul et même salon, plutôt que dans divers petits salons. Comme en Arabie Saoudite, les hommes étaient exclus du salon privé prévu pour les femmes. Mais, alors que les salutations entre Saoudiens et Saoudiennes se font oralement uniquement, dans la société kabyle, la division des sexes, certes spatiale, n'est pas signifiée physiquement, car les hommes et les femmes se saluent par des poignées de main. Ces éléments de différenciation entre les sociétés arabes peuvent être liés à une construction de la société saoudienne autour de la domination masculine, déterminante dans les comportements sexués. Tandis que, dans la famille kabyle, cette puissance masculine est moins prégnante et moins déterminante dans la conduite à tenir et l'*hexis* corporelle des hommes et des femmes.

En tout état de cause, j'ai pu observer que ces deux systèmes culturels, déterminés par la domination masculine, étaient quelque peu différents du modèle de rapports sociaux de sexe existant dans la société africaine. En Afrique, la structuration des rapports sociaux de sexe semble être également caractérisée par une séparation spatiale des hommes et des femmes. Mais, dans les faits, celle-ci devient opérationnelle seulement lors d'événements culturels ou de cérémonies (mariages, baptêmes) représentant alors une séparation symbolique. En dehors des cérémonies sacrées, la structuration spatiale des rapports de sexe est inexistante car, au quotidien, les hommes et les femmes se rassemblent autour d'un plat par exemple.

En résumé, la mise en récit de moi-même et mon retour sur mon engagement personnel m'ont apporté une vision globale des modes de pensée et des systèmes de valeurs et culturels qui peuvent exister dans le temps et l'espace. J'ai pu percevoir que les cultures ne sont pas figées et que la relation à l'autre se construit dans cette dynamique des cultures. Mon expérience de femme dans une société, au régime punitif à l'égard des individus, bien qu'il y ait des évolutions du statut de la femme saoudienne, faisait de ce pays, à mon sens, une « société lointaine ». Je la comparais, alors, à la société européenne, plus spécifiquement française,

fondée sur des principes de libertés individuelles, de laïcité, d'égalité et de tolérance. Ce sont des valeurs propices à l'évolution du statut de la femme et à son épanouissement personnel. Mon immersion dans trois sociétés distinctes (européennes, africaines et africaines) m'a permis de me saisir, de l'intérieur, de la question de la discrimination liée au sexe et à la race. Je pouvais, ainsi cerner, comment, se jouait, la question du genre, au prisme du relativisme culturel.

Pour résumer, nous avons expliqué notre pratique du terrain caractérisé par une immersion dans la vie quotidienne des femmes ouest-africaines, le milieu associatif et l'observation participante (accompagnement social de femmes). Une trentaine de récits ont été retenus au total pour ce travail, auprès de migrantes ou pas qui ont entre 30 et 60 ans. La période de recueil de données se situe entre 2014 et 2017. Après avoir décrit le parcours de terrain qui a conduit à réaliser ce travail et notre démarche de terrain, nous allons présenter notre problématique générale dans lequel s'inscrit notre cadre théorique. Les questions sociales et de recherches fournissent des éléments de compréhension et de construction de notre problématique. Nous cherchons à montrer que notre objet de recherche s'est construit à partir de nos propres questionnements et théories générales.

## **II – Problématique générale**

Dans l'élaboration de la problématique, nous nous sommes posées un certain nombre de questions sociales relatives à la condition des femmes africaines en France (la condition d'immigration des femmes africaines, leur positionnement dans les rapports de pouvoir, leur démarche d'émancipation, leur rapport au corps, leur réflexivité développée sur l'image de soi et l'espace personnel). Ce sont des questions qui découlent de nos observations du quotidien des femmes africaines, des représentations sociales et individuelles relatives au statut social des femmes ouest-africaines et aux préjugés sexistes et ethniques qu'elles subissent. Nous avons procédé par un croisement de nos lectures et données d'enquêtes, pour restituer ces questions sociales.

### **1. Les femmes immigrées africaines au cœur des rapports de pouvoir**

Cette étude a pour finalité de démontrer comment des femmes originaires d'Afrique de l'Ouest s'approprient la question du « genre », notamment à partir de leurs expériences



spécifiques et associatives et de leur relation avec l'homme au sein du couple et dans la famille. Il convient de cerner comment ces femmes capitalisent leurs expériences migratoires, leur condition de femme liée à la famille, au mari, au poids des traditions et à l'organisation de type communautaire. Ensuite, nous portons une attention à leur analyse du décalage culturel, à leur connaissance située du système de genre dans la société de référence pour s'affirmer et se mobiliser dans l'espace privé et public (couple, famille et associations) et pour renforcer et consolider leurs compétences et pouvoir en matière économique, politique, sociale (entrepreneuriat, projets de développement, investissement dans l'éducation des enfants). Enfin nous nous interrogeons sur le besoin d'épanouissement personnel des femmes à l'issue du parcours migratoire. Face aux contraintes conditionnant leur vie de femme (dans le pays de départ comme dans le pays d'accueil) qui les empêchent de se penser et de se définir dans leur individualité, créer un espace personnel devient un impératif. Ces femmes recherchent la possibilité de créativité que peut engendrer un temps d'inactivité, car elles ont toujours travaillé. La preuve en est que les entretiens obtenus avec nos interlocutrices avaient lieu, généralement, en fin d'après-midi (retour des enfants de l'école), lors de jours fériés, par téléphone, ou encore hors de l'espace domestique. Les données obtenues confirment l'activité des femmes et l'aménagement de leur temps partagé entre leur travail et la famille.

Cette recherche conduit à analyser les relations entre hommes et femmes et la condition féminine, à partir des expériences individuelles de femmes issues de la région ouest-africaine. En considérant des femmes ouest-africaines dans leurs expériences migratoires, je mets en relief leur appartenance multiple aussi bien spatiale que culturelle. Le parcours migratoire de ces femmes, avec leur passage d'une société à une autre, devient un outil de lecture du genre. Puisque, en contexte migratoire et, avec la mobilité qu'induit la mondialisation, ces migrantes redéfinissent les rapports sociaux de sexe et leur statut de femme dans les espaces privés (famille, couple) et les espaces de décisions économiques et politiques (marché du travail, politique, associations). D'autre part, leur construction du système de genre émane du processus de socialisation familiale et scolaire à l'œuvre dans la société d'origine.

## **2. La socialisation féminine**

Ces agents de socialisation que sont la famille, l'école, l'institution religieuse, interviennent pour «formater» et modeler la personnalité de l'individu. En ce qui concerne la femme, le but de sa formation est qu'elle soit assez forte pour être une référence pour ses enfants

et pour les membres de sa famille. Aussi, elle doit figurer comme pilier pour sa communauté. En outre, des événements marquants et les représentations des périodes d'une vie (naissance, mariage, mort) accompagnent la socialisation d'un individu. Ainsi, la fille et le garçon mettent en scène des données qui leur sont propres. Par exemple, pour la fille, il s'agit de la puberté, la virginité et l'accouchement et, pour le garçon, la circoncision. Ces étapes de la formation de l'individu contribuent, donc, à la construction d'une identité féminine ou masculine.

Dans notre étude, les discours et représentations de femmes africaines ont constitué la base pour décrire leur évolution selon le cycle de l'âge et pour les situer. Ce cycle marque le passage de l'enfance à l'âge adulte, puis à la vieillesse, qui constitue les différentes étapes de la socialisation. Les récits des femmes sur la socialisation et sur les conditions de migration ont représenté beaucoup d'intérêt pour notre recherche. Ils mettent en évidence la question de l'image de soi qui occupe une place centrale dans notre travail. En effet, la socialisation participe à la construction physique et psychologique des femmes. Il nous fournit, à nous, autant qu'aux femmes de notre enquête, un outil de compréhension et d'explication du rapport à soi (au sens moral et psychologique) impliquant la santé, l'épanouissement moral et physique.

Explicitement, nous cherchons à comprendre comment ces femmes s'appuient sur des événements propres au cycle de l'âge (puberté, mariage, accouchement, maternité, vieillesse). Ceci, dans le but de décrire les conséquences physiques et psychologiques que génèrent ces situations dans leur corps, et sur leur état moral et psychologique. A titre d'illustration, nous faisons référence à l'excision et aux menstruations survenues durant l'enfance, la période pré-adolescente et adolescente. Le retour réflexif des femmes sur leur expérience précoce de marquage du corps et du cycle menstruel et leurs ressentis sur ces situations (douleur physique, morale, émotions, doutes, crainte, angoisse) traduisent leur représentation de leur corps et de leur état psychologique. Sachant que les deux dimensions psychologiques et morales sont interdépendantes.

Dans ce cadre réflexif, la problématique du corps nous semble intéressante, en ce sens qu'il permet de comprendre la relation des femmes au corps et de saisir comment s'y joue les relations de pouvoir.

### **3. Le rapport au corps**

Nous nous attachons à étudier le corps dans sa dimension symbolique (significations, valeurs et symboles sont associés). Ce qui diffère du corps (au sens biologique<sup>58</sup> du terme) défini par ses caractères organiques. Nous portons une attention particulière aux représentations que les femmes associent à leur corps, à partir de variables qui leur sont propres: culture, ethnie, groupe social d'origine, pratiques et représentations. Nous nous intéressons au corps comme objet spécifique et lieu d'exercice et d'expression des rapports de pouvoir. C'est pourquoi nous abordons le contrôle social du corps. Le corps est instrumentalisé, structuré par des agents de socialisation (famille, hommes, traditions, institutions religieuses, politiques, croyance, imaginaire collectif) qui veulent en assurer la légitimité et la conformité sociale. Ainsi, le corps se construit à travers des pratiques formelles (institutions), informelles (croyances) et des modes de régulation et de socialisation. Le corps est donc socialisé à des techniques du corps (Bert, 2012)<sup>59</sup> et des gestuelles, imposées et enseignées, par exemple, à la jeune fille, dans certaines coutumes. Ces techniques du corps, selon Marcel Mauss, résultent d'un processus d'apprentissage des gestes par simple imitation et d'une sélection parmi ces gestes que l'individu s'approprie instinctivement selon sa situation. Elles accompagnent le processus d'évolution de la jeune fille, tout au long du cycle d'âge, vers sa socialisation, soit la préparation de son entrée dans la vie sociale. En outre, le corps, comme objet de violence, constitue un des points majeurs de notre réflexion sur le système de genre. Le contrôle social du corps peut prendre la forme de l'oppression physique, incarnée et infligée par la Police dans certains pays (torture, humiliation) ou l'époux (violence conjugale), qui assurent ainsi la domination masculine. D'autre part, le corps est perçu sous l'angle de l'exploitation économique existant sur le marché du travail (travail domestique et de soins, prostitution), qui expose le corps à des contraintes physiques liées au mode de production capitaliste (exploitation, souffrance physique) et l'inscrit dans des rapports d'exploitation entre des groupes d'hommes et des groupes de femmes et à l'intérieur même du groupe de femmes. Le corps des femmes incorpore la domination par des attitudes physiques (repli sur soi). Elles sont, de ce fait, prises dans un jeu d'interactions et un système qui les positionnent et qui déterminent leur regard porté sur le

---

<sup>58</sup> Pour René Descartes, le corps-matière est détaché de l'âme et constitue la définition naturaliste du corps, dissocié de l'individu, de son vécu et pensé en dehors des référentiels (langage, culture, religion).

<sup>59</sup> BERT J-F., (2012). *Les techniques du corps' de Marcel Mauss : Dossier critique*. Paris, Publications de la Sorbonne, 168 p.

corps. Dans ce sens, la question de l'image du corps nous interpelle et est un des objets centraux de notre analyse.

En tant qu'objet sociologique, le corps est inscrit dans des interactions sociales. Il est façonné par le regard d'autrui. De ce point de vue, les discussions sur le mariage, la maternité et l'éducation des enfants, pratiquées durant l'adolescence, la phase adulte et la vieillesse, nous enseignent sur la relation à l'image du corps, construite et produite à partir de représentations culturellement et historiquement valorisées. La femme âgée, la femme mariée, la mère avec des enfants, portent chacune une étiquette, un statut social, et élabore des stratégies et des tactiques de maintien ou pas de ce statut. Cette relation des femmes à l'image du corps peut être modifiée selon le cadre culturel et historique, quel que soit le type de société. Le fait que certaines femmes africaines se lancent, aujourd'hui, dans une relation de confiance avec le médecin (et moi-même en tant qu'enquêtrice) sur l'excision qu'elles ont pu subir prouve qu'elles interrogent la pensée technique et scientifique sur leur rapport au corps. Ce qui démontre alors de leur part un besoin de maîtrise de leur corps. De la sorte, elles outrepassent le contrôle social d'un corps qui leur échappait et qui était construit à travers des mythes, des croyances, des rituels thérapeutiques et la transmission orale par la famille. Ce positionnement des femmes, qui interviennent plus en tant qu'actrices dans leur relation au corps, peut être ramené à la socialisation du corps à la consommation. Celle-ci favorise un corps médiatisé suivant un discours normatif en matière de santé, d'hygiène, de maladie. Ce faisant, ces femmes se placent à l'intersection entre médecine moderne et traditionnelle, société moderne et exotique (Saliba, 1999<sup>60</sup>) La société moderne privilégie le discours de maîtrise de son corps au profit de la performance technique qui prévaut dans le champ médical. L'objet est dissocié de l'individu, laïcisé au point d'exclure le corps du sacré. Cette dimension rationnelle du corps diffère de celle valorisée dans les sociétés exotiques au système de représentations et de croyances ancrées dans des logiques du pur/impur, sacré/profane.

#### **4. Image de soi et espace personnel**

La relation à soi représente un fait historique et culturel à prendre en considération qui s'inscrit, tout comme le corps, dans différentes pratiques et coutumes. Ainsi, le rapport à soi est particulièrement intéressant à étudier en situation de migration. Cette condition pose des contraintes aux femmes migrantes nouvellement arrivées et les positionnent, ou renforcent leur

---

<sup>60</sup> SALIBA J., (1999). « Le corps et les constructions symboliques. Socio-anthropologie », Médecine et santé : symboliques des corps. Socio-anthropologie. [En ligne] <http://journals.openedition.org/socio-anthropologie/47> consulté le 09/02/2018

statut de dominée. D'abord l'illégalité et la précarité, qui vont de pair, peuvent provoquer le sentiment d'exclusion des femmes arrivées seules en France et qui n'ont pas de support de la parentèle ou du conjoint. Elles éprouvent des difficultés en matière de barrière linguistique, d'absence de maîtrise de codes et référentiels culturels de la société d'accueil, ce qui constitue un blocage pour parler aux représentants des institutions juridiques et scolaires (Nicollet, 1992)<sup>61</sup>. En retour, l'image que ces institutions leur renvoient ne fait que les conforter dans leur complexe: la honte de ne pas pratiquer la langue du pays d'accueil. De plus, ces femmes, à leur arrivée, vivaient, pour certaines, sous la dépendance d'un conjoint et de leurs propres familles, ce qui les confrontait à l'isolement social et au communautarisme. Pour ces raisons, les migrantes développent un manque de confiance et d'estime de soi et de repli sur elles-mêmes.

Notre but a été de les faire révéler une part d'inconnus et d'histoires de leur propre vie qu'elles se refusent de dévoiler ou concernant lesquels elles n'auraient pas osé s'exprimer. Il s'agit de comprendre ces femmes, de l'intérieur, dans leur intimité, sans pour autant enfreindre leur liberté. Avec un regard scientifique, l'intérêt de cette approche de l'intérieur est d'analyser le passage de l'espace public au privé, du collectif à l'individuel, et de cerner comment se joue l'articulation entre les pôles. Dans cette phase de transition, nous abordons l'espace personnel observé dans les discours et représentations des femmes qui développent leur réflexivité sur le genre.

## **5. Construction et déconstruction du genre : démarche réflexive**

L'intérêt de notre recherche est aussi d'inscrire cette construction du genre dans l'expérience associative des migrantes, l'une de nos préoccupations centrales. A cet égard, elle permet de cerner comment les femmes mobilisent le support associatif issu de champs divers (social, culturel, économique), comme outil de réflexion et d'analyse du genre. D'autant plus que ces femmes, en partant des apports théoriques, ne sont pas étrangères aux questions relatives à leur reconnaissance en tant que telles dans la sphère publique, s'agissant de la citoyenneté et l'identité par exemple. Ces problématiques découlent de leurs expériences concrètes et ressortent de leurs parcours migratoires, de leurs histoires personnelles et de leur vécu à l'échelle du quartier. Aussi, les associations participent à la structuration de la personnalité des femmes migrantes, notamment en les aidant à mieux investir l'espace public. En analysant des femmes ouest-africaines sous l'angle de la mobilisation associative, nous

---

<sup>61</sup> NICOLLET Albert (1992)., *Femmes d'Afrique noire en France : La vie partagée*. Paris, Harmattan, 317 p.

cherchons à comprendre le rôle des associations dans leur démarche d'émancipation, dans leurs conceptions du statut de « femme » et des rapports entre hommes et femmes. Nous verrons que la mobilisation dans le réseau associatif ou communautaire stimule la démarche réflexive.

Dans l'analyse de l'évolution des femmes, nous nous intéressons particulièrement à l'approche réflexive du genre menée par le groupe des femmes enquêtées. Nous cherchons à comprendre comment ces femmes vivent, de l'intérieur, la question du genre dans une perspective comparative, en l'observant dans divers contextes sociaux africains et dans celui de l'immigration. A partir de leurs réflexions sur leurs expériences individuelles, on peut comprendre que les femmes africaines procèdent par un travail de déconstruction et de construction du genre. Cette opération procède des savoirs et connaissances situées des femmes. Car les situations spécifiques des femmes africaines concernent leurs conditions de migration, leurs expériences en matière de vie conjugale et dans les rapports sociaux entre les sexes. Déconstruire le genre consiste, pour les femmes, en une rupture avec les stéréotypes de sexes, socialement, culturellement et historiquement valorisés dans la société d'appartenance. Par cette posture, les parcours des femmes migrantes informent sur leurs visions des pratiques et représentations associées au genre dans leurs sociétés d'appartenance et dans la société d'arrivée. Par une réflexivité développée sur le genre, les femmes observées envisagent le genre dans une dynamique relationnelle, c'est-à-dire en l'articulant avec d'autres catégories d'altérité, telles que la race, la classe, la religion. De cette manière, elles s'approprient le concept d'intersectionnalité. Par un retour sur elle-même, la femme africaine adopte une posture de négociation du sens attribué au genre en fonction des pratiques et des représentations auxquelles elle est attachée.

## **6. Le processus d'émancipation des femmes**

L'analyse des rapports sociaux de sexe, sous le prisme du genre, consistera également à décrire le processus d'émancipation qui s'opère dans la vie des femmes, une réflexion qui constitue, pour nous, un intérêt majeur permettant d'observer, de près, la réalité de l'émancipation telle que vécue par elles. Cette recherche fondamentale s'inscrit dans le prolongement de mon mémoire en Master 2 de recherche sur l'éducation des femmes. Mon mémoire a eu pour intérêt de servir de base de réflexion menant aux questionnements mis à l'épreuve par les données d'enquête. Dès lors, l'émancipation de femmes aux parcours migratoires divers nous interroge sur leur profil: qui sont-elles? Au vu du contexte de la

féménisation forte des flux migratoires<sup>62</sup> et de la mise en visibilité des femmes migrantes à travers les politiques publiques, la recherche et les médias, l'émancipation semble être une piste de réflexion. Cette dernière étape est instructive, tant sur la construction d'une conscience de classe de sexe que sur le sentiment d'appartenance à un groupe. En partant du point de vue interne des femmes, nous analyserons comment la construction d'acteur-sujet peut renforcer le sentiment d'appartenance à un collectif de «femmes», au sens de sujet politique. Les actrices associatives attireront particulièrement notre attention sur les femmes mobilisées. Mais, le fait que les femmes mobilisées, positionnées sur le devant de la scène aient un capital culturel et social relativement élevé, ne doit pas occulter, pour autant, l'expérience sociale commune avec les femmes non mobilisées (Mélis, 2003, cité dans Kergoat et al. 2011)<sup>63</sup>. Dans l'approche théorique de l'émancipation, nous nous intéresserons aux représentations des femmes migrantes sénégalaises dans ce domaine. Pour la femme migrante, aborder son émancipation n'est pas toujours «chose facile», du fait du passage du pôle traditionnel et communautaire à un pôle moderne et émancipé. Aussi, la transition entre plusieurs sociétés révèle l'importance des déterminants culturels dans la conceptualisation de l'«émancipation». L'émancipation est donc une notion polysémique qui traduit des visions du féminisme antagonistes ou quelque peu différentes pouvant varier d'une société à une autre ou d'une culture à une autre.

C'est dans ce cadre de réflexions personnelles, de problématiques sociales tirées des observations de terrain et théories que nous avons posé un certain nombre de questions

## **7. Questionnements**

Nous cherchons à déterminer les changements qui ont lieu dans les rapports sociaux de sexe, à l'aune des mutations sociales, économiques et politiques. Ces changements traversent les sociétés dans lesquelles les femmes évoluent et modifient leurs pratiques et perceptions en termes de genre. L'héritage socio-culturel, les statuts différenciés et les environnements multiples dont nos enquêtées sont issues, permettent d'avoir une vision non monolithique des femmes. Leurs situations plurielles et particulières permettent d'avoir une vue d'ensemble du système de relations entre hommes et femmes qui peut exister. Dans une perspective centrée

---

<sup>62</sup> Le terme «migrante» sera utilisé pour désigner différentes catégories de femmes: les migrantes régularisées et sans papiers, les descendantes d'immigrés ou issues des contextes coloniaux.

<sup>63</sup> KERGOAT D., MIRANDA A., OUALI N., (dir.) (2011). « Les mobilisations des migrantes : un processus d'émancipation invisible ? (Introduction) », in KERGOAT D., MIRANDA A., OUALI N., (dir.), *Migrantes et mobilisées. Cahiers du Genre*, n° 51, p.5-24

sur le rapport de pouvoir et sur la famille, nous abordons: le mariage, le couple, la procréation, la maternité, l'éducation, la scolarité, la santé, l'épanouissement moral et physique de la femme. Toujours dans cette même dynamique, nous nous attelons à l'étude des statuts sociaux des hommes et des femmes et de la condition de la femme, à partir du contexte de migration, du marché du travail et de la mondialisation. Penser les rapports de pouvoir, à l'aune de la conjoncture, économique, historique, sociale et politique, permettra de mettre en évidence les enjeux et défis actuels, tels que l'autonomisation, l'émancipation et la stratégie d'acquisition de pouvoir, déployées par des femmes pour le développement économique de leur continent. Les enjeux mettent en lumière les capacités de femmes, leurs stratégies de résistance et de transformation du système de genre. Aussi, il nous a semblé intéressant de nous poser les questions suivantes susceptibles de nous orienter vers des réflexions.

- 1) Comment les femmes définissent-elles le genre, au regard de leurs expériences individuelles et singulières, de leurs trajectoires multiples et différentes, de leurs expériences migratoires?
- 2) Quelle analyse du genre, les femmes produisent-elles sur le genre, au regard de leur éducation, leurs pratiques et codes culturels d'origine, leur contexte historique, politique, religieux, social, économique et familial?
- 3) Comment ces femmes se servent-elles de leur double ancrage territorial et culturel pour aborder le genre, sachant qu'elles s'inscrivent dans des systèmes socio-économiques, politiques et culturels opposés ou qui présentent quelque différence?
- 4) Quelles représentations se font-t-elles de la «femme» en situation de migration et selon le contexte environnemental?
- 5) Comment les femmes investissent-elles l'espace public pour gagner en visibilité?
- 6) Quel rôle les associations jouent-elles dans le processus d'autonomisation, d'affirmation, d'émancipation et d'acquisition de pouvoir?
- 8) Quelles sont les stratégies d'acquisition de pouvoir utilisées pour changer ou pas le système de genre, le déconstruire et le construire?
- 7) Comment les femmes articulent-elles la sphère publique et privée dans leur processus d'émancipation?
- 8) Comment basculent-elles d'un attachement aux traditions et pratiques culturelles à une volonté d'émancipation dans leur définition du genre?
- 9) Comment le processus de construction de l'espace personnel et intime s'opère-t-il?



10) Comment ces femmes développent-elles la création de soi?

12) Comment se définissent-elles dans leur relation à elles-mêmes?

10) Partant de leur point de vue interne et de leur situation spécifique, quelle conception les femmes proposent-elles du corps?

Cet ensemble de questionnements découle d'un cheminement réflexif qui s'intéresse à déconstruire des pratiques et représentations liées au système de genre: sachant que la méthode inductive a participé à la construction de nos premières hypothèses et questions et que l'articulation entre la recherche empirique et scientifique a contribué à la formation d'un cadre d'analyse. Notre réflexion sur les rapports sociaux de sexe et sur le caractère multidimensionnel de l'oppression procède aussi des analyses croisées des femmes enquêtées et de la recherche scientifique. Dans ce sens, la cohabitation entre les savoirs scientifiques et savoirs populaires<sup>64</sup>(de Sardan, Paquot, 1993)<sup>65</sup>était utile.

Cet échange de savoirs, a fourni des éléments de contexte pour l'explication et la compréhension de la condition des femmes africaines dans le temps et l'espace, et a participé à l'élaboration de mon cadre d'analyse et de ma problématique dont nous présenterons les fondements théoriques.

## **8. Présentation du plan**

Dans un premier temps nous explorerons différents champs de notre problématiques (le genre, l'intersectionnalité, l'oppression, l'émancipation, le sujet individuel et collectif, les stratégies d'acquisition de pouvoir, la migration, l'espace, le rite de passage, les associations). Ces questions sont abordées sous le prisme du genre, à travers des études, débats. C'est dans ce cadre théorique que s'inscrit notre problématique et nos questions de recherches.

La deuxième partie de notre étude sera consacrée à l'analyse des expériences individuelles des femmes migrantes ouest-africaines, en contexte migratoire. C'est à partir des études du genre que nous aborderons la question de l'expérience migratoire et de la mobilité des femmes africaines. Cette partie vise à restituer la parole des femmes migrantes sur leurs

---

<sup>64</sup> De Sardan J.P., PAQUOT E., (1991). *D'un savoir à l'autre, les agents de développement comme médiateurs*. Paris, Ministère de la coopération et du développement GRET, 204 p.

<sup>65</sup> Jean Pierre Olivier de Sardan et Elizabeth Paquot opposent les savoirs scientifiques, qui sont standardisés, uniformisés et formalisés, aux savoirs techniques populaires localisés, contextualisés et empiriques ( De Sardan, Paquot, 1991).

expériences particulières à partir d'éléments théoriques cités dans la première partie (intersectionnalité, discrimination, oppression). Les expériences de femmes concernent leur vie familiale, expérience migratoire, statut social et image de soi sous influence masculine et codifié selon des règles socio-culturelles, leur socialisation féminine et la construction de leur personnalité et espace personnel. Ce sont des questions rattachées au genre. Nous rendrons compte de notre travail de terrain en évoquant les parcours des femmes, stratégies développées par les femmes migrantes pour faire face au phénomène migratoire, aux rapports de pouvoir et de domination et aux contraintes culturelles et familiales.

La troisième partie vise à décrire le processus d'affranchissement des règles socio-culturelles engagé par les femmes ouest-africaine, par des stratégies d'action. Elles se libèrent progressivement de la tutelle masculine, de l'emprise familiale et des contraintes pour le changement de leur condition sociale et leur émancipation. Ce processus dépend du travail générateur de revenus, des liens sociaux (amis et milieux professionnels), des nouvelles technologies et de la communication qui assurent une certaine visibilité aux femmes dans la société. Nous nous pencherons sur la mobilité des migrantes entre le pays d'accueil et le pays origine et verrons comment elles modifient l'ordre des rapports de pouvoir entre les hommes et les femmes. Pour ce faire, elles développent des stratégies économiques et se déplacent entre les territoires. Nous portons un intérêt pour les femmes migrantes actrices du développement économique de leur continent d'origine. Elles se positionnent comme entrepreneures et agissent pour la transformation des sociétés africaines et l'aide aux populations vulnérables (éducation, santé, développement local). Elles pérennisent leurs actions de développement en s'investissant dans la politique et en agissant comme leaders. Elles contournent les règles d'organisation des rapports sociaux de sexes.

# PREMIERE PARTIE

## Approche conceptuelle et théorique

### **1. L'intersectionnalité : débats et divergences**

Le mouvement féministe intellectuel anglo-saxon développe la pensée intersectionnelle pour désigner l'articulation des rapports de domination. L'intersectionnalité constitue une critique à l'égard du féminisme blanc, qualifié de bourgeois et prétendument universel (Combahee River Collective, 1978 ; Hooks, 1984 ; Hill Collins, 2005 ; Davis, 2008, cité dans Corbeille et Marchand, 2007). Ainsi, la question de la place occupée par le particulier (opposé à l'universel) a été abordée par les féministes dès les années 1980. Pour le *Black Feminism*, le mouvement des droits des femmes et les personnes afro-américaines ont longtemps ignoré la réalité vécue par les femmes afro-américaines pendant l'esclavage et le colonialisme (Hooks,

1981, cité dans Corbeille et Marchand, 2007). Les auteurs précités contestent aussi l'idée d'une représentation d'un sujet politique « femmes » tel qu'il a été construit par les féministes blanches.

Ainsi, la représentation des rapports de domination au prisme d'un sujet socialement situé dans les classes privilégiées interdisait de penser les différentes formes de subordination auxquelles sont confrontées les femmes de couleur (Jaunait, Chauvin, 2012)<sup>66</sup>. Le discours du mouvement de femmes s'est forgé à partir du vécu des femmes blanches en ne tenant pas compte de l'expérience concrète des femmes noires et migrantes (Hooks, 1986 cité dans Corbeille, Marchand, 2007): «*Afin de faire reconnaître l'existence des femmes et des membres des minorités ethniques ou raciales comme agents historiques dotés d'un point de vue particulier sur le social, enraciné dans une expérience spécifique de la vie quotidienne, certaines féministes vont ainsi développer une théorie du point de vue situé (Standpoint theory)*» (Poiret 2005, 3-4). <sup>67</sup>Cette approche accorde une place particulière à l'expérience et affirme que toute connaissance est située dans la position sociale et dans l'histoire de l'observateur et de l'observé. Ainsi, la critique du mouvement *Black Feminism* à l'endroit du

---

<sup>66</sup> CHAUVIN S., JAUNAIT A., (2015). « L'intersectionnalité contre l'intersection », *Raisons politiques*, n° 58, p. 55-74.

<sup>67</sup> POIRET C., (2005). « Articuler les rapports de sexe et interethniques : quelques enseignements du débat nord-américain », *Femmes, genre, migration et mobilités REMI*, n° 1, p. 195-226.

féminisme blanc, et de la théorie des points de vue situé, aura pour conséquence de mettre fin à la représentation d'un groupe de femmes homogènes et du patriarcat comme forme universelle d'oppression.

Pour désigner à un niveau macro-social le lien entre les systèmes d'oppression, Patricia H. Collins (1991) utilise le terme d'oppression entrecroisée (*Interlocking oppression*) qui signifie l'entrecroisement entre des systèmes de domination, tels que le racisme, le sexisme et le «classisme». Pour montrer que les formes de domination ne se limitent pas au genre, à la classe et à la race, Hills Collins y rajoute: la nationalité, la religion et l'orientation sexuelle (Collins, 1991, cité dans Poiret, 2005). C'est Kimberlé W. Crenshaw (1991) qui va proposer, pour la première fois, le concept d'intersectionnalité: «pour appréhender les législations américaines qu'elle juge inefficaces au regard des besoins exprimés par les femmes racisées victimes de violence conjugale» (Corbeil, Marchand, 2007, p.4). Ainsi, l'intersectionnalité est un outil d'analyse permettant de voir la manière dont le positionnement des femmes de couleur, à l'intersection de la race, du genre, rend compte de leurs expériences concrètes de domination, liées à leur vie conjugale. La primauté est ainsi accordée aux témoignages de femmes de couleur et aux interactions localisées afin de savoir comment chaque individu et chaque groupe d'individu modèle conjointement l'oppression (Poiret, 2005). La situation d'oppression simultanée vécue par des femmes de couleur peut être illustrée par l'analyse de Nancy Green (2002)<sup>68</sup>: «les femmes étrangères émigrées sont ici doublement victimes d'industrialisation et de l'aliénation économique et culturelle, et de la condition même de la femme<sup>69</sup>». Ces femmes étrangères émigrées en France, porteuses de projet de développement de quartiers en développement social, portent une triple discrimination liée à la question d'intégration, qui se pose en matière de retour à l'emploi et d'insertion sur le marché du travail en France (Catarino, 2011)<sup>70</sup>.

Après avoir expliqué comment l'intersectionnalité se joue dans la vie sociale, nous nous intéresserons à d'autres formes de domination : discrimination et oppression qui sont aussi des formes de catégorisation et renvoie à l'individu l'image de l'autre et de la différence.

## **2. Rapports de domination**

---

<sup>68</sup> GREEN N., (2002). *Repenser les migrations*. Paris, PUF, 139 p.

<sup>70</sup> CATARINO C., (2011). « Politiques migratoires et politiques d'emploi : la flexibilité sexuée en Europe ». In KERGOAT D. et al. (dir.), *Migrantes et mobilisées*. n°51, p.93-112.

## 2.1 Discrimination

La discrimination, comme rapport de pouvoir d'un groupe dominant sur un autre, peut être utile pour la compréhension du projet d'émancipation. Eric Fassin et Jean Louis Halpérin, analysent les textes juridiques qui traitent de la discrimination pour comprendre le contexte et les effets de la discrimination dans la vie sociale. Eric Fassin remarque que: «*la société française est aujourd'hui traversée par des discriminations sexuelles, raciales, bref, de divers ordres*» (Fassin, Halpérin, 2008, p.10)<sup>71</sup>. Jean Louis Halpérin aborde la discrimination comme pratique courante dans le domaine juridique. Elle consiste à établir des distinctions entre les personnes en les classant dans des catégories déterminées par les lois. En bref, le droit aurait pour fâcheuse habitude de nommer les différences et de discriminer au sens le plus large. Concernant le principe de discrimination, de nombreuses lois, chartes et conventions nationales et internationales y consacrent un traitement juridique. La discrimination est abordée comme une catégorie d'altérité qui s'articule avec la race, le genre, la classe, la religion et d'autres catégories sociales. Mais, les dispositifs juridiques interdisent et sanctionnent ces discriminations, tout en les nommant: puisque la Convention Internationale réaffirme, le 21 décembre 1965, l'interdiction de toute pratique discriminatoire, quelle qu'en soit la nature. En France, des dispositions juridiques similaires ont été prises antérieurement au XVIIIe siècle. En effet, l'article premier de la Déclaration des Droits de L'homme et du Citoyen de 1789 (DDHC) stipule que: «*les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune* » (Borgetto, 2008, p.8).<sup>72</sup>

Selon, Patrick Simon<sup>73</sup>(la notion de « discrimination » s'inscrit dans la tradition juridique qui est celle du principe d'égalité (cité dans Fassin, Halpérin, 2008, p.21). L'article premier de la DDHC pose, en particulier, le principe d'égalité en droits comme étant imprescriptible et inaliénable. Ainsi, «*la loi doit être la même pour tous*», précise l'article 6 du préambule de 1946 qui assure un traitement égal entre individus, sans distinction de race, de religion, de croyance. Par conséquent, aucune personne ne peut être discriminée dans son travail en raison d'un marqueur de différence signifiée par la religion, la croyance ou l'opinion. Ce cadre juridique de non violation des droits des individus, en raison de marqueurs physiques jugés significatifs, est

---

<sup>71</sup> FASSIN E., HALPERIN J-L., (2008). *Discriminations: pratiques, savoirs, politiques*. Paris, La documentation Française, 182 p.

<sup>72</sup> BORGETTO M., (2008). « Egalité, différenciation et discrimination : ce que dit le droit. Informations sociales », n°148, p.8-17

<sup>73</sup> SIMON P., (2008). « La mesure des discriminations ethniques et raciales : comparaisons internationales », in FASSIN E., HALPÉRIN J.L., (dir.), *Discriminations : pratiques, savoirs, politiques*. Paris, La Documentation française, p.21

également adopté à l'échelle européenne dans le droit communautaire<sup>74</sup>. Par son règlement, cette charte assure par exemple la protection des individus sur le marché du travail, qui les place dans une situation d'invisibilité, en raison de critères physiques et sociaux, comme la couleur, le sexe, la classe, handicap. C'est bien au regard de la loi que bon nombre d'acteurs, en lutte contre les discriminations subies par les femmes et/ou les hommes, les dotent de services et de moyens (notamment les associations et les dispositifs juridiques concernés par l'accès à la santé, au logement et à l'éducation, ainsi que par l'emploi, la protection sociale et juridique et l'autonomie économique). Aussi, ces outils participent à la reconnaissance sociale et à la visibilité<sup>75</sup> des femmes migrantes. Dans le même temps, ce sont des modes d'intégration ou d'insertion dans les valeurs culturelles et sociales de la société d'accueil<sup>76</sup>. C'est dire les pratiques et les actes de lutte contre les discriminations qui existent et qui procèdent des règles juridiques.

Mais, toujours est-il, que la discrimination crée des inégalités naturelles, comme le souligne Eric Fassin. Pour expliciter son raisonnement, le sociologue reprend les catégories de discrimination déterminées par les lois: comme le sexe, l'orientation sexuelle, la couleur de peau, l'âge ou le handicap. Il précise que, ce qui lie ces catégories, c'est leur inscription dans le corps et, c'est à ce titre, qu'elles sont plus susceptibles d'être naturalisées. Ainsi, les marqueurs physiques vont être les éléments de classification et de signification des rapports de pouvoir. Et pourtant, « *Cette classification selon l'apparence morphologique [...] qui n'est pourtant d'aucune utilité* » (Delphy, 2013) est l'argumentaire utilisé par la société pour naturaliser les discriminations. Par conséquent, il n'est pas étonnant que les règles du marché, ou les lois, classifient en des catégories et reproduisent la hiérarchie sociale, au regard d'une conception naturaliste. En revanche, la propension de la société à faire reposer les discriminations sur des substrats physiques s'opère moins automatiquement quand elle traite des inégalités de types économiques et juridiques. C'est le constat fait par Eric Fassin qui dit qu'un : « *caractère social (donc conventionnel) des inégalités de types économiques, juridiques, se manifeste plus*

---

<sup>74</sup> Sur le principe de discrimination fondée sur des caractéristiques physiques, La Charte des droits fondamentaux de l'Union Européenne énonce dans son article 21: « *est interdite toute discrimination fondée notamment sur le sexe, la race, la couleur, les origines ethniques ou sociales, les caractéristiques génétiques, la langue, la religion ou les convictions, les opinions politiques ou toute autre opinion, l'appartenance à une minorité nationale, la fortune, la naissance, un handicap, l'âge ou l'orientation sexuelle* » (Borgetto, 2008:10).

<sup>75</sup> Les femmes immigrées ont longtemps été invisibles dans les recherches et débats publics, leur contribution économique étant délaissée au profit de l'émigration-immigration économique des hommes (Morokvasik, 2011).

<sup>76</sup> Le rapport du système d'observation permanente des migrations internationales «Les perspectives des migrations internationales en 2016» montre que les migrants ne se reconnaissent pas dans les valeurs des sociétés d'accueil.

*facilement d'emblée*<sup>77</sup>. Ceci parce que cette catégorie d'inégalités paraîtrait, aux yeux de la société, moins justifiées par l'ordre naturel. Cependant, Eric Fassin constate des changements dans la relation à la discrimination liée au sexe. Une hiérarchisation, selon le sexe et l'orientation sexuelle, apparaît de plus en plus comme sociale et non naturelle. Donc, les distinctions juridiques et sociales perdent peu à peu leur évidence en devenant des signes de l'ordre social susceptibles d'être remis en cause. Il en va de même pour le handicap, comme pour l'âge social, qui ne sont plus abordés comme des conditions naturelles mais sociales. De cette manière, il importait de repenser ces catégories d'altérité à partir du travail de déconstruction de la société qui se représente ces différences en inégalités. Eu égard à son analyse descriptive des formes de discrimination, Eric Fassin constate qu'une prise de conscience sociale de la discrimination existe, aujourd'hui, parce qu'une grille de lecture rend les diverses formes de discrimination lisibles. Pour lui, c'est «*donc la manière dont nous nous représentons la société tout entière qui détermine notre lucidité ou, à l'inverse, notre aveuglement face aux logiques discriminatoires*»<sup>78</sup>. Choukri Hmed (cité dans Fassin, Halpérin, 2008, p.59)<sup>79</sup> évoque que cette prise de conscience des discriminations aurait commencé avec la marche pour l'égalité et contre le racisme de 1983, la «Marche des Beurs». Les revendications portées dans cette marche étaient les droits des étrangers et la dénonciation du racisme à l'encontre des immigrés.

Selon le procédé de déconstruction de la discrimination, on peut donc étudier les différentes formes de discrimination à partir de la réalité, des pratiques et représentations. Et c'est justement dans le marché du travail «*où l'on peut déconstruire la catégorie «femme» et rendre compte des situations, des intérêts, des identités et des dimensions sociales*» (Diop, 2011, p.100). Cette déconstruction consiste à ne pas considérer ces femmes noires diplômées, victimes de discrimination dans le travail, comme: «*totalelement soumises aux assignations de genre, de race, d'âge et de classe*» (*ibid.* p. 100). Autrement dit, il s'agit de ne pas enfermer les femmes dans des figures ou identités figées: «migrante», «minorité», «noire».

Il importe, alors, de prendre en compte les trajectoires individuelles et les multiplicités d'oppressions. C'est justement un fait social qu'il est nécessaire de définir.

## **2.2 Oppression**

---

<sup>77</sup> FASSIN D., HALPERIN J-L, 2008, *op.cit.* p.14

<sup>78</sup> *Ibid* p.11

<sup>79</sup> HMED C., (2009). « La représentation des étrangers dans l'entreprise (1960-1990) », in FASSIN E., HALPERIN J.L., (dir.), *Discriminations : pratiques, savoirs, politiques*. Paris, La Documentation française, p. 59-67.

Ma réflexion sur l'oppression m'est parue fondamentale pour déterminer les causes de l'émancipation des femmes. Cette approche conceptuelle s'appuie sur la théorie matérialiste de Christine Delphy, qui définit l'oppression comme «*une construction sociale*» (Delphy, 2002, p.7). Elle considère que le travail domestique, base économique du patriarcat et système d'exploitation et de domination, est la source principale d'oppression des femmes. La pensée de Christine Delphy sur le domestique, comme lieu de mode de production, reflète aussi le combat de femmes comme Nicole-Claude Mathieu et Colette Guillaumin. Ces dernières déclenchent des possibilités d'analyser l'oppression des femmes dans le contexte des années 1970, où il fallait «*prouver que les femmes n'étaient pas seulement battues ou maltraitées, mais qu'elles étaient des travailleuses, exactement au même titre que les prolétaires ou les sous-prolétaires et là c'était des bagarres internes à l'extrême gauche qu'il fallait mener*». (ibid, p.9). A travers ce discours, Christine Delphy montre la dimension politique et la simultanéité de l'oppression des femmes qui subissaient, à la fois, le sexisme et l'exploitation du système capitaliste. Christine Delphy met également à jour le refus de la société de se considérer comme agissante et responsable de l'oppression. Pour cela, elle considère que l'ennemi n'est pas l'homme, mais le système d'oppression des femmes, dont les hommes sont les agents singuliers. *In fine*, Christine Delphy considère qu'une analyse en termes de rapports sociaux est fondamentale pour la compréhension de toute forme d'oppression et est indispensable au projet d'émancipation.

Colette Guillaumin <sup>80</sup>(1981) identifie une relation entre 'majoritaires' et 'minoritaires'. Les 'minoritaires' seraient définis, non pas par leur moindre nombre, mais par leur moindre pouvoir économique, juridique et politique. Les 'majoritaires' disposent de biens, de la force et de la liberté, qui ne sont que «*l'expression institutionnalisée de la conscience et de sa conception de la situation* » (Guillaumin, 1981, p.2). La perception des dominants de leur situation est, selon Colette Guillaumin, la seule à être publiée, diffusée, glosée. Pour elle, le développement chez l'individu d'une conscience des conditions concrètes de sa propre existence a été, historiquement et dans toutes les sociétés, la base de tout projet politique des minoritaires ou groupes sociaux (femmes, colonisés, classe ouvrière). Il est important pour les minorités de s'approprier la théorie de la société, qui désigne les rapports sociaux déterminés. Seule l'entrée des dominés dans la théorie permet de renverser l'ordre des faits et de poser la question du dominant/dominés comme le fruit de rapports d'exploitation. Il s'agit de considérer

---

<sup>80</sup> GUILLAUMIN C., (1981), «Femmes et théories de la société: remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées», *Sociologie et Sociétés*, n° 2, pp. 19-32.



la relation force de travail/appropriation des moyens de production comme déterminant le rapport hommes/femmes. De ce point de vue, l'accès des minorités au savoir permet de reconsidérer les femmes non pas à partir de la condition, qui implique une situation de dépendance, mais dans la relation entre hommes et femmes. D'ailleurs, dans le temps, le soulèvement politique des femmes prouve que le développement d'une conscience propre de leur existence se produit. Cette conscience «*cassait l'opacité du discours que tenait sur elles la société dominante*<sup>81</sup> »(Guillaumin, 1981, p.29) et a participé à affirmer leur existence, en tant que sujets de l'histoire. Aussi, elle permettait de surmonter l'évidence de la division naturelle.

Tout comme Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu s'attache également à étudier les bases matérielles de l'oppression. Cette dernière évoque (Mathieu, 1991, cité dans Handman, 2015, p.11) : «*les biais androcentriques de la pensée dominante, qui invisibilisent la femme en ne la définissant que par rapport au modèle général qu'est l'homme*». <sup>82</sup>De cette façon, l'auteur dénonce l'androcentrisme des sciences sociales qui occulte les rapports de pouvoir, donc les rapports sociaux de sexe. Or, le pouvoir des hommes réside dans l'exploitation des femmes par les hommes, ce qu'omet de montrer les sciences sociales dans une perspective androcentriste. De cette manière, les femmes ne sont pas traitées en tant qu'actrices et leurs activités sont sous-estimées, au nom d'une explication à tendance naturaliste. En d'autres termes, pour définir l'homme, on ne fait pas référence au sujet sexué mais à ses qualités sociales et culturelles, donc au sexe social. Tandis que la femme est toujours définie comme sujet sexué et pensé dans sa différence anatomique avec l'homme. L'anatomie, ajoute Nicole-Claude Mathieu est «*l'opérateur du pouvoir d'un sexe sur l'autre*» (Mathieu, 1991, cité dans Handman, 2015, p.258). Cette différence de traitement de statut selon le sexe a pour conséquences une vision dichotomique, quasi-absolue des rapports sociaux de sexe. En d'autres termes, elle conduit à une organisation arbitraire et symbolique des rapports entre hommes et femmes. Ceci, avec le soutien des idéologies scientifiques et des différentes sociétés.

Ensuite, Nicole-Claude Mathieu développe sa thèse du consentement<sup>83</sup>. Elle rejette

---

<sup>81</sup> HANDMAN M.E., (2015). « Nicole Claude-Mathieu (1937-2014) », *L'Homme*, n°213, p.19-32

<sup>82</sup> MATHIEU N-C., (1991). *Anatomie politique: catégorisations et idéologies du sexe*. Paris, éditions Côté-femmes, 291 p.

<sup>83</sup> On se rapporte à la définition du consentement proposée par Geneviève Fraisse (2007, p.24), avant d'accepter ou de « consentir à ». Le consentement suppose une relation de soi à soi et à l'autre et une articulation entre l'individuel et le collectif. Dans ce sens, il implique une situation de réciprocité et d'égalité entre les individus dans l'espace public. Dans la relation à soi, le consentement renvoie à un respect de la dignité humaine comme fondement moral du consentement. L'auteur s'appuie sur des cas pratiques de consentement au port du voile et au métier de prostitution, où les individus concernés se rapportent aux principes de liberté comme déterminant leur choix de consentir à. Il fait coexister une tension entre la liberté et la contrainte de consentir.

l'argument des sciences sociales qui annule toute responsabilité de l'opresseur au détriment de l'oppressée, tenue pour responsable de son oppression. Sous prétexte qu'il y a un consentement intellectuel des dominés à leur domination, comme l'affirme Maurice Godelier<sup>84</sup> avec sa théorie du consentement des femmes (1982, cité dans Falquet)<sup>85</sup> L'anthropologue décrit le principe de domination masculine qui régit la vie sociale de la tribu Baruya en Nouvelle Guinée. Ce que rejette Nicole-Claude Mathieu qui dit (1991, cité dans Falquet, 2011, p.206): «*céder n'est pas consentir*»<sup>86</sup>. Pour elle, les dominants exercent une telle pression sur les dominées, sous forme de violence symbolique, physique, psychologique, psychique, qu'elles finissent par céder et consentir à la domination. Pour Nicole-Claude Mathieu, il importe de déconstruire cette réalité de la domination masculine en posant, au centre de la réflexion, la conscience. Cette conscience devrait, selon l'auteur, être, *a priori*, libre et claire. Mais, ce n'est pas le cas, car elle est limitée par les contraintes matérielles et psychiques limitant l'accès des femmes aux connaissances de l'organisation de la vie sociale. Sur le plan ethnologique, l'auteur interroge l'organisation sexuée du travail, commune à toutes les sociétés, et le fossé technique entre les activités qui marque le début d'une conscience contrainte.

En effet, dans des diverses sociétés, les femmes n'ont pas accès à toutes les informations en matière politique, militaire, religieuse, mythique. Il faut souligner que ces domaines correspondent à des activités traditionnellement attribuées au masculin, dans des sociétés maîtrisées par les hommes et gouvernés par le «viriarcat». C'est un terme que Nicole-Claude Mathieu utilise pour qualifier «*le pouvoir des hommes sur les femmes, qu'ils soient ou non pères, que les sociétés soient patrilinéaires*»<sup>87</sup> ou non » (Mathieu, 1985, cité dans Welzer-Lang, 2000, p.114<sup>88</sup>). Le viriarcat est considéré par Nicole-Claude Mathieu comme une «*similitude structurelle commune entre nos sociétés et d'autres*» (*ibid*). Il signifie l'absence des femmes dans les structures sociales (due à leur exclusion du pouvoir et de l'accès aux terres, aux biens et richesses ainsi qu'à leur surtravail et surproductivité qui profitent aux hommes). Les femmes sont donc exclues de l'accès aux connaissances, étant donné leur position technique subalterne

---

<sup>84</sup> Pour Maurice Godelier (1982, p.232) : «*des deux composantes du pouvoir, la force la plus forte n'est pas la violence des dominants mais le consentement des dominés à leur domination*».

<sup>85</sup> FALQUET J., (2011). « Pour une anatomie des classes de sexe : Nicole-Claude Mathieu ou la conscience des opprimé.e.s », Cahiers du Genre, n°50, p.193-217.

<sup>86</sup> Nicole-Claude Mathieu tire l'exemple du viol de la femme: quand elle subit cette oppression, le discours socialement partagé, perçu comme légitime, sera que c'est parce qu'elle y a consenti et n'aurait pas dû le subir.

<sup>87</sup> Société à forte domination politique où les femmes, contrairement aux sociétés fortement viriarcales, possèdent des biens et terres.

<sup>88</sup> WELZER-LANG D., (2000). *Nouvelles approches des hommes et du masculin*. Paris, Presses universitaires du Mirail, 376 p.

dans le cadre du système d'échanges et de contrôle des moyens de production (sous domination masculine).

Ainsi, la référence au viriarcat donne à voir des éléments de proximité entre les sociétés occidentales et d'autres sociétés patrilinéaires<sup>89</sup> en termes de rapports sociaux de sexe. Pour Nicole-Claude Mathieu, d'un point de vue ethnologique, il importe de se positionner en tant qu'homme ou de femme et de partir des rapports sociaux de sexe de sa propre société, pour connaître les mécanismes d'aliénation dans les sociétés et savoir comment ils se jouent. Or, les hommes (ethnologues ou non), appartenant à une classe de sexe dominante dans leur propre société, auraient tendance à mieux maîtriser les mécanismes de la domination masculine (dite exercée). De cette position de classe de sexe dominante, ils ne peuvent donc pas saisir l'aliénation de l'opprimée, dans sa matérialité et sa dimension psychologique. A l'inverse, les personnes de classe de sexe dominée ne sont pas en mesure, non plus, de comprendre et juger la domination subie, encore moins celle qui est exercée. Nicole-Claude Mathieu juge que: c'est, donc, dans les conditions d'imposition du pouvoir des hommes (juridique, mental, psychique) sur la vie sociale que la conscience des femmes est opprimée. Ce qui l'amène à elle identifier les conditions et les facteurs de limitation de la conscience.

D'abord les conditions matérielles sont déterminantes dans la formation de leur conscience de classe ou de genre<sup>90</sup>. Le surtravail et la sur-fatigue qu'implique, pour les femmes, la répartition du temps entre travail domestique et salarié, génère une limitation du temps pour la réflexion et l'appropriation d'informations (politiques, culturelles). Selon les données de l'INSEE (2013)<sup>91</sup> les femmes consacrent 3h26 au travail domestique (ménage, préparation des repas, s'occuper des enfants) par rapport à 1h de temps libre. Tandis que, pour les hommes, on observe 2h d'activités domestiques pour 3h de temps de loisirs (informations, détente). C'est en ce sens que le travail des femmes, morcelé mais continu, réduit leur temps de capacité réflexive et de formation d'une conscience. Nicole-Claude Mathieu s'interroge ensuite sur la question du partage des valeurs et des connaissances. En l'absence de connaissances suffisantes sur les idéologies des structures de pouvoir et des rapports sociaux de sexe, les femmes partagent des représentations légitimes du pouvoir masculin. Ce qui fait dire à l'auteur que les femmes ont une connaissance parcellaire, fragmentée, médiatisée, des idéologies de la société

---

<sup>89</sup> Dans les sociétés patrilinéaires, les femmes sont réduites uniquement à leur fonction de transmission, reproduction (Mathieu, 1984).

<sup>90</sup> La conscience de classe, ou de genre, devient déterminante à la mobilisation, explique Ellerbe-Duek (2011).

<sup>91</sup> VALLET G.A., (2014). *Le sens sexué d'une pratique sportive extrême : le cas des pratiquants de bodybuilding*. Economies et finances. Thèse de doctorat, Université de Genève.

et du système de genre.

Sur la notion de conscience médiatisée (Guillaumin, 1981), Nicole-Claude Mathieu estime que, du point de vue du dominant, la représentation de la domination sur la relation dominant/dominée est la seule à être médiatisée, diffusée, perçue comme légitime. De ce fait, le pouvoir masculin forme un rempart entre les femmes et leurs actes dans le seul but de les empêcher de penser. Les femmes ne sont donc pas maîtresses de leur pensée car elles sont réduites, spécifiquement dans les sociétés patrilinéaires, au travail domestique et à s'occuper des enfants. Il y aurait, en quelque sorte, un «*envahissement de la conscience des femmes par le référent masculin*» (Mathieu, 1984, p.75)<sup>92</sup>. Les femmes, encore une fois, s'appuient sur des valeurs forgées à partir de la situation de domination et pas de la leur; elles n'en ont pas conscience de toute manière. Par exemple, elles ne saisiront pas certaines notions d'oppression à leur bénéfice, mais en fonction de l'idéologie masculine de référence. Si Nicole-Claude Mathieu expose les conditions matérielles de limitation de la conscience, elle ne manque pas de s'exprimer sur la violence, comme autre facteur de limitation de la conscience. Les hommes exerceraient une violence physique et psychique sur la conscience des femmes. Cette violence les conduirait à maintenir les femmes dans l'ignorance (la dissuasion des filles d'aller à l'école des filles), ou à minimiser leurs moyens de défense (harcèlement moral au travail, violence conjugale). Ces procédés de domination concourent à opprimer la conscience et à faire céder à la domination mais pas à y consentir, en l'absence d'une conscience claire.

A ce propos, Pierre Bourdieu (1998)<sup>93</sup> avançait déjà le facteur de violence symbolique<sup>94</sup> pour justifier le consentement des femmes à la domination, une hypothèse rejetée par Nicole-Claude Mathieu. Pierre Bourdieu expose la thèse d'une domination qui s'imprime durablement dans le corps, sous forme de dispositions. Il caractérise la violence symbolique par son pouvoir magique, qui déclenche un rapport de dominé et dominant. Aussi, ce pouvoir crée une relation basée sur des actes de connaissance et de reconnaissance. Ce sont des mécanismes par lesquels les dominés contribuent, contre leur gré, à leur domination, en acceptant tacitement<sup>95</sup> les limites imposées. Les signes d'acceptation de la domination vont ainsi se matérialiser par des

---

<sup>92</sup> MATHIEU N-C., (1984). « De la conscience dominée des femmes », les Cahiers du GRIF, n°29, p.73-75.

<sup>93</sup> BOURDIEU P. (1998), *La domination masculine*, Paris, Seuil, 134 p.

<sup>94</sup> Pierre Bourdieu entend que l'effet de la domination masculine s'exerce à travers des schèmes de perception, d'appréciation et d'action et que la force symbolique est une forme de pouvoir qui s'exerce sur les corps. Cette forme symbolique de la violence s'exerce en dehors de toute contrainte physique.

<sup>95</sup> Dans ce cas précis, Pierre Bourdieu renvoie à la problématique du contrat entre les hommes, sans quoi il y aurait une violence. C'est sur la base du contrat qu'il y a légitimité de la domination, partagée par le dominant et le dominé et consentement. C'est la problématique du consentement légitimé par le contrat politique classique que dénonce Nicole-Claude Mathieu.

«*émotions corporelles*» (honte, humiliation, timidité, anxiété, culpabilité) ou de *passions-sentiments* (amour-admiration-respect)» (Bourdieu, 1998, p.44-45). Il cite l'exemple de relations de parenté dans lesquelles la violence symbolique prend forme. Les inclinations du corps socialisé s'expriment dans la logique du devoir, du respect et du dévouement affectif de l'opprimée. Les relations de domination conduisent à une sorte d'autodénigrement dans l'adhésion à une image dévalorisante de la femme. Bourdieu explique qu'ainsi les «*émotions corporelles*» signifient l'attitude physique des dominées et la relation de domination.

On comprend, eu égard aux apports théoriques, que l'oppression, qu'importe sa nature, ne va pas de soi. Elle est construite par les structures de pouvoir qui valorisent le pouvoir des hommes (la famille, l'Eglise, l'Etat, la Science). Le pouvoir masculin est, lui, imposé aux femmes par le contrôle des modes de production propices à l'exploitation du travail des femmes, la division sexuée du travail avec le fossé technique des activités, le développement d'idéologies masculines. Ces instruments de domination participent au manque d'accès des femmes au savoir. Et les rapports sociaux de sexe sont organisés, institués, de manière à créer des conditions concrètes, matérielles et psychiques de limitation de la conscience des dominées. Elles conduisent, inévitablement, à faire adhérer l'opprimée aux valeurs et représentations légitimes de la domination masculine et à céder à la domination.

Mais, nous démontrons ci-après, qu'en réalité, la soumission des dominées n'est pas un signe de consentement. Elle relève plus de stratégies de subversion des rapports sociaux de sexe, opérées par l'opprimée, dans son passage de l'individuel au collectif et dans son processus d'émancipation.

#### **4. Emancipation, passage de l'individuel vers le collectif**

La théorie d'émancipation nous conduit à penser la catégorie «femmes»<sup>96</sup> et ce qui fait l'identité<sup>97</sup> d'une femme. Michel Castra (2010)<sup>98</sup> précise : «*l'identité est constituée par l'ensemble des caractéristiques et des attributs, qui font qu'un individu ou un groupe se perçoivent comme une entité spécifique et qu'ils sont perçus comme telle par les autres*». Ainsi, au sein d'un couple hétérosexuel, on peut relever des critères de ressemblance, qui tiennent à l'âge, l'origine sociale, la catégorie socio-professionnelle et l'orientation politique. Mais des marqueurs physiques, constitutifs d'une identité, peuvent être utilisés à des fins de différenciation et de domination. Il conduit à des catégorisations d'altérité comme la stigmatisation<sup>99</sup> de femmes migrantes. En effet, le sens commun représente souvent les femmes migrantes<sup>100</sup> et leurs descendantes comme passives et victimes (Kergoat, Miranda, Ouali, 2011)<sup>101</sup>. Or, cette figure figée de victime ignore le potentiel d'émancipation de ces femmes que renferment les rapports de domination (Kergoat, 2009, cité dans Kergoat, Miranda, Ouali, 2011). En effet, les femmes migrantes sont présentes dans des mouvements sociaux ou tissus associatifs (immigrées, minoritaires<sup>102</sup>), depuis 40 ans en Europe (ibid). Mais «le modèle républicain» limite la reconnaissance d'identité

---

<sup>96</sup> La catégorie «femmes» se pose en termes d'identité féministe, de différence. Elle a fait l'objet de revendications politiques et est au cœur de tout projet féministe, dans sa dimension théorique et politique. La différence est le mode par lequel la société justifie les inégalités entre groupes sociaux. «*Ces différences sont des hiérarchies. La société s'en sert pour justifier son traitement différentiel -en réalité inégal, hiérarchique- des groupes et des individus* (Delphy, 2013, p.5).

Pour le courant de la différence, la différence sexuelle réunit les féministes, sous une même identité féministe, et forme un sujet politique unique (ce que contestent les féministes radicales), sans tenir compte de la variété et spécificité des expériences (Lépinard, 2005).

<sup>97</sup> Michel Castra postule que l'identité n'est pas une donnée figée dans le temps et l'espace. Il est le fruit d'une construction socio-historique. Le travail identitaire est continu. Il s'effectue tout au long de la trajectoire individuelle et est saisissable à partir des ressources propres ou collectives ou d'éléments, selon le contexte de la singularité et/ou pluralité des expériences. Il distingue l'identité pour «soi», qui désigne l'image construite par soi-même et l'identité pour autrui. Elle signifie l'image construite que l'on veut renvoyer aux autres. Parallèlement, le regard d'autrui façonne notre regard sur l'image de soi.

<sup>98</sup> CASTRA M., (2010). « Identité », in PAUGAM S., (dir.), *Les 100 mots de la sociologie*. Paris, Presses Universitaires de France, p.72-73

<sup>99</sup> Il consiste, à renvoyer autrui à la figure de l'Autre. «*La stigmatisation est au cœur du processus de catégorisations ethniques et raciales*» (Rea, Tripier, 2008, p.60). C'est un procédé par lequel les acteurs et individus désignent autrui à partir de ses traits physiques marquants. Ils sont jugés suffisamment significatifs pour les différencier et naturaliser ces différences.

<sup>100</sup> Le terme «migrante» sera utilisé pour désigner différentes catégories de femmes: les migrantes régularisées et sans papiers, les descendantes d'immigrées ou issues de contextes coloniaux.

<sup>101</sup> KERGOAT D., MIRANDA A., OUALI N., (dir.) (2011). « Les mobilisations des migrantes : un processus d'émancipation invisible ? (Introduction) », in KERGOAT D., MIRANDA A., OUALI N., (dir.), *Migrantes et mobilisées. Cahiers du Genre*, n° 51, p.5-24

<sup>102</sup> Le terme «minoritaire» est emprunté à Colette Guillaumin (1981); il désigne ceux qui sont, dans une société, en état de moindre pouvoir, que ce pouvoir soit économique, juridique ou politique.

collective<sup>103</sup> particulière dans l'espace public pour les maintenir dans la sphère privée (Wievorka, 1997). Les associations, que nous définirons ultérieurement, participent à la reconnaissance de ces femmes, et à leur émancipation. Dans ce sens, le processus d'émancipation remet en cause les rapports de domination et valorise une transformation des rapports sociaux (Cardon, Pfefferkorn et Kergoat, 2009, cité dans Kergoat, Miranda et Ouali, 2011). La théorie de l'émancipation nous interroge, ensuite, sur l'évolution du statut social de la femme dans le temps.

Nathalie Einich<sup>104</sup> décrit l'évolution de la représentation sociale de la femme du XIXe siècle à nos jours. L'auteur identifie trois états de femmes: 1) la «première» femme, mariée, légitime et dépendante, se caractérise par sa subsistance économique ratifiée par un contrat de mariage avec un seul homme, qui implique sa disponibilité sexuelle; 2) la «seconde» est une maîtresse, illégitime, dont la subsistance économique repose sur sa disponibilité sexuelle envers un nombre indéterminé d'hommes, sous forme non contractualisée; 3) la «tierce» personne est la femme non liée qui marque un nouvel état de femme caractérisé par son indépendance économique. Ce troisième modèle de femme exclut de toute évidence les modèles antérieurs qui prévalaient au XIXe siècle et au début du XXe siècle.

Nathalie Heinich oppose l'état de femme moderne au traditionnel. Jusqu'à la Première Guerre mondiale, la femme de référence était la «première» femme, mariée et légitime. Le processus d'émancipation des femmes fait apparaître un nouvel état de femme «non liée», qui peut être indépendante économiquement tout en ayant une vie sexuelle et, en plus, une vie sociale. Ce nouveau modèle de la femme non liée se superpose à celui de la femme mariée d'avant. L'auteur constate que la plupart des femmes d'aujourd'hui se réfèrent à deux modèles: l'indépendance par le travail et le lien conjugal et matrimonial. Ces deux modèles identitaires leur procurent une double possibilité de satisfaction: le bonheur dans le travail et le bonheur dans l'amour. Cependant, ils représentent la double contrainte que constitue l'obligation de réussir dans des registres très différents, voire incompatibles. Cette double contrainte renvoie au «*stress de la superwoman*» (Heinich, 1996, p.13) qui les oblige à répondre à des obligations de performance et de perfection dans des registres différents. Ce double positionnement des femmes est désigné, par Nathalie Heinich, par le terme d'ambivalence. C'est vouloir une chose

---

<sup>103</sup> Les identités collectives sont issues des formes identitaires communautaires, caractérisées par un sentiment d'appartenance particulièrement fort (ethnie, nation, culture) (Mastra, 2010).

<sup>104</sup> HEINICH N. (2003), *Les ambivalences de l'émancipation féminine*, Paris, Albin Michel, 160 p.

et son contraire: l'émancipation et la servitude, l'autonomie et la protection, la liberté sexuelle et la dépendance affective. Les femmes doivent remplir, le plus que possible, le rôle de «mère» et d'«épouse», avec la disponibilité, la charge de travail et affective ainsi que la servitude et le lien de dépendance que cela implique. En même temps, elles sont dans l'obligation de travailler pour soutenir la famille matériellement et répondre aux exigences et contraintes de leur travail. La situation paradoxale des femmes a été évoquée par d'autres auteurs, notamment Nicole-Claude Mathieu.

Nicole-Claude Mathieu (1991) soulignait l'existence, chez les femmes, d'une perception contradictoire du monde, liée à la pression sociale. Elles sont dans l'obligation de répondre à une double exigence et attente de la société dominante. Elles sont tenues de rester vierges mais, en même temps, elles subissent le harcèlement sexuel. Et, dans ce cas, le reproche qui leur sera adressé sera d'y avoir consenti. C'est donc cette relation de pouvoir, de classe<sup>105</sup> et de sexe qui fragmente leur conscience. Elle leur empêche d'avoir une conscience et une perception claire des rapports de domination et de leur identité.

Nathalie Heinich fait remarquer, tout de même, que ce nouvel état de femme non liée soulève de nombreuses interrogations. D'abord, il s'agit d'une conception récente et l'ordre traditionnel reste encore le modèle de référence. Ce qui crée des difficultés à assumer une émancipation, pourtant désirée et revendiquée par les femmes. De plus, l'état de femme non liée suppose une redéfinition du rôle masculin. Il se pose en termes d'acceptation par l'homme de l'égalité des statuts sociaux (ressources, compétences), sans que cela ne remette en cause son identité masculine<sup>106</sup>. Car, un homme peut mal vivre le fait que sa femme gagne plus d'argent que lui. Il peut adopter une réaction d'agressivité, tournée contre elle et lui-même, pouvant le conduire à développer une dépression. Ainsi, cette redistribution des statuts et rôles sociaux par sexe, qui s'effectue par le travail des femmes, confirme bien son rôle émancipateur. Mais, si l'accès au travail et à l'indépendance financière a longtemps été désigné comme facteur d'émancipation des femmes, ce lien est de plus en plus critiqué (Martin *et al.*, 2008, cité dans Kergoat, Miranda et Ouali, 2011).

---

<sup>105</sup> Les femmes sont pensées sur le modèle de la classe dominante (celle des hommes), comme l'explique Colette Guillaumin (1992). C'est cette pensée dominante qui crée la différence entre les femmes et empêche la formation d'un sujet, unifié, homogène et politique.

<sup>106</sup> Les féministes marxistes soulignaient déjà que le pouvoir des hommes reposait sur l'exploitation de la force, de travail des femmes et sur leur adhésion aux représentations et valeurs de la classe dominante. Sachant que leur conscience est envahie par le référent masculin (Mathieu, 1991; Guillaumin, 1992).



En effet, le marché du travail est marqué par le maintien des inégalités de sexe et la précarisation croissante des femmes (*ibid*). Cette précarisation de l'emploi concerne particulièrement les femmes migrantes (Catarino, 2011). De cette manière, les contraintes du marché du travail donnent à voir une dimension du travail autre que l'émancipation. Il s'agit de l'oppression intersectionnelle entre groupes d'hommes et de femmes, et à l'intérieur même du groupe des femmes, saisie à partir du croisement de variables de classe sociale, d'ethnie et sexe. Cette analyse intersectionnelle du travail montre que son caractère émancipateur et son effet d'accomplissement de «soi», qui est le propre de l'individualisation, ne s'applique pas à tous: puisque des relations de pouvoir s'opèrent dans le travail et aliènent la conscience des femmes. Ce mécanisme d'oppression, par et dans le travail, n'engendre pas une conscience libre et claire permettant d'être sujet-actrice et citoyenne, partie prenante des changements et transformations sociales. Ce qui conduit Françoise Collin (1992, cité dans Kergoat, Miranda et Ouali, 2011) à affirmer que travailler ne suffit pas à former des citoyennes. Longtemps, des femmes ont été des actrices et novatrices sans que cela se traduise en pouvoir. Mais c'est dans la vie politique où se décide la destinée commune. Comme l'accès à l'activité économique par le travail n'est pas une condition suffisante d'émancipation, l'action politique aura aussi une place importante dans le processus d'émancipation<sup>107</sup>, par un passage du 'je' individuel au 'nous' collectif.

Daniel Kergoat (2009) montre que l'émancipation est un processus qui se traduit par l'étape du passage de l'individuel vers le collectif (je/nous), donc par la transformation des groupes ou individus en collectifs. Par exemple, des femmes migrantes qui s'organisent en groupes spécifiques, pour traiter de questions à partir de situations sociales concrètes, s'inscrivent bien dans le passage de l'individuel au collectif. Aussi, le récit peut être émancipateur pour des femmes qui ont subi au quotidien des violences conjugales qu'elles dénoncent dans le récit. En effet, la réflexion que ces femmes développent sur les rapports de domination peut provoquer une souffrance et une colère qu'elles peuvent investir dans un engagement collectif. Sarah Ahmed (2004, cité dans Cervulle, Testenoire, 2011) <sup>108</sup>évoque une dimension politique des émotions en citant: *«l'opération de traduction nécessaire à ce projet politique et épistémologique, par laquelle une émotion 'individualisante' devient le lieu d'investissement collectif»*. En racontant leur parcours de vie dans des récits de vie, les femmes

---

<sup>107</sup> Derrière la question de la mobilisation des migrantes, il y a la notion d'émancipation (Cardon, Pfefferkorn, Kergoat, 2009).

<sup>108</sup> CERVULLE M., TESTENOIRE A., (2012). « Du sujet collectif au sujet individuel, et retour. Introduction », in CERVULLE M., KERGOAT D., et TESTENOIRE A.,( dir.). Subjectivités et rapports sociaux. Cahiers du genre, n°53, p.5-17.

dénoncent des faits de violence et les relisent avec recul. Leur identité narrative<sup>109</sup> se trouve alors renforcée par le fait d'avoir raconté leur souffrance, la honte, la peur et la solitude et engendre un processus d'émancipation (de Gaulejac, 2009<sup>110</sup>).

Ces récits de vie permettent ainsi de qualifier l'expérience individuelle et de prendre en compte les émotions du sujet individuel dans son passage au sujet collectif émancipateur. Cependant, la dispersion des femmes migrantes dans le paysage urbain, en raison de leur partage entre le travail et la vie domestique, complexifie le processus de mobilisation des femmes (Campani, 2011<sup>111</sup>). De plus, le passage du sujet individuel au collectif suppose la transition d'une fausse conscience de soi à une conscience de classe ou de genre. En clair, une conscience de classe est une prise de conscience purement politique de rapports d'exploitation et d'oppression entre des groupes sociaux (Cervulle, Kergoat et Testenoire, 2012)<sup>112</sup>. Ainsi, les collectifs se caractérisent par leur forte capacité d'action et de changement. A l'opposé, des petits groupes ou individus «*sont acteurs de leurs propres devenir* » (Kergoat, 2009, p.15).

Dans ce processus d'émancipation, l'individu s'affirme dans un processus d'individuation. Ce mécanisme comporte le dépassement de soi, ainsi que l'augmentation de la capacité d'agir, que nous aborderons dans une prochaine étape.

## **5. Agir individuel et collectif**

La capacité d'agir et la puissance d'agir qui sont une condition d'émergence du sujet féministe, signifient une émancipation du sujet des normes et rapports de domination (Vidal, 2006<sup>113</sup>). Cette capacité de résistance est ancrée dans l'expérience concrète. L'engagement de femmes migrantes dans des associations traduit un renforcement de soi en tant qu'«*actrices-sujets*» engagées et réflexives (Kaufmann, 2004<sup>114</sup>). C'est cette réflexivité ou non que ces femmes développent par rapport à leurs situations concrètes. Pour Jacques Rancière (1989, cité dans Kergoat, Miranda, Ouali, 2011), le processus de l'individuation s'inscrit dans l'expérience concrète. La constitution de groupes spécifiques dépend de facteurs multiples: notamment les

---

<sup>109</sup> La fonction narrative est le fait de se raconter et de se connaître pour confirmer son engagement social et s'émanciper (Ricoeur, 2004).

<sup>110</sup> DE GAULEJAC V., (2009). « Vouloir être sujet », *Sciences humaines*, n°209, p.114.

<sup>111</sup> CAMPANI G., (2011). Les femmes immigrées dans une société bloquée : parcours individuels et organisations collectives en Italie » in KERGOAT et al. (dir.), *Migrantes et mobilisées. Cahiers du genre*, n°51, p.49-68

<sup>112</sup> CERVULLE M., TESTENOIRE A., (2012). « Du sujet collectif au sujet individuel, et retour (Introduction) », in CERVULLE M., KERGOAT D., TESTENOIRE D., *Subjectivités et rapports sociaux. Cahiers du Genre*, n° 53, 272 p.,

<sup>113</sup> VIDAL J., (2006). « À propos du féminisme. Judith Butler en France : trouble dans la réception ». *Mouvements*, n° 47-48, p.229-239

<sup>114</sup> KAUFMANN J-C., (2005). « Devoir s'inventer », *Sciences humaines*, n° 154, p. 42-43

conditions matérielles d'existence, la dimension subjective du sujet (avoir le droit de parole, proposer une opinion politique...), le sentiment d'appartenance et la capacité de se projeter dans la cité ou de décider la destinée commune qui participent au passage de la fausse conscience de soi à la conscience de classe (la vraie conscience).

Quant à Judith Butler<sup>115</sup>, elle évoque l'importance de la puissance d'agir et du langage dans la formation du sujet-acteur. Elle explique (2005), que la capacité d'agir se manifeste dans le cadre hétéro normatif. Ce processus de formation du sujet-acteur se construit à partir: des relations de pouvoir, des normes, discours et institutions, contraintes et pouvoirs. Mais, ces capacités d'agir ne se développent qu'avec et par les autres (Lecourt, 2000<sup>116</sup>). Pour Judith Butler, elles consistent en la multiplication de stratégies, manœuvres et résistances aux rapports de pouvoir, en vue de transformer les situations d'oppression. Cette logique de subversion des femmes contre des relations de pouvoir donne lieu à des contestations, controverses et résistances, soit par l'attribution d'une valeur positive ou négative au statut qu'on leur attribue, soit par le renversement d'une situation et changement d'une réalité. De plus, la recherche de soi et la création de soi, qui sont au cœur de l'expérience féminine (Touraine, 2006<sup>117</sup>) s'inscrivent dans le processus de formation du sujet. Alain Touraine (2006, p.212) développe sa réflexion sur le principe d'action des femmes: «*L'individu considéré comme déterminé et consommateur devient créateur et conscient de lui-même, ce qui produit nécessairement des effets sur l'environnement social, les institutions et les représentations*».

C'est cette capacité de se créer comme sujet et cette conscience de soi qui déterminent les conduites individuelles. Ces deux caractéristiques participent, dans ce sens, à la formation du sujet. Jacques Rancière<sup>118</sup> précise que la conscience de soi est forgée notamment à partir des conditions matérielles d'existence. Elle réside dans le sentiment d'avoir le droit à la parole, de peser sur les événements, d'élaborer une opinion politique ou encore dans le sentiment d'appartenance et d'être en capacité de se projeter dans la cité (Kergoat, Miranda, Ouali, 2011). En clair, ces femmes, conscientes des injustices qu'elles subissent ou qu'elles ont pu subir, sont désormais animées par une volonté tacite ou expresse d'être actrices de leur propre devenir (Kergoat, 2009) et d'agir sur la réalité. D'où leur investissement personnel dans le travail, l'emploi. Ces activités constituent des modalités d'accès et de contrôle des ressources, visant

---

<sup>115</sup> BUTLER J., (2006). *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*. Paris, La Découverte, 284 p.

<sup>116</sup> LECOURT D., « Le piège de l'individualisme ». *Actuel Marx*, n°28

<sup>117</sup> TOURRAINE A., (2006). *Le monde des femmes*. Paris, Fayard, 242 p.

<sup>118</sup> RANCIERE J., (1989). «Après le sujet qui vient», *Cahiers Confrontations*, n°20, 196 p.

une égalité hommes/femmes. Du point de vue interne de l'individu, certains auteurs proposent le langage comme participant à la formation du sujet.

Pour Judith Butler<sup>119</sup>, la construction du sujet politique se fait par le biais du langage. Il offre aux femmes des possibilités d'agir pour transformer et changer leur condition d'opprimées<sup>120</sup> (Butler, 2005, cité dans Baril, 2007). Judith Butler, qui appartient au courant féministe post-moderne, défend l'idée d'une possibilité de l'individu, en tant que sujet, de s'affirmer au sein même de la matrice de domination. Elle explique que le masculin et le féminin n'existent pas en soi, mais que c'est la répétition des «*genres normatifs*» qui leur permet d'exister (*ibid*). Judith Butler privilégie la pratique subversive qui va consister, pour les sujets opprimés, dans l'usage du langage pour contourner les normes hétérosexuées. Judith Butler<sup>121</sup>(1993, cité dans Baril, 2007) utilise les dénominations telles que «redéploiements», «resignifications», «recontextualisations», des mots qui maintiennent les individus en situation d'infériorité dans les rapports de pouvoir. Les dominées reprennent ces mots dans un contexte nouveau, positif et affirmatif (*ibid*). Ces mots qui leur attribuent des statuts sociaux et les subordonnent à toute forme d'assignation, d'assimilation, et les placent dans des rapports de pouvoir. Ces rapports de force sont définis en fonction des normes de sexe et les multiples systèmes d'oppression qui se conjuguent.

Les sujets opprimés peuvent développer une prise de conscience des rapports de pouvoir, institutionnalisée par leur investissement associatif.

## **6. Associations de femmes**

Catherine Quiminal<sup>122</sup> (2000), présente les conditions historiques d'émergence des associations féminines africaines en France. La période du début des années 1970 aux années 1980 est marquée par la féminisation et la «familialisation» d'un courant migratoire jusqu'alors majoritairement masculin et résidant dans les foyers de travailleurs. A travers le processus d'insertion familiale, les femmes entrent rapidement en relation avec les différentes institutions de proximité, notamment l'école, les services sociaux, sanitaires et culturels. Elles s'approprient, peu à peu, l'espace public pendant que la plupart des hommes y sont peu investis.

---

<sup>119</sup> BUTLER J., (2005). *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*. Paris, Éditions La Découverte

<sup>120</sup> BARIL A., (2007). «De la construction du genre à la construction du 'sexe', les thèses féministes post-modernes dans l'oeuvre de Judith Butler», *Recherches Féministes*, n°2, p. 61-20.

<sup>121</sup> BUTLER J., (1993). 'Introduction'. *Bodies that Matter : On the discursive limits of 'sex'*. New York, Routledge, 288 p.

<sup>122</sup> QUIMINAL C., (2000). « Construction des identités en situation migratoire : territoire des hommes, territoire des femmes », In JOLIVET M.-J., (dir.), *Logiques identitaires, logiques territoriales. Autrepart*, n°14, p. 107-120.

Par conséquent, la dynamique associative dans laquelle s'inscrivent les femmes constitue un moyen d'acquiescer une meilleure visibilité. Ainsi, dans le cadre de la politique d'intégration mise en place dans les années 1980, des associations sont créées et financées par les pouvoirs publics. Le développement associatif est favorisé par la réforme de la loi de 1901 qui accorde aux étrangers le droit d'avoir une association. Mahamet Timera et Julie Garnier<sup>123</sup> (2010, p.34) précisent: «*La conquête de positions individuelles et collectives dans l'espace local des quartiers et des cités, au niveau national et européen par les hommes, mais aussi par les femmes et leurs associations, expriment ce que d'aucuns ont perçu comme des modalités originales d'accès et de revendication de la citoyenneté*». Ces associations de médiation entre la communauté d'origine et la société de résidence (Châabane, 2008<sup>124</sup>) ont pour fonction première de mieux maîtriser les conditions d'entrée des femmes dans la cité. Leur développement traduit une volonté, chez les femmes migrantes, de changement social. Le but de ce changement est de favoriser leur reconnaissance en tant que sujet-acteur et leur visibilité, dans le champ professionnel et la cité. Ces associations ont également une incidence sur la position des femmes au sein de leur communauté. En ce sens, les rapports de genre sont retravaillés, par, ou grâce à cette mobilisation associative (Quiminal, 2000). Le fait associatif contribue à la dynamique de genre.

C'est sous cet angle que les associations inscrivent les femmes dans un processus d'émancipation de la logique patriarcale dominante jusqu'au début des années 1970. A cet égard, Catherine Quiminal et Mahamet Timera<sup>125</sup> (2002) décrivent la familialisation et la féminisation du courant migratoire des années 1960 à 1970. Ils avancent l'idée que l'installation familiale impose très vite la redéfinition des statuts et rôles sociaux. En contact avec les institutions locales (écoles, services sociaux, culturels et sanitaires), les femmes s'imposent dans l'espace public et veulent s'affirmer dans la vie professionnelle. A ce titre, elles se positionnent comme actrices de l'habitat (cité, quartier), contrairement à leurs époux qui ne s'intègrent que dans la vie professionnelle. Comme l'immigration de travail était temporaire, le retour des hommes au pays d'origine était donc évident. La seule position valorisante des

---

<sup>123</sup> GARNIER J., TIMERA M., (2010). « Les Africains en France. Vieillesse et transformation d'une migration », *Hommes et migrations*, n° 1286-1287, p.1-13.

<sup>124</sup> CHAABANE N., (2008). « Diversité des mouvements de « femmes dans l'immigration », *Cahiers du CEDREF*, n° 16, p.231-250

<sup>125</sup> QUIMINIAL C., TIMERA M., (2002), « 1974-2002, les mutations de l'immigration ouest-africaine », *Hommes et Migrations*, n°1239, p.19-32.

hommes se situait dans l'espace domestique et familial. Ils se comportaient en patriarce, en y imposant leurs règles et normes en leur faveur. Mais, la perte du statut professionnel des hommes africains met très vite à mal leur position de dominant. Dès lors, ils sont confrontés à une perte de légitimité et au rôle de père bafoué, face à la montée en puissance des femmes et des enfants, encouragée par les institutions. Catherine Quiminal et Mahamet Timera montrent que les hommes africains appréhendent l'insertion professionnelle des femmes et leur accès à la citoyenneté dans le cadre du travail et de la cité. Ceci, en raison des changements que l'émancipation des femmes par le travail provoquerait, à long terme, sur les rapports sociaux de sexe (couple et famille). Mais, malgré l'opposition de certains hommes, l'insertion professionnelle des femmes reste l'objectif premier des associations d'intégration de femmes africaines.

En même temps qu'il se développe une migration féminine de travail (femmes seules urbaines), les migrantes africaines aspirent non seulement à être citoyennes en charge de la vie du quartier, mais aussi à représenter autre chose que le rôle de mères et d'épouses. C'est en cela que le bénévolat associatif constitue une rupture avec l'image traditionnelle de mère assignée uniquement à la sphère domestique (Laviolette, 2009). Dégager du temps libre, organiser autrement la vie de famille et s'octroyer une activité pour soi *«est fondamentale dans la transmission d'une émancipation certaine»* (Laviolette, 2009, p. 3). L'espace associatif a pour vocation la remise en confiance, où les femmes revendiquent la confiance, la solidarité, la considération, l'écoute, le respect. Dans une perspective d'intégration, elles s'inscrivent dans des dynamiques interculturelles et collectives pour dépasser les logiques communautaires et contrer les cultures traditionnelles dans leur existence.

Aussi, ces associations participent à la formation d'une conscience, libre et éclairée, des femmes. Nadia Châabane (2008, p.23) précise: *«leur statut juridique et administratif (statut dépendant vis-à-vis de leur époux ou de leur père, lorsqu'elles sont arrivées par regroupement familial, par exemple pour le renouvellement des papiers), leur droit à travailler, les difficultés rencontrées à vivre dans une société différente de celle qu'elles ont quittée»*. Les femmes migrantes des années 1980, du Maghreb et d'Afrique subsaharienne, sont de plus en plus nombreuses à se poser des questions. Elles interrogent leur rapport à l'identité avec la famille et aspirent à d'autres modes de vie. Avec le relais associatif, elles bénéficient d'une mise en éveil à des problématiques, comme la violence conjugale, la discrimination raciale. Ces faits sociaux, ancrés dans l'expérience concrète des femmes, aident à former leur conscience des rapports de force et d'exploitation. Alors que les générations de femmes de l'immigration

économique des années 1970 n'ont pas pu s'affirmer comme actrices politiques, les femmes des années 1980 investissent tous les champs (politique, syndical, associatif).

Au cours de cette période des années 1980, de nouvelles problématiques sur la famille africaine apparaissent à la demande des associations et des pouvoirs publics. Ces problématiques renvoient à la question des pratiques culturelles des familles immigrées qui dépassent la figure de l'«immigrée». Car, très souvent, les immigrés sont *«perçus comme bafouant les droits des femmes à disposer de leur corps, à choisir librement leur vie et leur sexualité, tout comme l'intérêt porté à leurs initiatives d'émancipation (associations féminines)*<sup>126</sup>»(Kuczynski, Razy, 2009, p. 85). Le 'stéréotype' cherchera dans les contraintes ou les interdits relatifs à leur «tradition culturelle» les raisons de leur non-insertion dans le marché du travail (Kergoat, Miranda, Ouali, 2011). Pour Liliane Kuczynski et Elodie Razy (2009, p.85) : *«la figure de la femme africaine en France, construite sans nuances, de même que celle de la famille africaine (polygamie, 'mariages forcés') semble bien avoir rempli un rôle de repoussoir»*. C'est pour se détacher de ces images stigmatisantes, qui tendent à figer les cultures des migrants, les essentialiser et les décrire comme anhistoriques, que se développent des associations de femmes. Elles agissent pour une considération des femmes africaines en tant qu'«actrices» et non comme objets de leur histoire.

Il faut savoir que l'émergence de ces associations en 1981 résulte de la loi de 1901 modifiant le statut des étrangers. C'est pourquoi les migrants africains, disposant très souvent d'un certain niveau scolaire ou universitaire, ont pu créer des associations dans le but d'obtenir un appui technique et/ou financier des collectivités locales et territoriales (Ba, 2015<sup>127</sup>). C'est aussi vers la fin des années 1980 que des femmes responsables d'associations africaines se forment et travaillent avec les structures sociales locales, comme l'évoque Claudie Lesselier : *«En effet les migrations et les exils sont davantage féminisés que par le passé, les parcours diversifiés, et les déplacements plus autonomes. Les décalages sont donc accentués entre les aspirations des femmes à la liberté, à l'autonomie, au travail, et les contraintes, discriminations et violences de toutes sortes auxquelles elles font face dans leur pays – et en France»*

---

<sup>126</sup> KUCZYNSKI L., et RAZY E., (2009) « Anthropologie et migrations africaines en France : une généalogie des recherches », *REMI*, n° 3, p.79-100.

<sup>127</sup> BA A-H., (2014), « Femmes africaines immigrées responsables d'association face aux enjeux de citoyenneté et de développement : entre mimétisme et innovation en Ile de France et dans le Nord-Pas-de-Calais », n° 2-3, p.1-16

<sup>128</sup>(Lesselier, 2004, p.3). Grâce à la reconnaissance du rôle des femmes leaders d'associations de la part des élus et des services publics français, les migrantes ont acquis une forme de citoyenneté participative. Certaines associations de femmes migrantes remettent en cause certaines pratiques culturelles comme l'excision des filles et la polygamie, qu'elles jugent inopérantes aujourd'hui. Par contre, elles veillent à la transmission des éléments culturels de leurs pays d'origine, tels que la langue, les traditions culinaires, les coiffures traditionnelles. En fait, ces femmes exercent une citoyenneté participative locale et agissent sur des problèmes sociaux et culturels émanant de leur vécu dans le quartier, qui devient leur échelle d'intervention. Ces domaines d'intervention les démarquent des hommes qui se projettent vers un retour au pays d'origine pour développer des projets individuels ou collectifs.

Ainsi, par une démarche participative locale, les femmes migrantes peuvent se saisir d'enjeux, notamment du genre, qui touchent aussi bien leurs sociétés d'origine que la société d'accueil. Ces questions les inscrivent mentalement dans plusieurs cultures et les connectent à plusieurs réseaux et pratiques des territoires différents dans le même temps (Ba, 2014). Par-delà les frontières ethniques, les femmes africaines immigrées participent à la vie de la cité. Abdoul Hameth Ba analyse la participation des femmes africaines responsables d'associations en vue de la reconnaissance des femmes migrantes africaines. Sa vision permet de suivre la posture évolutive de celles-ci. Nous tâcherons de situer cette dynamique dans le temps et l'espace par la sociologie de l'immigration.

## **7. Immigration féminine africaine : historique**

L'immigration suppose l'émigration. Il s'agit d'un mouvement entre deux territoires, mais aussi entre deux espaces socioculturels, qui a lieu dans l'expérience d'immigration de l'individu (Saad, 1991)<sup>129</sup>. Aussi, le travail fondamental d'Abdel Malek Saad (1977)<sup>130</sup> désigne l'émigré/l'immigré comme étant un paysan issu d'une société appauvrie et un homme seul qui a laissé sa famille au pays. Les réflexions de Danièle Kergoat, Adela Miranda et Nouria Ouali (2011) montrent que la migration est conçue comme un phénomène exclusivement masculin. Par conséquent, les femmes immigrées sont désignées comme «membres de la famille» et

---

<sup>128</sup> LESSELIER C., (2004). « Femmes migrantes en France : le genre et la loi », *Cahiers du CEDREF*, n°12, p.45-59.

<sup>129</sup> SAYAD A., (1991). *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*. Bruxelles, De Boeck/Editions Universitaires, 345 p.

<sup>130</sup> SAYAD A., (1977). « Les trois "âges" de l'immigration algérienne en France », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 15, p.59-79.



«femmes d’immigrées» et non comme travailleuses, malgré leur présence sur le marché du travail. D’autant plus que le modèle ‘homme pourvoyeur financier-femme au foyer’ dans les sociétés dites «traditionnelles» véhiculait une image de femme au statut de dépendance.

D’une façon générale, la féminisation des flux migratoires est apparue comme une tendance forte de la mondialisation (Castels, Miller, 2003, cité dans Rea, Tripier, 2008). Dans les pays de l’Union Européenne, les femmes représentent 60% de migrants familiaux venus s’installer dans les pays européens<sup>131</sup>(OCDE, 2017). En France, en 2013, 51 % des immigrés sont des femmes, contre 44 % en 1968<sup>132</sup>(INSEE, 2017). Au recensement de la population immigrée de 2010, le pourcentage de femmes immigrées d’origine africaine est de 51,9%, en rupture avec l’ancienne immigration masculine comprenant 52,6% d’hommes<sup>133</sup>(INSEE, 2011).

Le travail de Mahamet Timera et Julie Garnier (2010) montre l’évolution de l’immigration africaine originaire du Sahel. Jusqu’au début des années 1960, les migrants subsahariens arrivent en France dans le cadre d’un projet de migration temporaire et de travail. L’immigration africaine est essentiellement masculine et se caractérise par la présence de populations originaires de la vallée du fleuve Sénégal et de zones rurales. Il s’agit *«principalement d’une migration masculine qui se caractérise par la présence en nombre des populations originaires de la vallée du fleuve Sénégal, principalement des hommes venus seuls, ruraux, d’appartenance pulaar (toucouleur), soninké, diakhanké, manjak ou sérère (ibid, p. 25).* Cependant, les années 1970 et 1980 marquent un point tournant de l’immigration<sup>134</sup>. Cette

---

<sup>131</sup> ORGANISATION DE COOPERATION ET DE DEVELOPPEMENT ECONOMIQUES (2017). *Perspectives des migrations internationales 2017*. Paris, éditions OCDE, 384 p.

<sup>132</sup> INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE ET DES ETUDES ECONOMIQUES (2017). « Tableaux de l’économie française ». In Insee [En ligne] <https://www.insee.fr> (consulté le 13/02/18)

<sup>133</sup> INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE ET DES ETUDES ECONOMIQUES (2011). « Evolution et structure de la population en 2011 ». In Insee [En ligne] <https://www.insee.fr> (consulté le 13/02/18)

<sup>134</sup> Dans un premier temps, la sociologie de l’immigration distingue les procédés de migration et d’installation des immigrés dans un pays étranger, sachant que la problématique de migration porte sur les flux migratoires (les déplacements, les conditions et modalités). Elle s’intéresse à l’incidence de l’immigration sur la société de départ, de transit et d’arrivée (Simon, 1995, cité par Rea, Tripier, 2008). Le deuxième point est centré sur le processus d’intégration qui se décline en plusieurs étapes. Il y a l’installation et, ensuite, la phase, d’acculturation. La théorie d’assimilation de Gordon (1964) définit l’acculturation comme un processus *«par lequel des minorités ethniques adoptent les pratiques culturelles, comme la langue, les habitudes vestimentaires, les goûts musicaux, à l’exclusion des pratiques religieuses»* (ibid p.49). Enfin, l’acquisition d’une position économique, sociale et politique, marque la fin du processus d’intégration. Mais cette étape, difficilement franchissable pour les migrants, fait l’objet de débats dans la mesure où elle pose la question de l’ascension et de la mobilité sociale et économique, sachant que les migrants sont confrontés à des catégorisations d’altérité avec la discrimination et le racisme au travail et au quotidien.

période d'immigration est liée à la sécheresse du Sahel des années 1974-1975, qui génère la pauvreté du monde rural. La deuxième période d'immigration s'explique par la fermeture des frontières. A partir de 1974, le travail ne constitue plus l'unique motif d'immigration du migrant. Liliane Kuczynski et Elodie Razy (2009, p. 83) évoquent ce changement: «*Il en résulte un changement dans la composition des populations: la venue des femmes, des enfants, le regroupement familial, même si, dans la réalité, les hommes seuls demeurent majoritaires*». Dans le contexte de migration, les recherches de Mahamet Timera et Julie Garnier (2010) montrent que la venue des épouses, des enfants et des jeunes adultes, arrivés de manière individuelle ou dans le cadre du regroupement familial, modifient le profil démographique des populations africaines installées en France. Ce profil se féminise et se rajeunit avec la venue d'une population de femmes africaines plus jeunes, citadines et scolarisées<sup>135</sup>(Quiminal,1998). Ces générations de femmes scolarisées et socialisées aspirent à plus d'autonomie au sein de la famille (Quiminal, 2000). Dans leur prise en charge de leur famille, des projets se dessinent en vue de l'avenir envisagé pour leurs enfants (éducation, études) et du développement de leurs localités d'origine, en termes d'amélioration des infrastructures (éducation, santé, autonomie des femmes).

En attendant, les femmes migrantes autonomes, tout comme les hommes migrants qui les ont précédées, font face à un conflit interne qu'implique la migration. Ce conflit, d'après Soizic Calonne<sup>136</sup>(2004), situe tout d'abord, l'individu entre la nostalgie du passé, la culture d'origine et l'adaptation dans le pays d'accueil. D'autant plus que la situation de migration de l'individu, en rupture avec la famille élargie, avec sa culture et son mode de vie d'origine, nécessite des efforts pour se forger une place dans la société d'accueil. Or, cette double appartenance territoriale et culturelle peut générer, chez les femmes, une souffrance physique et psychologique qui varie d'une femme à une autre. Certaines peuvent vivre ce conflit intérieur comme étant insurmontable et allant à l'encontre de leur identité. D'autres s'aménagent une nouvelle vie, en conciliant la culture d'origine et celle de la société d'accueil, quitte à faire un travail de deuil de certaines traditions transmises par la mère. Mais, au final, les femmes enquêtées ne renient pas leur appartenance culturelle, si ce n'est qu'elles refusent, juste, de s'y figer.

---

<sup>135</sup> QUIMINAL C., (1998). « Comment peut-on être Africaines en France ? », *Journal des Anthropologues*, n°72-73. [En ligne].  
<http://journals.openedition.org/jda/2698> ( consulté le 25/01/2018)

<sup>136</sup> CALONNE S., (2004). « Conflits entre identité et travail chez les femmes immigrées », *Empan*, n°63, p.27-32.

Pour Soizic Calonne, le travail constitue alors une façon de dépasser le conflit avec leur identité culturelle, en mettant en place un processus d'adaptation de l'individu à la société d'accueil. Toutefois, la situation de conflit interne du migrant avec son identité culturelle peut exister en dépit du fait d'avoir un travail. Dans ce cas, la situation de conflit interne signifie qu'une éducation et certaines valeurs traditionnelles, reçues en héritage par le migrant, peuvent persister malgré les études ou des formations. Néanmoins, la femme migrante tente de surpasser ces maux physiques et psychologiques, par exemple, par le travail. Elles développent, également d'autres stratégies d'adaptation, comme l'apprentissage de la langue comme normes et valeurs du pays de destination. Le travail est aussi un moyen de revendiquer un statut que les femmes n'avaient pas auparavant, en tant que femme. Il leur permet également de prendre conscience de leur capacité et de leur valeur leur permettant ainsi de critiquer leur condition de femme telle que valorisée dans leur société. De ce point de vue, elles notent un décalage entre l'idéologie patriarcale dominante dans les sociétés archaïques et la réalité en France, aujourd'hui. En d'autres termes, ces femmes sont partagées entre la modernité et la tradition. Elles se saisissent d'autres logiques culturelles et mentalités qui les incitent à ne pas plier aux règles traditionnelles du pouvoir patriarcal (perpétuées par les institutions politiques, religieuses et la famille). Or, cet ordre institutionnel les conforte dans leur rôle de mère et d'épouse et les assigne aux tâches domestiques. Dans le même temps, en situation de migration, les femmes ouest-africaines tendent à se détacher du modèle traditionnel de représentation des rapports de sexe. Pour ce faire, elles investissent l'espace de décision.

Aussi, convient-il de déterminer la notion d'espace, où s'opère une interconnexion entre les femmes et les réseaux. Dans leur passage d'une société à une autre, d'un pays à l'autre, d'une culture à l'autre, les femmes ouest-africaines se positionnent dans un jeu d'espaces.

## **8. Mobilité entre l'espace privé et public**

Les études de sociologie urbaine montrent que l'espace est pensé en termes de relations. Christian Molley <sup>137</sup>(2005), définit l'espace intermédiaire comme une interface entre le privé et le public, l'individuel et le collectif et le dedans et le dehors<sup>138</sup>. Par exemple, les associations, réseaux communautaires et structures sociales, qui sont des outils accessibles aux femmes,

---

<sup>137</sup> MOLLEY C., (2005). « Espaces intermédiaires : généalogie d'un discours », in HAUMONT B., MOREL A.,( dir.), *La société des voisins. Partager un habitat collectif*. Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Ministère de la culture, 334 p.

<sup>138</sup> La dichotomie espace privé et public est signalée à travers les espaces du dedans et ceux du dehors (Driss, 2004).

constituent la sphère intermédiaire entre l'Etat et la société civile<sup>139</sup>. Cette sphère intermédiaire est l'espace public. Dominique Wolton s'exprime sur l'usage de la notion d'espace public dans son article «Les contradictions de l'espace public médiatisé». Pour l'auteur, l'espace public est le lieu accessible à tous les citoyens, dans lequel il ne s'agit pas de discuter ou de délibérer mais de décider et d'agir (Wolton, 1992). De plus, pour Dominique Wolton<sup>140</sup>, l'espace public résulte d'un mouvement d'émancipation et favorise la reconnaissance de l'autre et de son statut de sujet libre et non aliéné. De cette façon, Dominique Wolton oppose public à privé. Le public valoriserait les libertés individuelles, tandis que le privé se caractériserait par les interdits et les traditions. Nassima Driss expose cette vision dans «Espace publics et limites. Les implications dans les usages de la ville à Alger» (2004). Elle montre, à partir de son étude de l'espace public dans les sociétés maghrébines, que les rapports des femmes avec l'espace public sont faits de rencontres, de mouvements et d'interdits. En fait, ces rapports mutuels entre hommes et femmes, ou rapports spécifiques, sont organisés et régulés par des règles et normes sociales et culturels. Par conséquent, le contrôle social exercé sur les femmes est plus rigoureux dans l'espace du proche (cité, immeuble, quartier) que dans l'espace du lointain symbolisé par le centre-ville (espaces de loisirs, plages). Le regard de la communauté, porté sur elles dans l'espace, est labellisé et codifié suivant les normes hétérosexuelles. Ce qui les oblige à adopter des conduites socialement et collectivement acceptables. Le mouvement de l'espace privé à l'espace public évoque le «*desserrement des contraintes*». L'espace public acquiert un statut d'espace de désenclavement, dans la mesure où il se différencie des espaces communautaires<sup>141</sup>, qui contrôlent les comportements (Driss, 2004<sup>142</sup>). De plus, l'articulation et le chevauchement entre l'espace privé et public est signifiée de manière symbolique dans les pratiques et représentations spatiales des rapports hommes/femmes. C'est l'analyse produite par Erving Goffman<sup>143</sup> pour montrer la ségrégation spatiale, qui est sexuée.

---

<sup>139</sup> La notion d'espace public est définie par Emmanuel Kant comme la sphère intermédiaire qui s'est constituée, historiquement, au moment du siècle des lumières. Habermas, réutilise ce concept pour le populariser dans l'analyse politique des années 1970 (Wolton, 1992).

<sup>140</sup> Wolton D., (1992). «Les contradictions de l'espace public médiatisé», *Hermès*, n° 10, 20 p.

<sup>141</sup> Dans les sociétés du Maghreb, l'espace communautaire est attaché au contrôle de la femme par la communauté (la *humma*), composée des hommes affectés dans le quartier. Ils exercent le contrôle du comportement dans l'espace, conformément à une éthique morale, d'ordre culturel, le code d'honneur. Ils donnent ainsi un sens sacré au contrôle (Driss, 2004).

<sup>142</sup> DRISS N., (2004). «Espaces publics et limites. Les implications du genre dans les usages de la ville à Alger ». In, DENEFFLE S., (dir.), *Femmes et villes*. Tours, Presses Universitaire François Rabelais. p.249-264.

<sup>143</sup> GOFFMAN E., (2002). *L'arrangement des sexes*. Paris, Editions La Dispute, 128 p.

En tout état de cause, la philosophe, Aminata Diaw <sup>144</sup>, évoque ce besoin qu'ont les femmes africaines de s'inscrire dans un espace ouvert à la discussion, à la contradiction, à la confrontation des idées et des représentations. L'auteur (2004, p.44) décrit ce principe de fonctionnement démocratique qui enlève à l'Etat le monopole de la vérité<sup>145</sup>: «*Les femmes africaines pratiquent la subversion dans l'espace public pour faire valoir leur statut de sujet de droit que, parce qu'entre le privé et le public, émergent des interstices, qui sont des espaces de négociation pour la citoyenneté et non des espaces d'expression de dogmes*». Pour Aminata Diaw, c'est autour de ce débat démocratique que se construit la citoyenneté au féminin dans l'espace public africain. Pour les femmes africaines, il s'agit de ne plus définir leur statut sur la base de textes religieux et des codes de la famille, qui placent l'homme comme chef de la famille et la femme sous sa tutelle. L'inscription des femmes africaines dans le débat démocratique leur permet de revendiquer leur statut de sujets de droit. Par cette approche, elles se positionnent hors des dogmes absolus et se placent en défenseuses du principe de laïcité garanti par l'Etat. Dans ce sens, elles redéfinissent leur positionnement dans l'espace public et leur rapport à l'espace. Mais, par-dessus tout, les femmes africaines, par et dans l'espace public, prennent connaissance du système de droits sociaux, juridiques et économiques, favorable à la reconnaissance du statut de la femme et à une représentation égalitaire des rapports entre hommes et femmes. Par conséquent, elles s'installent dans les déplacements entre l'espace privé et public et les pays d'origine et d'accueil.

D'ailleurs, Catherine Quiminal (1991)<sup>146</sup>, constate que les femmes ouest-africaines se situent entre ici et là-bas. Elles sont partagées entre deux sociétés <sup>147</sup>(Nicollet, 1992). Leur double ancrage territorial les conduit à questionner leurs identités plurielles et à remodeler leurs pratiques culturelles africaines dans un environnement français. Vu sous cet angle, les femmes migrantes sont prises entre deux visions des rapports sociaux de sexe. D'un côté, ces femmes manifestent une volonté de tendre vers l'égalité, qui est la conception progressiste des rapports sociaux de sexe, et existe aussi bien dans la société d'accueil occidentale que dans leur société

---

<sup>144</sup> DIAW A., (2004). « Nouveaux contours de l'espace public en Afrique », *Diogenes*, n° 206, p. 37-46.

<sup>145</sup> Cette expression renvoie au concept de l'Etat comme détenant le monopole de la violence légitime. Max Weber (1986, cité dans Treiber, 2010) écrit: «*Par contre, il faut concevoir l'État contemporain comme une communauté humaine qui, dans les limites d'un territoire déterminé -la notion de territoire étant une de ses caractéristiques- revendique avec succès pour son propre compte le monopole de la violence physique légitime*».

<sup>146</sup> QUIMINAL C., (1991). *Gens d'ici, gens d'ailleurs*. Paris, Christian Bourgeois, 223 p.

<sup>147</sup> NICOLLET A., (1992)., *Femmes d'Afrique noire en France : La vie partagée*. Paris, Harmattan, Paris, 317 p.

d'origine africaine. D'un autre côté, elles sont tenues de ne pas remettre en cause les rapports, historiquement et socialement, valorisés entre hommes et femmes <sup>148</sup>(Locoh, Hesseling, 1997).

Mais, c'est en s'inscrivant dans cette interaction des rapports de sexe entre les espaces (Kuczynski, Razy, 2009) que les militantes 'femen' africaines participent à la dynamique de genre. Par ailleurs, elles déconstruisent et construisent le genre en matière d'orientation et de projet migratoire. Christine Catarino et Mirjana Morokvasic (2005), montrent que, d'ordinaire, les femmes étaient considérées à partir de l'opposition classique : mobilité (masculin)/enracinement (féminin), extérieur/intérieur. Ainsi, les femmes étaient perçues comme étant tournées vers la société d'accueil, pour l'amélioration de leurs conditions de vie, la jouissance de leurs droits sociaux et civiques et le soutien des études de leurs enfants. Les hommes, comme souligné précédemment, étaient plutôt orientés vers leurs pays d'origine. Ils y projetaient de développer des activités pour exercer leur citoyenneté et l'investissement économique, comme la pratique associative et politique. Leur rapport à l'espace était donc défini sur la base des caractéristiques attribuées à chacun des deux sexes. Sauf, que le contexte de la mondialisation, l'immigration individuelle des femmes (pour le travail) et l'importation du travail de *Care* des pays pauvres du Sud (domestiques, femmes de chambres, nounous) par les pays industrialisés du Nord, ont modifié le rapport des femmes à l'espace.

De la même façon, les rapports sociaux de sexe se sont modifiés en interaction avec les espaces. Les femmes effectuent des déplacements, intensifs et diversifiés, qui sont facilités par les nouvelles technologies et les transports. Ce sont des mouvements par lesquels elles développent davantage d'activités économiques liées à leurs pays d'origine, notamment en matière de santé, d'éducation et du social. Pour ce faire, elles mobilisent des ressources du pays d'accueil vers le pays d'origine, notamment par le travail de *Care*, comme en témoigne les transferts d'argent. Elles procèdent par un mode de solidarité économique (tontine)<sup>149</sup> qui est un système d'épargne informelle. Ou encore, elles s'organisent, sous forme d'associations de défense de droits, de développement et de partenariats Nord/Sud, qui ne se limitent pas à leur communauté d'origine. L'étendue et la variété de ces activités et formes d'organisation ont pour

---

<sup>148</sup> HESSELING G., LOCOH T., (1997). « Femmes, pouvoir et sociétés ». *Politique africaine*, n°65, p. p. 3-20.

<sup>149</sup> La tontine est une épargne que chacun constitue librement pour satisfaire tel ou tel besoin. Cette épargne sociétaire est opposée à l'épargne associative, de type villageoise. Dans cette épargne, chacun est obligé de cotiser pour accumuler l'argent qui permettra de financer des projets d'intérêt commun, ou d'aider un membre en difficulté. Dans la tontine organisée, chaque adhérent verse une cotisation régulièrement. La totalité des fonds est versée, chaque fois, à un membre à tour de rôle (Dupuy, 1990). Les motivations économiques mais sociales sont présentes, car elle implique une contrainte sociale forte qui est le remboursement, un impératif, par crainte du jugement de la communauté.

but l'amélioration de leurs conditions de vie et de lutter contre la pauvreté dans leurs pays d'origine. De plus, les déplacements des femmes migrantes témoignent d'une transgression des frontières et des critères de sexe et classe, mais aussi de la mobilité, une tendance globale des couches sociales.

Le concept de mobilité est apparu au début des années 2000. Il est défini par Vincent Kauffmann<sup>150</sup>, comme «*l'ensemble des déplacements, impliquant un changement d'état de l'acteur et du système*» (Kauffmann, 2011, p.99). En d'autres termes, être mobile, pour l'auteur ne signifie pas que les déplacements dans l'espace, mais aussi le changement de statut social, professionnel ou de contexte culturel dans le cadre de la migration. Le «changement d'état» suppose qu'il y a plusieurs possibilités offertes à l'individu, en termes de compétences, de projets, de capacités, pour se mouvoir. Et la mobilité favorise une pluralité de positions et de valeurs. Donc, si les femmes africaines se positionnent dans une dualité spatiale, elles s'inscrivent aussi dans une dynamique culturelle, qui tend à ne pas figer, essentialiser leur cultures d'origine et à s'ouvrir à d'autres. Dans une perspective anthropologique et une démarche compréhensive, il importe d'expliquer les modes de vie et pratiques culturelles d'origine des femmes africaines, notamment à travers les rites de passage. Ceci nous permet de mieux cerner les modalités de leur socialisation et de savoir qui sont les femmes africaines.

## **9. Rite de passage ou l'intégration de l'individu dans la société**

Chaque étape de la vie des femmes correspond à un rite de passage<sup>151</sup> qui a une signification propre, d'une société à une autre, d'une société moderne à une traditionnelle. Pour Claude Lévi Strauss<sup>152</sup> (1962, cité dans Balland, 2011<sup>153</sup>) les sociétés archaïques les plus différentes conceptualisent, de façon identique, les rites d'initiation. Il s'agit alors pour les adultes d'intégrer les adolescents à leur groupe social en leur imposant de rudes épreuves, exigeant une soumission totale où le corps est exposé à des rites de marquage physique, tels que les scarifications sur le visage et les membres du corps. C'est une pratique courante, notamment dans des sociétés africaines, où le changement de statut de l'individu à la naissance,

---

<sup>150</sup> KAUFMANN V., (2008), *Les paradoxes de la mobilité. Bouger, s'enraciner*, Collection Le Savoir suisse, Presses polytechniques et universitaires romandes, Lausanne, 115 p.

<sup>151</sup> Extrait de: Van Gennep (1981), «La vie individuelle consiste en une succession d'étapes dont les fins et commencements forment des ensembles de même ordre: naissance, puberté sociale, mariage, paternité, progression de classe, spécialisation d'occupation, mort».

<sup>152</sup> LEVI STRAUSS C., (1962). *La pensée sauvage*. Paris, Presses Pocket, 347 p.

<sup>153</sup> BALLAND J., (2011). *Le sens du rite de passage dans les sociétés traditionnelles*. extrait de la thèse de doctorat de Médecine, Université Henri Poincaré, Nancy 1, p.27-30

à la puberté et à la mort, est accompagné de séances de marquage par incisions. Il s'agit de dessins écrits sur la peau du visage qui inscrivent l'individu dans la société et le monde.

Ainsi, cette pratique a été très répandue dans des tribus africaines. Prenons, pour exemple, la tribu Moose, un peuple du Burkina Faso, venu de la région Gambadha, au Nord du Ghana actuel. Il est né de la dispersion des peuples suite au déclin de l'empire du Ghana<sup>154</sup>, qui a duré de l'an 300 à l'an 1300. Faisons un petit détour historique pour comprendre la portée significative des scarifications ethniques des Moose. Alain Joseph Sissao<sup>155</sup> situe l'origine des scarifications des Moose, qui est aussi étroitement liée à l'histoire des royaumes Moose. Selon l'anthropologue, les Moose seraient arrivés au XI<sup>e</sup> siècle au Burkina Faso. C'est une région de la boucle du Niger (Mali et Songhai<sup>156</sup>) où ils vont créer de puissants royaumes entre le XV<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Pour certains auteurs, ce peuple serait originaire du lac Tchad. Leur longue migration les aurait menés vers l'actuel Ghana. On considère que la ville de Gambadha est le lieu de dispersion des peuples *dagomba*<sup>157</sup>, *mamprousi*<sup>158</sup> et *nankana*,<sup>159</sup> d'où naîtront les peuples Moose. Au Burkina Faso, pays composé de 60 ethnies, les Moose occupent toute la zone centrale de l'actuel Burkina Faso, dans quatre grands royaumes pré-coloniaux: le Yatenga, l'une des 45 provinces du Burkina Faso, située au nord; le Tenkodogo, située à 185 km au sud-

---

<sup>154</sup> L'empire du Ghana, dit le Wagadu, qui fut dans l'histoire de l'empire du Ghana un petit royaume situé entre le Sénégal et le Niger, avait pour ressources l'or, possédé par un clan, les Cissé Tounkara. C'est un Royaume qui domina les peuples spécialisés dans l'agriculture. Le roi fondait son pouvoir sur son culte du dieu Serpent Wagadu-Bida et portait le nom de roi de l'or. Les problèmes de succession ne se posaient pas, car la tradition voulait que le fils aîné de la sœur aînée du roi soit placé automatiquement sur le trône. Ainsi, le souverain du Wagadu accueillait les marchands musulmans arrivés au IX<sup>e</sup> siècle dans cette région qu'ils avaient alors appelée Ghana (du nom du titre que portaient les rois, signifiant "chef de guerre"). Le roi leur permit de s'installer dans la capitale Koumbi Saleh pour l'échange de l'or contre leurs produits. Dans la capitale, l'empereur règne sur un empire divisé en provinces et royaumes avec une armée forte. L'empire repose sur une économie développée avec l'agriculture au Sud et l'élevage au Nord; le commerce transsaharien est aussi florissant (or, fer, peau, céréales esclaves...) et les transports développés. Mais les richesses de l'empire attiraient les convoitises des voisins musulmans. Et les berbères convertis à l'islam, appelés Almoravides, se lancèrent, dès 1042, dans la conquête du Wagadu qui s'affaiblit peu à peu. C'est le signe de son début de déclin. Les populations du royaume, refusant l'islam imposé par la force, émigrent vers le sud, ou l'est du Ghana. L'empire du Ghana se dépeuple et ses armées sont impuissantes.

<sup>155</sup> SISSAO A.-J., «Signes graphiques Moose et leurs significations : le cas des scarifications ethniques des moose du Burkina Faso », in Alain Joseph Sissao [En ligne] [http://biblio.critaui.auf.org/278/01/Microsoft\\_Word\\_-\\_scarifications\\_moose-sissao-espace\\_scientifique.pdf](http://biblio.critaui.auf.org/278/01/Microsoft_Word_-_scarifications_moose-sissao-espace_scientifique.pdf) (consulté le 14/02/18)

<sup>156</sup> Peuple de la vallée du fleuve Niger, groupe ethnique important du Mali, du Niger et du nord du Bénin.

<sup>157</sup> Peuple d'Afrique de l'Ouest au Nord du Ghana.

<sup>158</sup> Peuple du Nord du Ghana.

<sup>159</sup> Selon le linguiste Stanislas Kampoulé Karfo, *Nankana* (traduction: «gros mangeur de têt») est un terme à connotation négative, signifiant quelqu'un qui ne sait rien d'autre que manger. Pour l'histoire, il s'agit d'un peuple situé à Gambhada, installé au Burkina Faso vers le XVII<sup>e</sup> siècle, d'abord à l'est, ensuite au XVIII<sup>e</sup> siècle dans la zone de Toungou à l'ouest de son futur territoire. Cependant, les Nankanas restent un peuple très peu connu des Burkinabés du fait de sa localisation géographique et de sa minorité ethnique.



est de Ouagadougou, capitale du premier royaume des Moose; le royaume Gourma, situé à l'est du Burkina Faso; le Ouagadougou, royaume le plus influent et capitale et plus grande ville du Burkina Faso.

Les peuples Moose avaient pour habitude de soumettre et assimiler les peuples qui vivaient dans la région de Ouagadougou. D'après l'explication de Joseph Sissao sur l'origine légendaire de l'empire Moose, l'expansion du royaume de Ouagadougou est menée par Ouédraogo (qui veut dire 'étalon'), fondateur du royaume de Moose. Cet ancêtre de Moose serait le fruit de l'alliance entre Yennenga, une princesse guerrière du Dagomba, un des royaumes Moose, et Rialé, un chasseur d'éléphants d'origine noble. Celui-ci était venu secourir la princesse entraînée par son cheval très loin dans la forêt. De leur alliance est né Ouédraogo en souvenir de l'étalon emballé qui occasionna la rencontre entre ses parents. Selon les traditions orales Moose, c'est Rialé qui aurait imposé des scarifications à son fils afin de le reconnaître parmi d'autres. Ceci, en raison des réticences de son père à son mariage avec la princesse Yennenga.

Mais, à l'âge adulte, Ouédraogo quitte la région de Gambada, surpeuplée, pour s'installer au nord du Burkina Faso, à Tengo Kodogo (vieille terre), ville du sud-ouest du Burkina Faso. C'est la région où il fonde sa dynastie et aura trois cents descendants. Pour les Moose, cette terre reste le berceau de l'empire Moose. Une organisation politique centralisée et solide, ainsi qu'une armée de cavaliers, vont permettre à Ouédraogo de dominer la région. Avec l'organisation de type hiérarchique de leur royaume, les Moose ont gardé pour habitude de signifier leur appartenance ethnique et sociale par le rituel de scarification. C'est pour cela qu'avant la colonisation les scarifications avaient une valeur identitaire, à laquelle étaient attachés les peuples Moose. Elles permettaient de situer l'individu dans un rang, une classe sociale et répondaient, par-dessus tout, à la logique de division sociale de la société Moose en groupes sociaux (nobles, princes, esclaves).

Ces scarifications étaient signes de beauté, d'identification, d'appartenance ethnique, de classe sociale, de marquage et de prestige social. C'était, aussi, un moyen d'éviter la marginalisation. Avant et après la colonisation, elles se substituaient à la pièce d'identité. En fait, elles offraient aux Moose une forme de protection contre l'esclavage. Avec la guerre du Mali de 1974 contre la Haute-Volta (ex Burkina Faso)<sup>160</sup>, des affrontements ont lieu entre le Mali et le Burkina Faso (ex Haute-Volta) autour de l'acquisition du territoire d'Agacher. C'est

---

<sup>160</sup> La Haute-Volta était une colonie de l'Afrique-Occidentale française (AOF) créée le 1er mars 1919 à partir des territoires qui formaient auparavant le Haut-Sénégal le Niger et la Côte d'Ivoire.

une frontière de 160km de long et 20km de large, riche en minerai et les familles, craignant des représailles des extrémistes contre leurs enfants, préféraient les scarifier. Mais avec la décolonisation et les indépendances, dans le contexte d'évangélisation menée par les pères blancs au XXe siècle, au Burkina Faso et en Afrique de l'Ouest en général, les prêtres interdisent les scarifications. L'administration coloniale intervient également pour bannir de telles pratiques qui, pour eux, sont des violences physiques faites aux mineurs, sans défense.

Aujourd'hui, la scarification tend à disparaître au Burkina Faso et est passible de poursuites judiciaires. Ce recul est également la conséquence du départ des jeunes burkinabés vers l'aventure en Côte d'Ivoire, où ils s'assimilent aux natifs afin de fuir les scarifications et ne pas être marginalisés en raison de la non-conformité aux canons esthétiques. Car, même les femmes burkinabés refusent d'épouser des hommes scarifiés. Ce qui signifie que la scarification qui, autrefois, représentait un statut social et une valeur esthétique tend à diminuer. Avec l'influence des canons esthétiques extérieurs, les jeunes vivant au rythme de la mondialisation et de valeurs modernes refusent la scarification pour préserver leur étiquette sociale et leur inclusion dans la société burkinabé et le monde actuel.

Le principe de fonctionnement du rite de passage est le même, aussi bien dans les sociétés anciennes que modernes. Il marque une étape dans la vie d'un individu, lui permettant de se lier à un groupe mais aussi de structurer sa vie en étapes précises. Il commémore aussi des événements importants de la vie d'un individu (la naissance, l'initiation, le mariage et la mort). Parmi les rites de passage, nous allons nous attarder sur le rite d'initiation, défini par Roger Bastide <sup>161</sup> (1970, cité dans *Encyclopaedia Universalis*, 1996): «*les rites d'initiation accompagnent l'admission des individus d'un groupe à un autre, et d'abord du groupe des enfants à celui des adultes*».

De fait, le rite initiatique exprime le passage de «l'âge profane» à «l'âge sacré» et a pour fonction d'intégrer l'individu dans la société. Il consiste à intégrer les jeunes gens dans la catégorie 'adultes' et implique un changement de statut social. Ainsi, pour Arnold Van Gennep, l'initiation est un «rite de passage» qui se met en place dans un ensemble organisé, allant des rites de la naissance à ceux de la mort. Il faut alors situer les cérémonies d'initiation dans cette totalité pour comprendre que l'enfant devient adulte progressivement et change deux fois de statut. D'abord lors de l'attribution du nom, quelques jours après la naissance, il passe de la nature à la culture. Ce fait se matérialise, par exemple, avec le baptême chez les musulmans,

---

<sup>161</sup> BASTIDE R., (1970). «Initiation», *Encyclopaedia Universalis*, tome 12, 1996, p.350-355.

qui a lieu 8 jours après la naissance. C'est une cérémonie au cours de laquelle les parents, en présence du marabout, donnent le nom à l'enfant.

Ensuite, on peut distinguer l'initiation par le mariage, qui fait passer l'enfant à l'état adulte. On peut citer l'exemple du mariage forcé des petites filles, qui fait endosser à la fillette le rôle de mère et d'épouse de manière instantanée. Quant à l'initiation tribale, autre rite de passage, il consiste à intégrer les jeunes gens dans la catégorie 'adultes'. C'est une cérémonie qui arrache l'enfant, ou l'adolescent, à son éducation familiale et au groupe des femmes pour l'intégrer dans le monde des adultes. Ce rituel a des caractéristiques religieuses, dans la mesure où l'enseignement des mythes à l'enfant favorise le passage d'un état, réputé inférieur de l'être, à un état supérieur, comme l'exprime Serge Hutin <sup>162</sup>(2007). Néanmoins, ce rite n'existe pas partout et pas toujours pour les deux sexes. Tantôt, il n'y a que les garçons qui le subissent, tantôt il concerne les filles seulement ou, parfois, les deux sexes.

Nous allons nous attarder, quelque peu, sur l'initiation tribale, qui permet de saisir les procédés formels de cheminement du sacré au profane. Il s'agit, par exemple, de la cérémonie du Bois Sacré, au cours duquel le garçon passe de l'état d'adolescent à l'état d'homme. Il marque une étape importante de la vie de l'homme diola, groupe ethnique d'Afrique de l'Ouest, présent en Gambie, au Sud du Sénégal (Casamance) et en Guinée Bissau. Ce rite, très ancien, ne concerne que le groupe des hommes et a lieu au village. Tous les garçons, avant d'être initiés, y sont préparés. On leur fait boire une boisson, dont la préparation est tenue secrète, qui les rendrait invulnérables durant la cérémonie.

Peu de temps avant le début de l'initiation, les garçons visitent leur famille maternelle et reçoivent des cadeaux. On leur rase les cheveux en leur laissant une seule mèche qui sera rasée à l'issue du rituel. L'initiation débute dans le Bois Sacré, son accès étant exclusivement réservé aux initiés. Le jour du départ pour le Bois Sacré, les garçons se rendent d'abord à la Mosquée, puis au Bois Sacré pour rendre hommage aux fétiches. Le départ des jeunes gens est célébré par le village, qui les accompagne à l'entrée de la forêt. Cette étape marque la séparation des garçons de leurs mères. Lors de leur retraite du Bois Sacré, les jeunes garçons sont accompagnés par les anciens initiés et féticheurs qui vont leur transmettre, à travers des secrets, la morale et les principes de la religion animiste (révélations mystiques, objets rituels exhibés). Ce qui fera d'eux des hommes. A ce propos, l'ethnologue Amadou Hampaté Bâ montre que la dimension sacrée du rite initiatique est transmise au disciple par l'enseignement du secret. Cette pratique

---

<sup>162</sup> HUTIN S., (2007). *Les sociétés secrètes*. Paris, Presses Universitaires de France, 127 p.

favorisera le cheminement du «profane» au «sacré»: *«L'initiation est une cérémonie privée, qui se déroule dans un lieu déterminé, où le récipiendaire [celui qui est destiné à recevoir une formation] est progressivement admis à la connaissance de certains mystères qui sont l'apanage (les caractéristiques) d'une association sociale ou spirituelle à caractère plus ou moins religieux».*

Les garçons sont confrontés également à de rudes épreuves physiques qui les confrontent à des étapes difficiles à franchir. Chaque moment de la cérémonie peut avoir une pluralité de sens symboliques, comme l'indique Roger Bastide. Pendant la retraite, les femmes préparent, pour les nouveaux initiés, les repas qui vont être laissés à l'entrée du bois. A la tombée de la nuit, les initiés prennent leurs repas sans être vus ni connus. Néanmoins, une rencontre furtive est organisée entre les enfants initiés et leurs mères pour rassurer celles-ci. Les initiés portent des vêtements blancs qui leur couvrent la tête, le visage et tout le reste du corps. Ils sont ensuite alignés. Un ancien initié se charge de montrer la tête de chaque garçon à sa mère durant deux secondes. C'est un moment de joie, marqué par des cris et danses.

A la sortie du Bois Sacré, les garçons initiés auront le droit au repos pendant une semaine. Puis, vient le jour de la grande fête au village, auprès des familles. C'est la cérémonie de clôture de l'initiation, accompagnée de chants et de danses, signes de joie du retour du mythe à la vie. Pour autant, les nouvellement initiés, dans la phase post-initiation, doivent jurer de garder le secret sur ce qui se passe dans le Bois Sacré. Autrement, ils violeraient la loi du silence, ce qui les exposerait, ainsi que leurs familles, à une malédiction. Une de mes interlocutrices, Mme E.20., d'ethnie diola, que je présenterai ultérieurement montre la spécificité masculine du rite initiatique que représente le Bois Sacré:

«Comme c'est une pratique qui concerne les hommes, je n'y connais strictement rien! Je sais que mon petit frère et mon grand frère ont été initiés. Paraît-il qu'ils restent des jours dans la forêt, sans entrer en contact avec des femmes, mais après ce qui s'y passe reste un mystère. C'est un secret que les garçons gardent entre eux».

Le discours de Mme E.20 confirme bien que le rite initiatique varie selon le sexe et que le devoir de secret sur les modalités de fonctionnement de la cérémonie reste un principe inviolable. Cependant, les pratiques des rites de passage s'adaptent d'une religion à une autre et d'une culture à une autre. Si les procédures de passage d'un stade d'évolution à un autre sont formelles dans les sociétés de type traditionnelles, elles ne le sont pas, pour autant, dans les

sociétés modernes. A ce propos, Michel Bozon<sup>163</sup>(2002) explique l'évolution des rites de passages dans sa description de la société française du XIXe siècle.

Aussi, Michel Bozon montre qu'en France, depuis les années 1960, les rites de passage sont davantage marqués par des phases de transition et de procédures informelles. Ils sont en rupture avec les rites formels, accompagnés de cérémonies, formalisant le passage à l'âge adulte et qui avaient valeur d'initiation du jeune à la société. Ceci s'explique par l'allongement de la jeunesse, depuis les années 1960, avec la scolarisation, la maîtrise de la fécondité plus généralisée, l'augmentation du chômage et l'emploi précaire observés chez les jeunes particulièrement. Ainsi, la jeunesse est davantage prise en compte, comme passage, transition et processus de socialisation, dans le rite de passage. Michel Bozon s'appuie sur le mariage comme le rite de passage le plus marquant au XIXe siècle, en France, tant il représente un enjeu fort pour les femmes, bien plus que pour les hommes. Le but était de faire passer la femme du statut de femme de la maison de son père à celle de son mari. Le déroulement traditionnel des noces était formalisé par le don d'objets, de biens mobiliers (armoire) et de linge de cérémonie, offerts par les parents de l'épousée pour la maison du couple. Le jour du mariage était aussi l'occasion d'évaluer les personnalités des conjoints, surtout de l'épouse dans ses capacités domestiques et reproductives. La journée de noces s'accompagnait alors de rites, pour savoir qui, de l'homme ou de la femme, détenait l'autorité du ménage et pour favoriser les capacités domestiques et reproductives de la femme.

Mais avec la durabilité de la jeunesse, les rituels se multiplient et sont qualifiés par Michel Bozon de «première fois». Pour poursuivre son analyse, Michel Bozon explique que ces rites multiples seraient des passages et moments symboliques, qui permettraient au jeune d'identifier de manière informelle des moments importants et expériences ponctuelles de sa jeunesse. Ils n'ont plus valeur d'inauguration d'une maturité sociale, mais représentent des périodes de latence, de liberté contrôlée. Parmi ces rites, Michel Bozon cite: la première cigarette, le premier compte bancaire, le premier vote, le baccalauréat, le permis de conduire. Ce sont autant de rites qui attestent de la construction de l'autonomie de l'adolescence et de la constitution d'une sphère privée. C'est un espace laissant place à la construction de soi, favorisée par les relations amoureuses.

La création de cet espace intime montre aussi que le passage des jeunes à la sexualité est indépendant du mariage. Même si l'initiation sexuelle ne se fait plus dans le mariage, elle

---

<sup>163</sup> BOZON M., (2002). « Des rites de passage aux 'premières fois': une expérimentation sans fins », *Agora débats/ jeunesse*, n°28, p.22-33.

représente, néanmoins, le seuil d'entrée de la fille et du garçon dans la vie conjugale et sociale. En définitive, les rites de passage de la jeune fille à la femme sont des cérémonies rituelles, à l'issue desquelles la femme acquiert un statut nouveau et une nouvelle position sociale. A ce propos, Julie Lioré (2010, p.8) explique, par exemple, que *«savoir cuisiner est en Afrique subsaharienne, et encore aujourd'hui en situation de migration, une question d'accomplissement, de passage d'un groupe d'âge à une autre, autrement dit, de rang dans la société. Une jeune fille, en sachant cuisiner, est prête à devenir une épouse et une mère»*.

L'apprentissage de la cuisine comme rite de passage obligé pour la jeune fille africaine dans la société d'origine comme en situation d'immigration, s'inscrit dans les représentations sociales des différences entre filles et garçons. Ces constructions des différences observées dans des études menées en Afrique désignent les filles comme moins intelligentes et travailleuses que les garçons. Par conséquent, la scolarisation des filles n'est tolérée que si elle laisse peu de place à l'instruction des filles, qui devrait être favorisée par la gratuité de l'enseignement primaire existant depuis le début des années 1990 en Afrique (mais, en réalité, il n'en est rien). Si le droit à l'éducation est prôné, c'est bien pour inscrire les filles dans le schéma de valeurs sociétales en vigueur (cours de cuisine, couture, ménage, coiffure) constituant des apprentissages utiles à la société et confortant les femmes dans le statut de «mère» et d'«épouse».

Par ailleurs, ce sont des rôles dévolus à la femme et jugés acceptables par leur communauté. Ils vont favoriser, non seulement leur ascension sociale, mais aussi leur passage à l'état adulte. D'autant plus, qu'on craint les effets émancipateurs de l'apprentissage culturel acquis par la scolarisation. C'est bien dans ces schémas sexistes, entretenus par leur communauté et leur société de référence, que les jeunes filles africaines sont initiées très tôt à la cuisine. La cuisine est un rituel, exclusivement réservé aux groupes de femmes, décrit par Mme E.5, une des enquêtées d'origine sénégalaise, que nous identifierons ultérieurement. Mobiliser sa connaissance sur l'exemple de la cuisine, comme rituel, nous paraît essentiel. Elle rend compte des différences entre filles et garçons socialement construites en Afrique:

«Tu sais, qu'en Afrique, on dit aux garçons: «n'entre pas dans la cuisine!» ou «ne touche pas aux ustensiles!» car cela appartient aux filles d'effectuer pareilles tâches».

Le rite initiatique que représente l'apprentissage de la cuisine par la jeune fille africaine montre combien le parcours des femmes est précédé de longues périodes d'apprentissage et de formation. Ceci, en vue d'acquérir le statut de femme, tel qu'il est socialement et culturellement

construit. Ce processus de formation de l'identité sociale de la jeune fille peut être accompagné de procédures formelles, notamment l'excision, autre rite initiatique, réservé aux femmes.

## **10. Excision, marquage corporel du statut sexué**

Dominique Gomis et Mamadou Moustapha Wane,<sup>164</sup> (2008), reproduisent la définition de l'OMS sur l'excision. Elle est définie en ces termes: «*Cette pratique qui englobe toutes les interventions entraînant l'ablation partielle ou totale des organes génitaux féminins et/ou des lésions des organes génitaux féminins pour des raisons culturelles ou pour toute autre raison que thérapeutique*» (OMS, 2001, cité dans Gomis, Wane, 2008, p.2). Cependant, on peut distinguer plusieurs opérations chirurgicales que l'on désigne sous le terme d'excision, par simplification. Le principe est le même: c'est l'ablation partielle ou totale des organes génitaux externes féminins. Ainsi, il existe trois types de mutilations génitales féminines<sup>165</sup>: la clitoridectomie qui est l'ablation d'une partie ou de la totalité du clitoris; elle représente 80% des mutilations sexuelles féminines (MSF) pratiquées (OMS, 2017)<sup>166</sup>. Ensuite, il existe l'excision qui est l'amputation totale ou partielle du clitoris (clitoridectomie simple) et des petites lèvres (nymphotomie)<sup>167</sup>. Selon les estimations de l'OMS, environ 90% de mutilations concernent la clitoridectomie et l'excision. Enfin, il y a l'infibulation qui est l'ablation des grandes lèvres (clitoridectomie), des petites lèvres (nymphotomie) accompagnée d'une suture du sexe et ne représente que 10% des MSF (OMS, 2017). C'est la mutilation la plus extrême. A l'origine, une pratique pharaonique, l'infibulation est aujourd'hui courante en Egypte et dans les pays de la corne de l'Afrique (Somalie, Djibouti, Ethiopie, Nord du Soudan). Elle représenterait 15% de MSF (*ibid*). Les mutilations ont généralement lieu avant l'âge de 15 ans.

En effet, les MSF remontent à l'Egypte pharaonique dans la région du Haut-Nil. Ensuite, elles se sont répandus en Afrique de l'Est et au Moyen-Orient. La carte du découpage régional

---

<sup>164</sup> GOMIS D., WANE M-W., (2008). « sens, portée et enseignements tirés de la réponse nationale : Rapport final », in Unicef Dakar. [En ligne]

[https://www.unicef.org/wcaro/wcaro\\_Senegal\\_fgm\\_working\\_paper\\_sept\\_08.pdf](https://www.unicef.org/wcaro/wcaro_Senegal_fgm_working_paper_sept_08.pdf) (consulté le 14/02/18)

<sup>165</sup> MINISTERE DES AFFAIRES SOCIALES DE L'ENFANCE ET DE LA FAMILLE (2010), « De l'étude anthropo-sociologique des déterminants des mutilations génitales féminines (MGF) en Mauritanie : Rapport des déterminants de MGF », In Ministère des affaires sociales de l'enfance et de la famille. [En ligne]

<http://docplayer.fr/5195536-De-l-eude-anthropo-sociologique-des-determinants-des-mutilations-genitales-feminines-mgf-en-mauritanie.html> (consulté le 14/02/18)

<sup>166</sup> ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTE (2017), « Santé sexuelle et reproductive: prévalence des mutilations sexuelles féminines », OMS, 2017[. En ligne]

<http://www.who.int/reproductivehealth/topics/fgm/prevalence/fr/> (page consultée le 2 mai 2017).

<sup>167</sup> Dr ALY ABBARA (2014). « Classification des mutilations sexuelles féminines (MSF) », in Dr Aly Abbara, [En ligne] [http://www.aly-abbara.com/livre\\_gyn\\_obs/termes/mutilation\\_sexuelles\\_feminines.html](http://www.aly-abbara.com/livre_gyn_obs/termes/mutilation_sexuelles_feminines.html) (page consultée, le 3 mai 2017).

de l'Afrique proposée par les Nations Unies (cf. annexe 5)<sup>168</sup> permet de localiser les régions africaines où elles sont pratiquées. Outre l'Afrique du Nord, l'ONU identifie 4 Afriques (occidentale, centrale, orientale et australe). La carte sur la prévalence des MGF dans le groupe de jeunes filles âgées de 15 à 19 ans (cf. annexe 6)<sup>169</sup> révèle qu'elles concernent 28 pays de l'Afrique sub-saharienne<sup>170</sup> (qu'on appelle Afrique noire, par opposition à l'Afrique du Nord). On peut situer les MSF dans de nombreux pays d'Afrique de l'Ouest comme le Mali, le Sénégal, le Niger, la Mauritanie, la Guinée et la Conakry. Elles sont également présentes dans quelques pays d'Asie du Sud-Est (Indonésie, Malaisie, Inde) et au Moyen-Orient (Arabie Saoudite, Yémen, Emirats Arabes Unis). Suite au phénomène de migration, on procède depuis quelque temps à des MSF en Europe et en Amérique, pays de destination de communautés migrantes attachées à ces pratiques (Poulain, 2007)<sup>171</sup>.

Le tableau sur la prévalence des MSF par pays (cf annexe 7) précise que des régions d'Afrique de l'Ouest, comme le Mali, la Guinée, la Sierra Leone, présentent un taux moyen de MSF qui est au-dessus de 80%. Ce qui signifie que les femmes et filles sont pratiquement toutes excisées. Le deuxième groupe de pays (Burkina Faso, Mauritanie, Sénégal, Gambie, Guinée Bissau, Côte-d'Ivoire, Libéria, République Centrafricaine, Tchad...), concentre un pourcentage de MSF estimé entre 25% et 79%. Ce sont des pays où le taux de mutilation varie selon l'ethnie et la catégorie sociale (Andro, Lesclingand, 2007)<sup>172</sup> et seules quelques fractions de la population y pratiquent l'excision. Le troisième groupe de pays (Togo, Ghana, Niger, Nigeria...) a un taux de prévalence nationale entre 1% et 24%. Cette pratique y est réservée à certaines minorités ethniques.

Par ailleurs, des travaux montrent qu'il existe des explications à la tradition de l'excision. Globalement, les motifs invoqués reflètent l'ignorance des faits biologiques et médicaux et l'obscurantisme religieux. Sur le plan religieux, on soutient que l'excision<sup>173</sup> est recommandée

---

<sup>168</sup> STECK J-F, REVEYAZ N., «[Afrique\(s\): dynamiques régionales. Cadrage et problématiques générales](http://geoconfluences.ens-lyon.fr/informations-scientifiques/dossiers-regionaux/afrique-dynamiques-regionales/cadrage-et-problematiques-generales)», *Géoconfluences*, [En ligne] <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/informations-scientifiques/dossiers-regionaux/afrique-dynamiques-regionales/cadrage-et-problematiques-generales> (page consultée le 11 mai 2017).

<sup>169</sup> UNICEF - *Female genital mutilation/cutting : a statistical exploration*, New York, UNICEF, 2005, 53p. [En ligne] [https://www.unicef.org/publications/files/FGM-C\\_final\\_10\\_October.pdf](https://www.unicef.org/publications/files/FGM-C_final_10_October.pdf) (Consulté le 14/02/18).

<sup>170</sup> L'Afrique subsaharienne est subdivisée en 4 sous-régions: Afrique de l'Ouest, Afrique de l'Est, Afrique centrale et Afrique australe.

<sup>171</sup> POULAIN A., (2007), «Les mutilations sexuelles féminines: les pratiques professionnelles dans les maternités de Seine St-Denis», thèse de doctorat de médecine, Université Paris Val-de-Marne, 2007.

<sup>172</sup> ANDRO A., LESCLINGAND M., (2007), «Les mutilations sexuelles féminines: un point sur la situation en France et en Afrique», *Populations et Sociétés*, n°438, 4 p.

<sup>173</sup> De nombreux travaux médicaux, de la fin du XVIIIe siècle à la fin du XIXe siècle, montrent que l'excision est une pratique de «normalisation corporelle, morale et sociale» (29). Les auteurs semblent soutenir les mutilations



suivant la foi musulmane, alors que l'excision était pratiquée bien avant l'apparition des religions monothéistes<sup>174</sup>. Il n'y a donc pas de corrélation entre l'Islam et la proportion de femmes excisées. A ce sujet, les pays africains présentent de nombreux cas de figure, comme l'indique le tableau (cf. annexe 8). Au Niger, par exemple, seulement 2% des femmes sont excisées, alors que le pays est en majorité musulman. En Ethiopie, 90% des femmes sont excisées, soit les  $\frac{3}{4}$  (alors que les musulmanes y représentent  $\frac{1}{4}$  des femmes). Les mutilations y sont pratiquées surtout dans les régions à proximité des frontières soudanaises et somaliennes, toutes ethnies confondues (70 au total) et dans les régions chrétiennes, musulmanes et des minorités juives Falachas<sup>175</sup>. En revanche, dans les pays comme le Mali, où la majorité de la population est musulmane, 90% des femmes sont excisées.

Cependant, l'excision et l'infibulation ne sont pas spécifiques à l'islam, puisqu'elles sont courantes chez les animistes africains et chez des chrétiens d'Afrique de l'Est alors qu'elles sont ignorées dans tout le Maghreb, l'Iran chiite et la Turquie, comme l'indique Françoise Couchard<sup>176</sup> (2003). A ce titre, l'Islam, et la religion en général, ne peuvent être invoqués comme facteurs exclusifs des MGF. L'ethnie paraît être le déterminant de la distribution géographique des MGF, comme en témoigne la carte de l'annexe 4 (UNICEF, 2009)<sup>177</sup>. Elle indique que la distribution géographique des mutilations sexuelles féminines correspond à une identité ethnique forte dans les régions intérieures de l'Afrique de l'Ouest et du Centre. En fait, les MGF, dans certains groupes ethniques, sont associées à des rites d'initiation qui préparent l'entrée de l'adolescent dans l'âge adulte.

Par exemple, au Sénégal, où 95% de la population est musulmane, un peu plus de 25% des femmes sont excisées. Seules les minorités ethniques, notamment les Peuls, Toucouleurs,

---

pour corriger un défaut de la nature. Car, l'allongement croissant des nymphes constitue un défaut qui peut repousser le mari et la mutilation servirait à lutter contre la dépravation des mœurs! Les études médicales sur la sexualité s'intensifient à la fin du XVIIIe siècle, dans un contexte de renforcement du contrôle social et de suivi médical du corps et des comportements. Dans l'antiquité grecque, romaine et égyptienne, les femmes étaient excisées en raison de la taille anormale de leur organe génital. Les auteurs reprennent cette explication pour justifier l'hypertrophie du clitoris, visible chez les femmes en Afrique au XIXe siècle. Leurs organes génitaux seraient plus développés. Ainsi, le fait d'exciser pour contrôler la sexualité est reconnu bien avant le XXe siècle, mais n'est pas dénoncé pour autant, car la sexualité féminine est considérée comme un danger (D'hooghe V., De Ganck J., 2013).

<sup>174</sup> Lors d'une réunion organisée à l'Université Al-Anzhar, au Caire, en 1996, de hauts représentants religieux sunnites ont rappelé la non reconnaissance et l'interdiction des MGF en droit musulman et le devoir de lutte contre de telles pratiques.

<sup>175</sup> La plupart des juifs Falachas d'Ethiopie vivent en Israël.

<sup>176</sup> COUCHARD F., (2003). *L'excision*. Paris, Presses universitaires de France, 128 p.

<sup>177</sup> UNICEF. « Taux de prévalence de l'excision/mutilation génitale féminine en Afrique de l'ouest et du centre », in Unicef. [En ligne]

[https://www.unicef.org/wcaro/wcaro\\_fgm\\_map\\_ethnicity.pdf](https://www.unicef.org/wcaro/wcaro_fgm_map_ethnicity.pdf) (consulté le 14/02/18)

Soninkés et Malinkés (mandingues), s'inscrivent dans la tradition de l'excision. Le groupe ethnique majoritaire, les Wolofs, ne pratiquent pas l'excision. Il en va de même pour la société sierra léonaise, marquée par une proportion de MGF de 80%. Les mutilations sexuelles y sont pratiquées dans un contexte ritualisé dans les sociétés *bundos*, dites secrètes (Amnesty International, 1997<sup>178</sup>). La jeune fille ne peut faire partie de ces sociétés qu'à travers le passage obligé par la MGF et celles qui n'ont pas subi ce rituel sont forcément réprouvées. Les tabous et secrets caractérisent la MGF et ceux qui prendraient le risque d'en lever les tabous sont exposés à des menaces de mort.

Dominique Gomis et Mamadou Moustapha Wane évoquent les différentes raisons avancées par des populations observées au Sénégal pour justifier leur pratique de l'excision. D'abord, des raisons hygiénistes et natalistes sont invoquées. On assurerait la pureté, la virginité, ainsi que la fidélité de la jeune fille au moment de son mariage. Cette virginité rendrait les femmes plus fécondes et favoriserait la naissance d'enfants de sexe masculin.

Dominique Gomis et Mamadou Moustapha Wane avancent également les arguments historiques de populations au Sénégal qui conçoivent l'excision comme un legs des ancêtres. En aucun cas, cette tradition ne serait remise en question et la suppression de sa pratique inenvisageable. Ensuite, on trouve des arguments initiatiques: renforcement du sentiment d'appartenance au groupe et l'initiation de la jeune fille à la vie de couple. En effet, dans le système de représentations et de valeurs traditionnelles, on lie l'excision à la crainte de la famille d'être dans l'impossibilité de marier leur fille (la pureté est perçue comme marqueur d'allégeance à un groupe). L'impureté de la jeune fille, signifiée par l'absence de la vue du sang, entraînerait une répulsion de la part du groupe et l'exclusion de la jeune fille. Des études confirment que, selon certaines croyances culturelles et religieuses, les jeunes filles non mutilées sont traitées comme des pestiférées, considérées comme «impures», ou tenues pour des prostituées. Françoise Couchard évoque les croyances mystiques auxquelles sont attachées les populations dans leurs représentations de l'excision. Pour l'auteur, le marquage du corps désigne à la fois celui qu'il faut exclure et celui qu'il faut sauvegarder. Il peut avoir aussi pour fonction la conjuration du mauvais sort. C'est dans ces conditions que des mères, dans certaines cultures, interviennent pour marquer le corps de leur enfant, afin de le protéger contre l'envie des femmes stériles, contre les maladies ou les démons. Ainsi, va se jouer, autour de l'excision,

---

<sup>178</sup> AMNESTY INTERNATIONAL. « Qu'est-ce que les mutilations génitales féminines », in Amnesty international, Londres, 1997. [En ligne]

<https://www.amnesty.org/download/Documents/156000/act770061997fr.pdf> (consulté le 14/02/18)

la ségrégation entre les sexes, les pères et les hommes restant exclus de cette coutume, qui est du ressort des mères.

Généralement, l'excision est pratiquée à la puberté. Mais dans beaucoup de pays, elle est pratiquée sur des petites filles de six à sept ans, sous prétexte de leur insensibilité à la douleur, comme l'exprime Fatou Sow <sup>179</sup>(1997). Sylvie Faizang et Odile Journet (1991) considèrent que la précocité de l'âge auquel est pratiquée l'excision est surtout un moyen de corriger le sexe biologique. Ceci afin de le rendre conforme aux représentations sociales de la féminité, selon laquelle la femme serait réceptive plutôt que productive. Dans les représentations en vigueur dans certaines sociétés, il est inconcevable que les femmes puissent revendiquer un statut de femme conforme à leur volonté. D'ailleurs, leur consentement au mariage n'est nullement pris en compte. La femme est éduquée à son destin conjugal depuis l'enfance et est socialisée dans l'acquisition de valeurs que nécessitent son rôle de mère et d'épouse (docilité, soumission, aptitudes aux tâches domestiques et capacité de travail).

En tout état de cause, la femme n'a plus rien à espérer si elle n'est plus en mesure de mettre au monde des enfants. Car, son identité féminine est définie autour de l'obligation de procréation. C'est pour cela qu'elle se positionne dans une relation de soumission toute sa vie durant. Ces représentations sont prédominantes dans certaines communautés, notamment chez les Toucouleurs et Soninkés, observées par Sylvie Faizang et Odile Journet. Les sociologues précisent que, dans ces groupes ethniques, la pratique de l'excision sur les petites filles ne donne pas lieu à des rituels publics (comme il est de coutume de le faire pour les filles à la puberté. Dominique Gomis et Mamadou Moustapha Wane, dans leur rapport sur l'excision au Sénégal de 2008, ajoutent que la précocité de l'âge auquel on la pratique lui fait perdre tout caractère initiatique et éducatif.

En l'absence du cérémonial mettant en scène la donnée biologique (la virginité), l'excision est une pratique méconnue de beaucoup du fait que la mutilation génitale sur la fille pubère s'accompagne d'une cérémonie traditionnelle ultra secrète (réservée uniquement aux exciseuses) qui met en scène l'initiation rituelle pour l'accès au statut de femme. Comme garantie de fidélité à la période postérieure au mariage, l'excision est pratiquée sur les adultes quelque temps avant leur mariage. Par ailleurs, l'excision alimente des débats autour de la

---

<sup>179</sup> SOW F., (1997). «Mutilations sexuelles féminines et droits humains en Afrique», *Clio, Histoire, femmes et sociétés*, n°6. [En ligne]

<http://journals.openedition.org/cli/384> (consulté le 14/02/18)

légitimité de la pratique qu'elle évoque et du droit des femmes de disposer de leur propre corps. Et par-dessus tout, elle renvoie à la dimension internationale de la mutilation sexuelle. En effet, les débats publics sur les mutilations sexuelles montrent le dialogue mettant en parallèle, ou en opposition, les différents arguments avancés au nom de la culture, de la religion ou des droits des femmes. La question du droit des femmes à disposer librement de leurs corps est affirmée lors de la conférence de Beijing en 1995, au cours de laquelle la reconnaissance des droits sexuels comme droits humains est officiellement revendiquée. C'est un principe universel qui reconnaît en tout individu, homme ou femme, le droit de disposer de son corps, de contrôler sa sexualité et sa fécondité. Cependant, bien que l'Afrique soit en mutation, la fécondité y reste un principe fondamental, comme le souligne Fatou Sow.

La procréation donne accès, à l'homme comme à la femme, au statut d'adulte. Mais la fonction de chef de famille qui est attribuée à l'homme, conformément aux codes de la famille africaine, place la femme sous dépendance masculine. Ce qui a, pour conséquence, la perte, ou plutôt le non-contrôle des femmes de leur fécondité et sexualité. Quant à la question du respect de l'intégrité du corps et des droits des femmes, elle fait débat et est sujette à réflexion. Puisque la pratique mutilatrice, qui perdure depuis des siècles, est perçue, selon des études, comme étant éloignée des références culturelles et des modèles de pensée qui la prohibent. Ceci, en raison des conséquences médicales que ces procédés traditionnels génèrent sur le corps de la fille, qui est en devenir. On peut constater au moment de l'opération une douleur interne, des hémorragies, des infections vulvaires, urinaires, gynécologiques, qui peuvent entraîner la mort, provoquer des complications lors des accouchements ou même rendre stérile. La mutilation induit, par conséquent, la diminution et la disparition de la sensibilité des organes génitaux causant l'insatisfaction sexuelle de la femme mais, initialement, c'est bien le but. Quant aux conséquences psychologiques, elles sont forcément liées au corps dans un grave état de choc, avec le ressenti d'une douleur interne insupportable suscitant la peur et l'angoisse accompagnées d'un sentiment de trahison vis-à-vis de celles qui ont fait confiance à leurs mères qui les a excisées.

Toutefois, des études révèlent que chez bon nombre de femmes africaines, excisées et vivant en France, les attitudes sont diverses. Anne Poulain (2007) note que les associations estiment que 65.000 femmes et fillettes sont mutilées ou menacent de l'être. Ces femmes et jeunes filles proviennent, pour l'essentiel, du Mali, du Sénégal, de la Côte-d'Ivoire et de la Mauritanie. Elles sont présentes dans 8 départements d'Ile-de-France,<sup>180</sup> les Bouches-du-Rhône

---

<sup>180</sup> Paris, Hauts-de-Seine, Seine-Saint-Denis, Val-de-Marne, Seine-et-Marne, Yvelines, Essonne et Val-d'Oise.

(région Provence-Alpes-Côte d'Azur), l'Oise (les Hauts de France), la Seine Maritime (département de la Normandie), l'Eure (Département de la Normandie) (INSEE, 2004, cité dans Poulain, 2007)<sup>181</sup>.

Ce qui domine, chez ces femmes excisées, c'est le rejet du corps féminin et la difficile acceptation de soi, avec les problèmes identitaires que génère la mutilation sexuelle. Elles ont très souvent le sentiment de ne pas être des femmes comme les autres. En ce qui concerne leurs relations sentimentales, elles éprouvent la crainte de ne pas être désirables et aimées par un homme. En raison de ce qu'elles considèrent être un handicap, une vie de couple serait inenvisageable pour elles. Aussi, la honte et le complexe les animent vis-à-vis d'elles-mêmes et de leur partenaire, face à un sexe mutilé qu'elles trouvent anormal. Pour autant, elles n'en veulent pas à la famille, auxquelles elles sont attachées, mais invoquent plutôt l'ignorance comme cause d'une telle pratique. Elles préfèrent, tout de même, s'éloigner de leurs familles plutôt que d'aborder le sujet. Autrement, ce serait aller l'encontre des traditions, qui sont encore des tabous que beaucoup n'osent pas briser. Car, parler de leur mutilation, évoque une expérience horrible. A tel point, qu'elles n'osent pas se confier aux gynécologues et médecins, notamment lors d'accouchements ou d'exams médicaux. A l'inverse, certaines vont consulter les professionnels de santé afin d'aborder leur situation d'excision. Alors, celles-ci expriment la fierté de réagir, de s'affranchir de cette pratique et de savoir, de surcroît, qu'elles ne transmettront pas cela à leurs enfants. Les gynécologues en France remarquent que bon nombre de femmes africaines ne savent pas qu'elles ont été excisées durant leur petite enfance, et c'est un choc terrible quand elles l'apprennent. Ce qui est révélateur du silence de ces femmes sur l'excision, qui nous interroge sur le poids du secret la concernant, et contribue à former un groupe de femmes qualifiées d'hermétiques car: « *Les initiées, seules détentrices des connaissances des mystères liés au déroulement du rite qu'elles ont déjà subi, sont tenues par le secret...un secret qui ne doit en aucun cas être connu des profanes*» (Devautour, Siamevi, Sengo, 2011-2012).<sup>182</sup>

En cas de violation de la loi du silence, les femmes seraient culpabilisées, reniées par leurs familles et maudites par les ancêtres. Car, elles sont ancrées dans un système de croyances et de connaissances mystiques qui leur ont été transmises par les anciens du village parental et

---

<sup>181</sup> INSEE-SERVICE ETUDE ET DIFFUSION-FASILD. « Atlas des populations immigrées en île de France-Population », Paris, INSEE, 2004.

<sup>182</sup> DEVAUTOUR K., SIAMEVI M. D., SENGO N. R., (2011) «Les formes traditionnelles des rites de passage de la jeune fille à la femme en Afrique», *Femmes de nos Afriques*, Lycée Blaise Pascal, Libreville, Gabon.

qui les relie au sacré. Elles y ont reçu une éducation sexuelle et morale de leur mère et d'autres membres de la famille, qu'elles vont introduire à leur tour dans une nouvelle famille. Fatou Sow évoque 115 millions de femmes dans le monde qui auraient subi des mutilations génitales: clitoridectomie, excision ou infibulation. Mais l'immense majorité d'entre elles vivent en Afrique où les mutilations génitales continuent d'être pratiquées, sous couvert du discours religieux et traditionnel.

Awa Thiam <sup>183</sup>(2014), contextualise l'apparition de l'excision. Elle considère que les mutilations génitales ont été renforcées lors des périodes post-indépendantes des pays africains. Et même des ethnies qui ne pratiquaient pas, jusque-là, les mutilations sexuelles ont adopté ce rituel afin de préserver une forme d'identité culturelle. En effet, les mutilations sexuelles apparaissaient comme un bouclier pour se protéger des menaces des civilisations non africaines. Elles renforceraient le sentiment d'appartenance de la fille à un groupe fermé, non ouvert aux hommes. Pour Fatou Sow: « *Les mutilations génitales étaient majoritairement considérées par les Africaines comme des rituels de la féminité, jouant un rôle déterminant dans le processus de socialisation de l'enfant, dans l'accès au statut de femme adulte et dans la construction d'une identité féminine ethnique*» (Sow, 1997, p.3). Dès lors, il s'agit d'aborder l'excision comme facteur participant au processus d'incorporation, par la fille, de son identité sexuée. Ce fait social contribue à la reproduction du modèle de féminité, conforme aux représentations sociales qui sont présentes dans sa communauté ou société de référence. Awa Thiam remarque que les mutilations sexuelles s'inscrivent dans un processus de socialisation du corps féminin, de la naissance à l'adolescence. Dans le processus de socialisation de la sexualité des filles et des garçons, Sylvie Faizang et Odile Journet observent une dissymétrie des choix de marqueurs jugés pertinents pour définir l'identité féminine et l'identité masculine. En clair, ces procédures de socialisation sexuée des enfants se manifestent, dès la naissance, par le souci des parents et de l'entourage familial (grands-mères, tantes), de marier les petites filles. Mais encore, elles conduisent la petite fille à l'appropriation de son identité sexuée. Cette étape illustre la brièveté de la puberté biologique qui doit la mener vers son destin conjugal.

Cependant, les mutilations sexuelles féminines tendent à diminuer en Afrique (UNICEF, 2016)<sup>184</sup>. De plus, sur les trois dernières décennies (1980 à 2015), on a pu assister à un abaissement de l'âge de la mutilation non médicalement assistée chez toutes jeunes filles (cet

---

<sup>183</sup> THIAM A., (2004). *La sexualité féminine africaine en mutation: l'exemple du Sénégal*. Paris, Harmattan, 208 p.

<sup>184</sup> UNICEF, *Female genital mutilation/cutting: a global concern*, New York 2016

<http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs241/fr/> (page consultée le 4 mai 2017).

âge étant passé de 15 à 19 ans). Le tableau (cf. annexe 3) décrit l'évolution en baisse des mutilations génitales féminines/excision (MGF/E) dans certains pays (Burkina Faso, Egypte, Kenya, Libéria et Togo). Ce changement pourrait être lié à l'accent mis par les pays sur les conséquences sanitaires. Mais, il s'explique également par l'adoption de mesures légales pour la protection des jeunes filles et la régulation coercitive des MGF/E. L'UNFPA<sup>185</sup> (Fonds des Nations Unies pour la population), nous informe que 24 pays africains se sont engagés dans la prohibition progressive des MGF/E<sup>186</sup>. Cette étude indique que les lois nationales prévoient des sanctions pénales à l'encontre des exciseurs et des familles. Les sanctions prévues peuvent varier entre un minimum de 6 mois de prison et la prison à vie. Les Etats organisent également un système de répression des exciseurs par l'imposition d'amendes. L'Amnesty International (1997)<sup>187</sup>, informe sur les politiques menées par chaque pays pour réprimer les MGF/E. Par exemple, le Ministère de la Santé en Egypte<sup>188</sup> a adopté un décret contre la pratique illégale des MGF/E dans les hôpitaux, à partir de 2008. Le Burkina<sup>189</sup> a pris des dispositions législatives d'interdiction de l'excision en 1996. Le Kenya a fait de même en 2001, tout en intégrant de nouvelles dispositions et modifications dans les lois nationales sur l'excision en 2011. Au Libéria, une association nationale sur les pratiques traditionnelles<sup>190</sup>, affectant la santé, a été créée en 1985. Des experts avancent que la proportion de MGF/E aurait chuté à 10%, en raison de la guerre civile (Amnesty international, 1997). En outre, le Togo, a appliqué des mesures coercitives depuis 1998.

L'annexe 4<sup>191</sup> montre l'évolution de la prévalence des MGF/E par pays, selon la date d'adoption des législations, la mise en vigueur ou pas de lois nationales et les changements et

---

<sup>185</sup> FONDS DES NATIONS UNIES POUR LA POPULATION, «*Les législations condamnant les mutilations génitales féminines/excision, au Kenya, en Ouganda, en Guinée Bissau*», UNFPA [https://www.unfpa.org/sites/default/files/.../Legislation%20and%20FGMC\\_FR.pdf](https://www.unfpa.org/sites/default/files/.../Legislation%20and%20FGMC_FR.pdf) (page consultée, le 5 mai 2017).

<sup>186</sup> Mutilations génitales féminines et excision.

<sup>187</sup> AMNESTY INTERNATIONAL, 1997, *op.cit.*

<sup>188</sup> En 1956, un décret présidentiel avait été adopté pour sanctionner pénalement les MGF, passibles d'emprisonnement. Dans ce sens, en juillet 1996, le Ministre de la Santé, Ismaël Sallam, rappelait, par décret, l'interdiction aux professionnels de santé la pratique des MGF. Mais ce décret a été annulé par le tribunal égyptien, en 1997, par un arrêt autorisant les professionnels de santé à pratiquer les MGF comme opération chirurgicale. La haute autorité religieuse du pays, le cheikh de l'Université El-Azhar, s'est exprimé en faveur d'une interdiction des MGF. Plusieurs ONG de défense de droits de l'homme dans le pays luttent pour l'interdiction des MGF.

<sup>189</sup> En 1990, un comité national de lutte contre l'excision a été créé.

<sup>190</sup> *National Association on Traditional Practices Affecting the Health.*

<sup>191</sup> FONDS DES NATIONS UNIES POUR LA POPULATION-FONDS DES NATIONS UNIES POUR L'ENFANCE. « Rapport annuel 2015 du programme conjoint UNFPA-UNICEF sur les mutilations génitales féminines/excision: accélérer le changement-UNFPA-UNICEF », in UNFPA. [En ligne] [https://www.unfpa.org/sites/default/.../UNFPA\\_FGM\\_FR\\_WEB\\_FINAL\\_FRENCH.pdf](https://www.unfpa.org/sites/default/.../UNFPA_FGM_FR_WEB_FINAL_FRENCH.pdf) (page consultée le 11 mai 2017)

modifications apportés à la loi. Il faut ajouter que l'implication des états africains dans la lutte contre l'excision coïncide avec l'intervention de la communauté internationale sur cette question, puisqu'elle a été abordée dans le registre de la violation des droits humains, notamment lors de la conférence de Beijing en 1995. Des pays comme le Libéria, le Togo, le Kenya et le Burkina Faso, qui ont appliqué des décrets contre les MGF/E au début et à la fin des années 1990, ont connu une baisse des mutilations sexuelles, plus significatives qu'en Egypte. Ce dernier a entrepris des démarches de répression contre les pratiques des MGF/E non médicalement assistées, qu'en 2008. Par ailleurs, d'autres pays d'Afrique avaient entamé des démarches de lutte contre l'excision au début des années 1980. Il s'agit du Bénin (1982) ou du Sénégal. Au Sénégal, au milieu des années 1980, le Président Abdou Diouf (élu de 1981 à 2000) s'est prononcé contre les MGF/E. Une campagne pour l'abolition des mutilations sexuelles (CAMS) avait été lancée en 1981, menée par la militante féministe et sociologue sénégalaise, Awa Thiam. Cette action a donné suite à la création d'une organisation représentant la CAMS et à la production de séminaires sur les MGF/E et la violence contre les femmes.

Ces initiatives nationales montrent les stratégies d'actions utilisées par les acteurs et institutions pour changer le système de rapports de pouvoirs et le statut sexué imposé à la femme, par la voie de l'excision.



## **Conclusion de la première partie**

Dans cette partie, nous avons présenté les courants de pensée féministes qui ont contribué aux théories du genre et à l'intersectionnalité. Nous avons abordé sous l'angle des études genre, d'autres notions qui renvoient aux rapports de domination, d'assujettissement de l'individu (discrimination, oppression). Les rites de passage et l'excision, expriment les différentes formes d'allégeance de l'individu à son groupe, d'intégration de celui-ci dans le monde social et au marquage du statut sexué (excision). Ce sont des éléments de compréhension des rapports de pouvoir entre hommes et femmes et autres formes de catégorisation de l'individu qui donnent à voir un individu objet et non sujet de son histoire. Et pourtant, celui-ci développe des stratégies de résistance et de détournement de la domination, par l'agir individuel et collectif, l'émancipation, les associations comme instruments. Il se produit un détachement de l'individu de sa communauté et de son groupe de référence qui reste mobile entre les territoires et l'espace privé et public. Sa mobilité se manifeste par sa connexion aux réseaux (communautaires, associatif, communication). La sociologie de l'immigration a permis de comprendre comment les femmes migrantes procèdent par une sélection des pratiques traditionnelles (mariage forcé, statut sexué), construisent et déconstruisent le genre. C'est à partir des théories du genre, que nous avons abordé la question de l'immigration.

Pour étudier le processus de construction et déconstruction du genre, nous rendrons compte des expériences migratoires des femmes, qui sont confrontées aux assignations de genre, de race et de classe.

## **DEUXIEME PARTIE**

### **Les expériences migratoires de femmes ouest-africaines, outils d'analyse du genre et de la mobilité des femmes migrantes**

Ce thème nous interroge sur les représentations que les femmes se font des valeurs, du mode de vie et de la culture de leur société. En situation de bi-localisation et d'interculturalité, elles s'inscrivent dans un processus d'adaptation en modifiant et en adaptant leurs pratiques et leurs représentations des valeurs d'origine. La situation de migration, qui renvoie à l'interculturalité, a pour conséquence de placer l'individu entre 'ancrage' et 'mobilité', car sa non-fixation, liée à la mondialisation, rend les frontières perméables. Ce qui conduit John Urry à se demander : même si les frontières sont indéfinissables et les réalités sociales plus difficiles à saisir, peut-on aller, pour autant, jusqu'à prédire la fin de la société comme entité autorégulée? (Urry, 2005)<sup>192</sup>. L'utilisation du concept de mobilité dans cette étude conduit à repenser les réalités sociales contemporaines. Ce sont des associations complexes entre mondialisation et localisation, modernité et tradition, solidarité et individualisme, appartenir et voyager.

### **Chapitre I : Les conséquences de l'entre-deux culturel et de la mixité culturelle sur le statut social des femmes migrantes**

#### **I - Présentation des femmes ouest-africaines**

Les femmes ouest-africaines observées dans notre étude ont des trajectoires et des milieux géographiques divers. Nous nous sommes intéressées à des enquêtées qui ont émigré en Europe et à celles qui vivent en Afrique. La plupart d'entre elles ont été rencontrées dans le cadre d'un réseau de connaissances en milieu amical, associatif et professionnel, ou à leur domicile privé. La restitution des éléments de leurs parcours permettra d'identifier la singularité de chacune.

---

<sup>192</sup> URRY J., (2005). « Sociologie des mobilités : une nouvelle frontière pour la sociologie? », Paris, Armand Colin, 254 p.

La spécificité de chacune permettra d'apporter une connaissance nouvelle ou une explication sur les rapports sociaux de sexe et de cerner l'évolution historique de la condition de la femme africaine dans le contexte africain et européen. Nous allons d'abord nous pencher sur les parcours migratoires de femmes africaines en France.

Dans son rapport sur l'égalité pour les femmes migrantes soumis au Ministère des Droits des Femmes en 2014, Olivier Noblecourt et Bon Maury Gilles expliquent la féminisation des migrations à l'œuvre : « *Dès la fin des années 1970, la part des migrantes accompagnées, les conjointes de Français et celles qui partent dans le cadre du regroupement familial diminue tandis que les migrations célibataires ou pionnières* <sup>193</sup> *de l'immigration augmentent progressivement... Si celles-ci ne représentaient que 16% des personnes arrivées sans leurs conjoints avant les années 1970, elles en constituent aujourd'hui 42%. Leurs motivations sont liées à une volonté d'émancipation, à un rejet des contraintes familiales ou statutaires jugées trop rigides. Elles sont liées également à la recherche de plus grandes opportunités sociales et professionnelles que celles offertes par les pays d'origine, en particulier pour les diplômées.* » (Bon Maury, Noblecourt, 2014:10)<sup>194</sup>.

Parallèlement à la poursuite de l'immigration des ruraux de la vallée du fleuve Sénégal vers Dakar, la capitale, des flux de citadins se sont développés. Ils proviennent d'Afrique centrale principalement (Cameroun, Zaïre) mais aussi des villes d'Afrique occidentale, notamment sahélienne (Timera, 1997)<sup>195</sup>. En 2008, on observe un flux migratoire féminin originaire d'Afrique centrale ou du Golfe de Guinée. Ce flux arrive principalement de la Côte d'Ivoire, du Cameroun et de la République Démocratique du Congo qui ont des taux de féminisation les plus élevés, soit 53%. Cette féminisation de l'immigration est liée à des causes diverses. De temporaires, ces flux migratoires vont devenir durables pour deux raisons principales : 1) la sécheresse au sahel des années 1974-1975 qui déclenche le processus de paupérisation du monde rural avec la crise de l'économie arachidière, 2) la fermeture des frontières qui complexifie et durcit les conditions d'entrée et d'installation des migrants sur le territoire national français. A partir de 1974, trouver un emploi ne constitue plus l'unique motif de départ vers la France. Rejoindre son époux, un parent, acquérir du savoir, accéder à un statut,

---

<sup>193</sup> « Pionnières » pour qualifier les femmes qui sont en union au moment de leur départ ; elles quittent leur pays d'origine en y laissant leurs conjoints qui peuvent les rejoindre ou non par la suite.

<sup>194</sup> BON MAURY G., NOBLECOURT O., (2014). « L'égalité pour les femmes migrantes ». Rapport du Ministère des Droits des Femmes, Paris, La Documentation Française, p. 1-43.

<sup>195</sup> TIMERA M., (1997). « L'immigration africaine en France : regards des autres et repli sur soi ». *Politique Africaine*, n° 67 , p.40-47

fuir l'insécurité politique, deviennent d'autres mobiles pour les candidats à l'émigration. C'est dans cette configuration historique que la composition du flux migratoire prend une autre tournure, avec une féminisation de la population migrante africaine et un rajeunissement de la population citadine scolarisée. Cette population est entrée individuellement dans le cadre du regroupement familial (Garnier, Timera, 2010)<sup>196</sup>. C'est pourquoi Olivier Noblecourt et Gilles Bon Maury avancent l'idée que : « *Les profils des migrantes se diversifient : à côté des migrations liées au regroupement familial, on observe de plus en plus celles liées aux études, à la recherche d'un travail et d'opportunités professionnelles – notamment pour les femmes diplômées – et à la demande du droit d'asile.* » (id. p. 9).

Cette mutation des profils des migrantes traduit une hétérogénéité sociale et culturelle qui révèle une hétérogénéité des leurs parcours migratoires. Par conséquent, la représentation stéréotypée des femmes immigrées perçues comme conditionnées et comme étant sous le joug communautaire doit être nuancée. Les migrations autonomes mettent en lumière ce mouvement d'individualisation qui se développe aujourd'hui dans les sociétés ouest-africaines et plus particulièrement dans les villes. Ce phénomène d'individualisation est la conséquence de la crise économique et sociale qui a frappé de nombreux pays africains depuis les années 1970. Ce qui a généré une modification des modèles communautaires de solidarité et a été favorable au processus d'individualisation dans les espaces urbains. Ce changement de modèle d'organisation sociale montre une rupture avec les réseaux communautaires et une représentation nuancée du discours culturaliste qui fige les cultures africaines dans leur immobilisme. Les migrations autonomes manifestent une prise de distance des individus avec les réseaux communautaires en vue d'une amélioration de leurs conditions de vie et de la concrétisation de projets de réussite individuelle.

Mon contact prolongé avec la société sénégalaise et mon appartenance à celle-ci ont facilité la mise en place d'une enquête auprès de 3 femmes ouest-africaines en territoire africain. J'ai pu saisir l'occasion d'un séjour dans mon pays d'origine pour y développer une enquête de terrain en zone semi-rurale, auprès de 3 femmes sénégalaises.

A partir de la configuration historique présentée plus haut et de mon environnement socio-culturel, nous avons établi des profils de femmes que nous avons regroupées suivant la situation d'immigration ou pas. Si les femmes ont émigré, nous avons retenu leur année d'émigration qui

---

<sup>196</sup> GARNIER J., TIMERA M., (2010). « Les Africains en France. Vieillesse et transformation d'une migration ». *Hommes et Migrations*, n° 1286-1287, p. 1-13.

correspond à des périodes cruciales de flux et de compositions migratoires et dans celui des non-migrantes.

Afin de préserver l'anonymat des 31 personnes enquêtées et pour des raisons de lisibilité, nous avons attribué un numéro à chacune d'entre elles : de l'enquêtée n°1 (que nous avons appelée Mme E1) à l'enquêtée n° 31 (que nous avons appelée Mme E 31).

## **1. Les femmes migrantes**

**La première vague d'émigration est celle des années 1970 et 1980** et concerne celles venues dans le cadre du regroupement familial ou de manière individuelle pour des études supérieures. Elle comprend des citadines, instruites, issues d'un milieu social privilégié et exerçant des responsabilités associatives. Leur capital social, économique et culturel constitue le plus souvent le motif de départ de leurs pays d'origine avec le support parentèle.

**Mme E1 (63 ans), malienne - Célibataire à la retraite.** Elle est arrivée en France en 1971 pour entreprendre des études supérieures. Elle est d'ethnie bambara (peuple mandingue d'Afrique de l'Ouest), soninké (peuple mandingue de l'Afrique de l'Ouest sahélienne) et songhaï (peuple de la vallée du fleuve Niger présent à Gao et au Nord du Mali). Elle est titulaire d'une licence en Langues Etrangères Appliquées, d'un diplôme en Sciences Politiques et d'un diplôme d'Etat en Ingénierie Sociale. Elle est d'une fratrie de neuf enfants. Son père était monogame et chef de cabinet du Ministère de la Santé au Niger. Sa mère, femme au foyer, s'occupait des enfants et de leur l'éducation.

**Mme E2 (66 ans), sénégalaise - Célibataire à la retraite** - D'ethnie soninké, elle est arrivée à Rouen en 1971 pour rejoindre son époux. Travailleuse sociale à la retraite, elle a un niveau d'études Bac+6. Après avoir milité dans de nombreuses associations socio-culturelles, elle œuvre aujourd'hui dans une association qu'elle préside, qui a pour vocation l'aide au développement de son village d'origine, Guinguinéo. C'est une commune située au centre-sud du Sénégal à 22 kms, au nord-est de Kaolack (une des grandes villes du Sénégal). Elle est issue d'une fratrie de six enfants. Son père était cheminot et sa mère femme au foyer.

**Mme E3 (53 ans), camerounaise - Mariée** - Elle réside dans l'agglomération rouennaise depuis 1981. Après avoir vécu son adolescence à Yaoundé, elle est venue à Rouen dans le cadre du regroupement familial avec ses frères et sœurs pour des études supérieures, suite à la décision de son père qui était reporter cameraman et de sa mère, journaliste de formation mais femme au foyer. D'un niveau d'études Bac+6, elle a suivi plusieurs formations professionnelles de

journalisme. Elle a également un DEUG de Lettres Modernes et une licence de l'Ecole Supérieure de Journalisme.

**Mme E4 (53 ans), congolaise – Mariée** -Elle est médiatrice socioculturelle dans une association de femmes interculturelles. Elle est venue à Rouen en 1982 pour rejoindre son époux qui poursuivait des études supérieures. Elle a un Bac+8 et un Master en Economie obtenu dans un Institut Polytechnique et d'Economie en Russie. Elle a également un Master en Gestion et Administration des Entreprises et un diplôme d'Etat de l'Institut de Développement Economique et Social de Rouen. Elle a passé son enfance et son adolescence dans un petit village à Tchimbanda, à quelques kms du centre-ville, Pointe Noire, capitale économique de la République du Congo, située à l'extrême sud du pays. Elle est d'une fratrie de 6 enfants et d'une famille de notables. Son grand-père, congolais, était issu des premières familles fondatrices qui travaillaient avec les colons. Son père travaillait dans l'administration et sa mère était vendeuse. Elle a quitté le Congo à 17 ans pour poursuivre six années d'études universitaires à Moscou. Par la suite, elle s'est établie à Rouen et y a fondé une famille de quatre enfants. Face aux difficultés d'accès à l'embauche et après avoir subi l'expérience de la discrimination et la solitude dans un quartier sensible de Rouen (où elle a vécu trente ans), elle a fini par créer son association avec la participation d'autres femmes africaines de son quartier.

**Mme E5 (64 ans), sénégalaise** - D'ethnie sérère<sup>197</sup>, elle est agent d'entretien et présidente d'une association de créations stylistiques et de couture. Elle est titulaire du Certificat d'Etudes Primaires (CEP). Mère de trois enfants, elle est arrivée en France en 1985 dans le cadre du regroupement familial. Au Sénégal, elle vivait à Kaolack<sup>198</sup>. Son père, polygame, père de sept enfants, était précepteur et l'encourageait à aller à l'école; sa mère était couturière.

**Mme E6 (61 ans), sénégalaise** - D'ethnie peulh, est une conseillère d'orientation professionnelle, titulaire d'un Master culturel. Mère de 4 enfants, elle est venue en France en 1990 pour le regroupement familial et suivre son époux mauritanien exilé politique. Au Sénégal, elle vivait à Dakar où elle devait seconder sa mère au foyer, dans l'éducation de ses frères et sœurs cadets, son père étant décédé.

**L'autre groupe de femmes interrogées** est originaire des régions de la vallée du fleuve Sénégal (Bakel, N'dioum, Moudéry, Kaédi). Ces femmes pratiquent très peu le français car elles n'ont pas, ou peu, bénéficié de l'enseignement de cette langue. Elles ont fréquenté plutôt

---

<sup>197</sup> Peuple d'Afrique de l'Ouest, situé au centre-ouest du Sénégal.

<sup>198</sup> Kaolack est un port fluvial et l'une des plus grandes villes du Sénégal, située à 189 km au sud-est de Dakar.

l'école coranique. Si elles disposent de capacités scolaires en français, c'est l'équivalent du CEP ou du Brevet des Collèges. Elles appartiennent à un milieu modeste caractérisé par le faible capital économique et culturel de leurs parents. Ceux-ci n'ont pas été scolarisés en français ou ont, eux aussi, suivi un apprentissage coranique. Leurs pères exerçaient le plus souvent des métiers liés au travail de la terre ou au secteur marchand. Quant à leurs mères, elles étaient femmes au foyer ou exerçaient un métier dans le secteur marchand ou dans la couture, en continuité avec leur rôle de mère et d'épouse. Très souvent, le motif d'émigration de ces femmes vers l'Occident est de rejoindre l'époux qui leur a été donné en mariage à un âge précoce par leur famille, selon les coutumes locales.

**Mme E7 (47 ans), sénégalaise** - D'ethnie peulh, elle est arrivée en France en 1981 dans le cadre du regroupement familial. Mère de 9 enfants, elle n'a pas été scolarisée et est sans emploi. Originnaire de N'dioum, une localité du Sénégal, son père, d'ethnie bambara, était forgeron et marchand de bijoux au Mali. Sa mère, d'ethnie Toucouleur, ne travaillait pas quand elle était mariée mais, depuis qu'elle a divorcé de son époux polygame, elle travaille comme vendeuse. C'est ce statut de femme devenue célibataire qui lui a donné accès à l'autonomie financière.

**Mme E8 (59 ans), sénégalaise** - Sans emploi, elle est arrivée à Rouen en 1976 dans le cadre du regroupement familial. D'appartenance ethnique soninké, elle est mère de cinq enfants. Au Sénégal, elle vivait à Pikine<sup>199</sup> dans une famille de dix-sept enfants, dans le contexte de la polygamie. Elle a un BEP (Brevet d'Etudes Primaires) du premier cycle obtenu en classe de Troisième.

**Mme E9 (53 ans), mauritanienne** - Mariée, mère de sept enfants, est sans emploi. De culture soninké, elle est arrivée en France en 1988 pour rejoindre son époux et a travaillé pendant dix années comme agent d'entretien dans l'agglomération rouennaise. Non scolarisée en langue française, elle a suivi un enseignement coranique. En Mauritanie, elle vivait à Kaedi<sup>200</sup>, village où son père était berger et sa mère sans emploi.

**Entre la fin des années 1970 et la fin des années 1990**, une politique restrictive en matière de regroupement familial et de lutte contre l'immigration clandestine est menée. La situation des femmes migrantes arrivées à cette période charnière de l'immigration met en évidence les problèmes liés aux situations irrégulières des migrantes. On assiste à une évolution

---

<sup>199</sup> L'un des 4 départements de la région de Dakar, situé à l'ouest du pays, dans la presqu'île du Cap-Vert (sur la côte atlantique).

<sup>200</sup> Ville du Sud de la Mauritanie.

du rôle de la femme migrante. Celle-ci, jusqu'alors, avait toujours été perçue comme la femme passive qui subissait la migration de son homme en qualité de mère et d'épouse. Mais, un changement va se produire : celle qui possède un titre de séjour avec un travail rémunéré, lui offrant une autonomie financière et une capacité de prise de décision familiale, endosse un rôle économique. Avec son autonomisation financière et soutenue par les associations féminines des années 1980, la femme migrante prend confiance en elle. Ce qui lui permet d'investir l'espace public (associations, politique...) pour tendre vers un rôle communautaire et social permettant une mise en visibilité (Ngo Nyemb-Wisman, 2011)<sup>201</sup>.

Enfin, **la génération des femmes des années 1990 à nos jours** se caractérise par leur déplacement de manière autonome et par leur implication dans le champ du développement. Elles cherchent à revendiquer et imposer leur place dans la sphère publique et économique. Elles côtoient des institutions (d'aide au développement de leurs pays) des associations et contribuent au transfert de fonds dans leurs pays d'origine<sup>202</sup>. Ces transferts de fonds sont utilisés pour des biens de consommation, des soins de santé et l'éducation, qui constituent des moyens pour lutter contre la pauvreté. Ces femmes utilisent leurs propres ressources extraites de leurs activités (commerce) et travail en Europe pour se lancer dans l'entrepreneuriat et l'aide à la construction du continent africain.

On perçoit là une autre figure de la femme migrante qui veut sortir sa famille de la pauvreté et est impliquée dans le développement de son pays. La féminisation de l'immigration implique aussi que le mari ou les enfants rejoignent leurs épouses ou mères. Ce qui atteste d'un regroupement familial inversé, mais pas très présent dans notre groupe de femmes. L'autre caractéristique de ces femmes est qu'on les rencontre dans des secteurs invisibles du marché de l'emploi. C'est une analyse développée par François-Xavier Devetter et Sandrine Rousseau : « *On découvre que la grande majorité d'entre elles sont des travailleuses des secteurs sociaux dits en tension (Care et Clean): hôtellerie, restauration, services domestiques, garde d'enfants et de personnes âgées.* » (Devetter et Rousseau, 2011)<sup>203</sup>.

**Mme E10 (43 ans), sénégalaise – célibataire** - D'ethnie soninké et divorcée est arrivée en France en 1992 dans le cadre du regroupement familial. Elle est mère de 5 enfants qu'elle a

---

<sup>201</sup> NGO NYEMB-WISMAN M.-C., (2011). « Crise de l'Etat et stratégies de survie des Bayam-Sellam au Cameroun », *Les Politiques Sociales*, n° 1-2, p. 68-84.

<sup>202</sup> Dans le cadre de projets personnels ou de coopération décentralisée d'appui aux initiatives locales : alphabétisation, santé, développement d'infrastructures divers (agricoles, scolaires).

<sup>203</sup> DEVETTER F. X., et ROUSSEAU S., (2011). « Du balai. Essai sur le ménage à domicile et le retour de la domesticité », Paris, Liber-Raisons d'Agir, 140 p.



difficilement élevés compte tenu du handicap de certains. Elle est originaire de la région de Bakel, ville du Sénégal oriental située à proximité des frontières avec la Mauritanie et le Mali. Elle appartient à une famille de dix enfants en raison du statut de polygame de son père. Elle est membre d'une association communautaire soninké qui a pour vocation le développement de l'agriculture et de l'éducation de villages en pays soninké.

**Mme E11, (41 ans)d'origine guinéenne - Mariée** - D'ethnie diakhanké (groupe ethnique appartenant au peuple Mandingue présent au Sénégal, en Guinée, au Mali et en Gambie), elle est venue en France en 1993 dans le cadre du regroupement familial. Après avoir vécu à Lille pendant douze ans, elle s'est installée à Rouen en 2004. Elle a connu le contexte d'activisme des migrants lié à leur situation irrégulière à Lille. Sans emploi, elle a bénéficié de formations en tant qu'agent d'entretien auprès d'une association de services à la personne et d'aide à domicile. En Guinée son père, polygame, avec vingt et un enfants, était commerçant. Sa mère était femme au foyer.

**Mme E12, (37 ans), sénégalaise** - D'ethnie soninké, elle est mariée et sans emploi. Mère de deux enfants, elle a un niveau scolaire limité au collège. Issue d'une famille de 6 enfants, elle a vécu une partie de sa jeunesse à Dakar. En 1994, elle a rejoint sa mère commerçante qui, sans cesse en déplacement, était venue vivre à Rouen. Son cursus scolaire en Troisième à Rouen a été interrompu en raison d'une hémiplégie suite à une chute accidentelle à l'école. En dépit de son problème de santé, elle a bénéficié d'une formation en secrétariat bureautique que son handicap l'a obligée à interrompre rapidement. Elle tente aujourd'hui, tant bien que mal, de s'insérer et de se construire, notamment au travers d'activités sociales et culturelles avec l'aide des assistantes sociales.

**Mme E13, (34 ans), burkinabé** - D'ethnie sénoufo<sup>204</sup>, elle est commerçante dans l'import-export et mère de deux enfants. Elle est venue en France en 2005 vivre avec son époux français rencontré au Burkina Faso. Issue d'une fratrie de cinq frères et sœurs, elle a pris en charge la totalité des frais de scolarité et des études de ses frères et sœurs cadets qui vivent au Burkina Faso. Elle a procédé par l'envoi régulier de sommes d'argent (économisées grâce au cumul d'emplois dans le secteur commercial et l'entrepreneuriat) à la famille au Burkina Faso.

**Mme E14, (46 ans), sénégalaise** - D'ethnie soninké, elle est mariée et mère de six enfants. Elle est venue s'installer, toute seule, à Rouen en 2008 afin d'améliorer ses conditions

---

<sup>204</sup> Population d'Afrique de l'Ouest, présente au Burkina Faso, dans le sud du Mali (principalement dans la région de Sikasso) et en Côte d'Ivoire, groupe ethnique spécialisé dans la chasse et la culture du mil par sédentarisation.

de vie. Elle a été confrontée aux contraintes administratives de l'obtention du titre de séjour, aux difficultés pour acquérir un logement et dans ses démarches en vue du regroupement familial avec ses enfants restés au Sénégal. Elle fréquente l'association de services à la personne et d'aide à domicile. Originnaire de Moudéry, une petite ville du Sénégal oriental située à proximité du fleuve Sénégal<sup>205</sup>, elle a grandi dans une famille de quatre enfants nés du mariage de son père et de sa mère. Mais en réalité, son père étant polygame, elle a de nombreux frères et sœurs. N'ayant pas pu être scolarisée, elle a vécu à Dakar où elle aidait sa mère dans son petit commerce de produits alimentaires. Son père travaillait au Havre comme navigateur. C'est ce qui a facilité son immigration en France.

**Mme E15, (54 ans), Mauritano-Sénégalaise** - Elle est originaire de Nouadhibou, capitale économique de la Mauritanie située dans le Nord-Ouest. Mère célibataire de quatre enfants, elle est arrivée en France en 2011 comme demandeuse d'asile. D'un niveau scolaire de CM2, elle n'a pas pu atteindre la fin du cycle primaire CEP<sup>206</sup>. En effet, étant la cadette d'une famille de quatre filles encore en bas âge, sa mère, suite au décès de son père (alors qu'elle n'avait que 10 ans) ne l'a plus envoyée à l'école afin qu'elle puisse la soutenir. Avant d'émigrer en France, elle travaillait comme commerçante à Nouadhibou<sup>207</sup>. Aujourd'hui, elle est sans emploi et est accompagnée par l'association de services à la personne et d'aide à domicile qui l'aide à s'insérer.

**Mme E16, (31 ans), Sénégalaise** - D'ethnie soninké, elle est arrivée à Rouen en 2001 pour rejoindre son époux. Mère de huit enfants, elle a grandi à Bakel au Sénégal. A Rouen, elle n'a pas été confrontée aux difficultés d'installation que rencontrent beaucoup de femmes migrantes africaines puisque son époux était déjà établi avant elle. Elle a pu bénéficier de cours d'alphabétisation et de formations.

**Mme E17, (35 ans), originaire de la Guinée** - Arrivée en France en 2003, elle est mariée, mère de quatre enfants et sans emploi. En Guinée, elle vivait au sein d'une famille polygame de dix enfants dans un village à Conakry où son père était commerçant et sa mère femme au

---

<sup>205</sup> Fleuve d'Afrique occidentale, de 1 750 kms de long, qui prend sa source en Guinée.

<sup>206</sup> La scolarisation débute avec l'enseignement fondamental, suivi du premier cycle (6 ans) sanctionné par le Certificat d'Etudes Primaires et du second cycle (3 ans) sanctionné par le Diplôme d'Enseignement Fondamental (jusqu'à 15-16 ans)

<sup>207</sup> Seconde ville de la république islamique de Mauritanie qui compte 100 000 habitants et capitale économique du pays. Historiquement, la ville a d'abord été un petit centre colonial connu sous le nom de Port Etienne fondé au début de XXe siècle. Nouadhibou a été, de tout temps, une ville ouverte à la fois sur l'extérieur et l'intérieur du pays (Streiff-Fénart et Poutignat, 2008, *op. cit.*). Ses activités portuaires vont lui permettre de s'urbaniser au milieu des années 50 et un peu avant son indépendance.

foyer. Elle a vécu à Lille avant de s'établir à Rouen quelques années après. Elle y suivait des formations et fréquentait des associations pour son insertion sociale et professionnelle.

**Mme E18, K. D. (59 ans), Ivoirienne** - Mariée actuellement, elle est arrivée à Rouen en 2010, après cinq années d'immigration au Japon comme gouvernante de l'ambassadeur de Côte d'Ivoire. Elle est originaire du village de Tiassalé, ville de la Côte d'Ivoire située au nord de la capitale économique du pays, Abidjan. D'ethnie agnie, issue du groupe ethnique anka que l'on retrouve au centre et au sud-est de la Côte d'Ivoire, elle appartient à une famille de quarante enfants, nés des différents mariages de son père polygame. En Côte d'Ivoire, elle a travaillé comme nounou chez un directeur d'usine de cacao. Suite à la guerre civile<sup>208</sup> en Côte d'Ivoire en 2002, son employeur est rentré en France, mais elle a pu se reconvertir pour travailler comme agent d'entretien dans la même usine. Au décès de son époux, elle a dû élever seule ses quatre enfants. Elle a demandé de l'aide auprès d'une pharmacienne qu'elle connaissait pour pouvoir quitter son pays natal et chercher des meilleures conditions de vie pour sa famille restée en Côte d'Ivoire. C'est dans ce contexte qu'elle s'est vue proposer un emploi comme domestique au Japon. Cet emploi lui a permis de financer pendant cinq années les études de ses enfants restés en Côte d'Ivoire et de faire construire une deuxième maison, la première ayant été construite pour sa mère quand celle-ci vivait encore.

Le parcours de Mme E18 évoque une rupture sociale entendue par Serge Paugam<sup>209</sup> comme une rupture du lien social. Le sociologue identifie 4 types de liens sociaux qui offrent une forme de protection et de reconnaissance, sachant que chacun est dépendant de la reconnaissance qu'on lui accorde. Il y a le **lien de filiation** entre parents et enfants qui est une forme de solidarité intergénérationnelle et qui offre une forme de protection de proximité et une reconnaissance affective. Ensuite, il y a **la participation élective** qui signifie la sélection dans son cercle d'amis, de conjoints et proches. Il s'agit pour l'individu de compter sur la solidarité de l'entre-soi électif, qui peut se concrétiser par l'investissement associatif. Là encore, il s'agit d'une forme de protection rapprochée et d'une reconnaissance liée à l'affectif et à la relation de similitude. S'ensuit la **participation organique** rattachée au travail qui garantit l'obtention d'un emploi et la stabilité professionnelle. Cette forme de participation offrirait une protection et une reconnaissance par le travail qui apporterait une estime sociale à l'individu. Enfin, il

---

<sup>208</sup> Crise politico-militaire.

<sup>209</sup> PAUGAM S., (2014). *L'intégration inégale. Forces, fragilité et rupture des liens sociaux*, Paris, Presses universitaires de France, 512 p.

existe **le lien de citoyenneté** entre des individus ayant l'identité commune d'appartenir à une nation. Ce lien de citoyenneté, qui peut être créé entre membres d'une même communauté politique, assure une protection juridique et une reconnaissance de l'individu comme souverain de la nation. Dans la situation des femmes migrantes, leur insertion dans des réseaux d'amis et de proches offre une forme de protection, faute d'avoir un support de la parentèle en contexte migratoire.

Dans une deuxième approche, Serge Paugam présente les formes de rupture des liens sociaux qui se manifestent par un déficit de protection et un déni de reconnaissance. La **rupture du lien de filiation** met l'individu dans l'impossibilité de compter sur ses parents. Face à cette difficile situation de ne pas pouvoir compter sur ses proches, il éprouve un sentiment d'abandon, de rejet, de mauvais traitement, qui l'inscrit dans une mésentente durable. S'agissant de **la rupture de la participation élective**, l'individu est isolé, rejeté par ses pairs, et éprouve des sentiments de trahison et d'abandon. **La rupture du lien de participation organique** vécue par un individu sur le marché de l'emploi le confronte à un chômage de longue durée. Il ressent de l'humiliation et intériorise l'image négative que les autres lui renvoient générant un sentiment de frustration et de souffrance psychologique. Enfin, la **rupture du lien de citoyenneté** éloigne l'individu des circuits administratifs et l'expose à une incertitude juridique, à une vulnérabilité face aux institutions (faute de papiers officiels) et à la discrimination raciale le reléguant ainsi dans la zone de sous-citoyenneté. Il éprouve alors un sentiment de discrimination juridique et de non reconnaissance de ses droits sociaux, politiques ou civils. En fonction de cette typologie des liens sociaux et des ruptures des liens sociaux, nous pouvons établir le type de lien social entretenu par les femmes migrantes dans la société de départ et de destination.

A cet effet, nous revenons sur la trajectoire significative de Mme E18 (d'origine ivoirienne) pour décrire le lien social qu'elle entretient avec la famille, ses amis... Sa rupture sociale se manifeste par l'acte de migration à l'intérieur, d'une part, et du pays d'origine vers l'étranger, d'autre part. Sa mobilité géographique est liée à une volonté de mobilité professionnelle et sociale en vue de l'amélioration des conditions de vie de sa famille. La migration serait la forme la plus radicale de changement de positionnement social, pour reprendre l'explication de Daniel Calin (2003)<sup>210</sup> sur «la rupture migratoire». Les choix de migration de Mme E18 procèdent d'un acte volontaire pour surmonter les difficultés

---

<sup>210</sup> CALIN D. (2003). « La rupture migratoire », *Les Cahiers du Réseau Public d'Insertion des Jeunes en Ile-de-France (RPIJ)*, n°3, p. 30-37.

économiques et sociales qu'engendre son positionnement au sein d'une famille de 27 enfants (officiellement, mais de 40 enfants en réalité, dans un contexte de polygamie, ainsi qu'évoqué ci-dessus). Dans le village de Tchiassalé où elle a passé sa petite enfance, la précarité économique et sociale était inévitable. Les conditions structurelles n'y étaient pas favorables et, faute de ressources financières, ses parents ont dû renoncer à sa scolarisation. Dès l'âge de dix ans, elle a entrepris une migration vers Abidjan, la capitale, où elle a saisi des opportunités pour travailler comme domestique et nounou. Par la suite, l'obligation de subvenir aux besoins de ses quatre enfants à charge s'imposait.

C'est ainsi qu'elle a dû travailler, entre 1979 et 2005, comme nounou, chez un entrepreneur français spécialisé dans la production de cacao (la Côte d'Ivoire est reconnue comme premier producteur mondial de cacao en 1978 (BAMBA *et al.*)<sup>211</sup>. C'est dans l'industrie du cacao que, par son processus de migration du village vers la ville, elle a pu bénéficier d'une promotion sociale et professionnelle. Mais cette mobilité a généré une rupture forcée, bien que nécessaire, par rapport à son époux et ses enfants, qu'elle a vécue comme un manquement à son devoir de mère :

« J'ai éduqué mes enfants sans être très présente et c'est ma petite sœur qui s'en est occupé. Car, avec le métier que j'exerçais, j'étais toujours en déplacement. Nounou des enfants dans cette famille française de 1979 à 2002, quand elle voyageait, je devais l'accompagner. »

Elle laisse entendre dans son récit qu'elle reconnaît son absence dans l'éducation de ses enfants, mais la justifie par son devoir d'assurer matériellement leur avenir et par l'impossibilité de compter sur les siens pour s'en sortir. De cette manière, elle se déculpabilise de l'image de la mère absente. Son activité de services à la personne a contribué à l'amélioration de son statut social bien qu'elle n'ait pas été scolarisée. Elle a pu acquérir les outils de base de l'écrit et du calcul mathématique grâce à son activité de nounou. Mais la crise politico-militaire en Côte d'Ivoire de 2002, alimentée par les divisions ethniques, entraîne le départ forcé de son employeur qui rapatrie en France sa famille. La perte de son emploi de nounou l'oblige à se reconvertir dans un autre secteur professionnel, soit le service d'entretien. Elle est recrutée en qualité d'agent d'entretien des locaux de l'usine de cacao dont son ancien employeur français était propriétaire. Mais, au décès de son époux, son seul son salaire dans le secteur tertiaire ne suffit plus pour supporter la charge familiale. Ce qui la contraint à envisager d'autres solutions,

---

<sup>211</sup> BAMBA N., *et al.* (1992). « Crise économique et programme d'ajustement structurel en Côte d'Ivoire ». Actes de la Table ronde : Crises et ajustements en Côte-d'Ivoire : les dimensions sociales et culturelles, Bingerville (Côte d'Ivoire), 30/11/1992, 1 et 2/ 12 1992 (Bingerville)

entre autres la mobilisation de son réseau de connaissances, soit du lien de **participation élective**, qui constitue une alternative au changement de son positionnement social :

« J'ai demandé à une amie pharmacienne si elle pouvait m'aider à quitter la Côte d'Ivoire. C'est alors qu'elle m'a trouvé un poste de nounou chez l'ambassadeur de Côte d'Ivoire au Japon. J'ai donc quitté la Côte d'Ivoire pour le Japon. »

Ce cas montre que la rupture migratoire est conditionnée par le motif économique, l'ambition personnelle et le comportement volontaire. Daniel Calin écrit que les migrants sont souvent en situation difficile et que, quand ils prennent la décision d'émigrer, des circonstances vitales peuvent peser à l'évidence sur leurs choix (Calin, *op. cit.*). Mme E18 entame donc une nouvelle procédure migratoire : du pays d'origine vers un pays de destination. Elle est embauchée pour un contrat de six ans en tant que nounou de l'ambassadeur de Côte d'Ivoire, alors muté au Japon. En Asie du Sud-Est, de plus en plus de femmes migrent pour occuper des emplois domestiques. L'internationalisation des métiers du *Care* et de la reproduction d'une division sexuée du travail justifie le développement de la migration féminine, notamment à Hong Kong. La société japonaise n'échappe pas aux débats sur l'immigration bien qu'elle apparaisse comme le moins accueillant des pays industrialisés et dix fois plus fermée que la France en termes d'accueil des réfugiés (Hammouche, Le Bail, Mori, 2013)<sup>212</sup>. Selon l'étude de Marc Humbert (2010)<sup>213</sup>, le nombre de migrants étrangers<sup>214</sup> au Japon connaît une hausse considérable depuis la fin des années 1980 et a doublé en 20 ans. D'après Marc Humbert, les étrangers n'y seraient pas bien accueillis, car le Japon est loin derrière les pays industriels si l'on considère les conditions d'embauche, les facilités de réunification familiale et les programmes d'intégration. Mais Mme E18 a pu éviter ces problèmes du fait que ce sont ses employeurs qui s'étaient occupés de la faire venir au Japon. Elle a donc bénéficié de la protection juridique liée à son statut de nounou chez l'ambassadeur de Côte d'Ivoire au Japon, ce qui lui a permis de ne pas connaître les difficultés que rencontrent des étrangers au niveau de l'accueil au Japon. Si bien qu'elle décrit une autre face de la société japonaise qui ne correspond pas à l'image d'un archipel fermé sur lui-même qui lui est attribuée :

---

<sup>212</sup> HAMMOUCHE, A., LE BAIL, H., MORI, C., (2013). « Le Japon, pays d'immigration ? », *Hommes et Migrations*, n°1302 pp. 7-11.

<sup>213</sup> HUMBERT, M., (2010). *Les immigrants au Japon passés au crible commun du jus fusionis*. Perspective historique », *Transcontinentales*, n°8-9 [En ligne] <http://journals.openedition.org/transcontinentales/789> (consulté le 21/01/2018)

<sup>214</sup> Les Chinois représentaient 32,5% des quelque 2,08 millions de résidents étrangers, les Coréens 26,2%, les Brésiliens 10,1%, les Philippins 10,1% et les Péruviens 2,5%.

« Quelquefois, au Japon, quand tu demandes des renseignements, la personne peut oublier ce qu'elle a à faire, uniquement pour s'occuper de toi. »

Cette anecdote de Mme E18 témoigne de l'entraide et de l'altruisme faisant partie de la culture japonaise. Ces principes de conduite sont édictés par le code Bushi (ou code du samouraï)<sup>215</sup>. Un des principes du code Bushi évoqués par Mme E18 est la bienveillance qui conduit les Japonais à l'entraide et l'altruisme. Elle évoque la droiture qui les incite à ne pas s'écarter du principe de devoir et à l'appliquer au quotidien :

« Au Japon, si on retrouve ton portable égaré, personne ne va le voler ; on se contentera juste de le jeter à la poubelle plutôt que de le prendre. Tandis qu'en France, quelqu'un va le garder et le réutiliser en remplaçant la puce. Mais au Japon, ils ne raisonnent pas comme cela. »

Mme E18 intègre le relativisme culturel dans son discours en identifiant des traits de comportement propres à chaque culture. La société japonaise, bien que devenue organique comme la société française, est marquée par la division des tâches, l'interdépendance et la complémentarité entre les individus. Ce sont des liens favorables au développement d'une individualité. Cependant, elle a conservé les rudiments d'une société mécanique, de type traditionnelle, fondée sur le conformisme social des individus et le souci de l'autre, que favorise la proximité, la subordination à la famille et à son supérieur. Pour reprendre l'exemple de Mme E18, les principes d'honnêteté et de discipline transmis aux Japonais par le code Bushi les dissuadent de voler autrui. Cette valeur d'honnêteté, présente dans la culture japonaise, l'est également dans l'éducation africaine. Elle y est transmise dès la socialisation de l'enfant, au plus jeune âge. La société africaine, dans son acceptation traditionnelle, développe également une culture d'entraide et du devoir envers l'autre, le sens de la responsabilité à l'égard des autres et du respect envers les plus âgés. Ce sont autant de traits culturels communs aux Africains et Japonais. Dans la société africaine, qui a conservé la solidarité mécanique comme mode

---

<sup>215</sup> Le samouraï est une caste militaire émergée à la fin du Moyen Age, au XIIe siècle. Des études montrent que, quel que soit son statut, tout japonais se comporte selon un mode de relation hiérarchisée. Tel un samouraï lié à son maître, un Japonais est lié à son supérieur et à sa famille dans une relation de subordination. C'est une relation hiérarchique identique à celle du vassal à son suzerain dans la société médiévale européenne qui confirme le poids encore présent de l'héritage féodal sur la structuration de la société japonaise et sur les relations entre les individus, bien que l'empereur Meiji (durant son règne de 1867 à 1912), ait aboli le féodalisme, les rangs féodaux, la classe des guerriers et la fin de leurs privilèges. Les élites japonaises œuvrent pour davantage d'ouverture à travers la modernisation de l'économie et des institutions, ainsi que des échanges d'étudiants japonais avec l'étranger. Les Japonais s'inspirent du modèle de fonctionnement institutionnel des pays occidentaux en empruntant leur constitution (Prusse) et leur droit (Autriche), en dépit du contrepoids religieux, culturel, politique et idéologique. L'émergence de l'empire Meiji a permis à une élite de s'accaparer du pouvoir et de l'espace public au détriment des tenants du pouvoir, les samouraïs, qui avaient diffusé l'idéologie Bushi (qui va toutefois être réinvestie). Parmi les valeurs morales défendues par l'éthique Bushi figurent : la loyauté, la sincérité, le courage, la bienveillance, la droiture, l'honnêteté, la sincérité, le contrôle de soi, la modestie et l'humilité.

d'organisation sociale, les relations de l'individu avec sa communauté le préparent à adopter une conduite à la fois collective et individuelle, tout comme le Japonais.

Toutefois, l'honnêteté, telle que les Africains se la représentent et l'appliquent, n'a pas la même signification culturelle que celle transmise aux Japonais. Ces derniers développent une culture de la règle, en décalage avec celle dont se réfèrent les Africains. Les principes de bonne conduite, tels qu'ils sont enseignés au Japonais, sont la condition du bien-vivre ensemble, quitte à renoncer à quelques libertés individuelles, car, le groupe prime sur l'individu. L'écartement des règles de bonne conduite, telles que conçues dans le code Bushi, confronterait l'individu au risque de se faire remarquer et/ou d'être jugé par ses pairs, dans une société japonaise qui raisonne en termes de culture de la honte. Ou, pire encore, la honte peut pousser au suicide dans une société que Ruth Benedict <sup>216</sup>décrit comme organisée et fondée sur une croyance en l'ordre et la hiérarchie.

Il y a des sociétés caractérisées par une culture de la honte<sup>217</sup>. Cette culture de la honte existe dans de nombreuses sociétés africaines et est signifiée symboliquement par la dimension sacrée des rituels et événements d'entrée de l'individu dans la société. Les rituels, auxquels sont soumis les tout jeunes durant leur passage obligé de l'enfance vers l'âge adulte, doivent être tenus secrets. Par exemple, on ne fait pas de révélation en public sur la pureté ou non d'une jeune fille et les non-dits entre mères et filles concernant la sexualité font partie de cette culture. Cette absence de communication, même au sein de la famille restreinte, est une pratique liée à la culture de la honte. L'intimité du couple ne doit pas être étalée en public. De ce fait, le couple ne doit pas extérioriser sa vie intime dans la société. Les désaccords au sein du couple ne sont pas exprimés même s'ils doivent conduire au divorce, car les non-dits garantissent le respect de

---

<sup>216</sup>RICOEUR P.J., (2007), « Honte et culpabilité ». Séminaire à neuf, Groupe régional de psychanalyse, 05/05/2007, Aix Marseille (FRA), 18 p.

L'auteur explique que, dans la société japonaise, chacun contracte une lourde dette dès sa naissance, qui l'insère dans un système d'obligations et le confronte au poids de l'obligation envers son nom propre. Pour Ruth Benedict, tout ce qui fait perdre la face, qui est synonyme d'insulte, ou qui est une atteinte à l'honneur, est un affront exigeant réparation afin de préserver la réputation de l'individu. Deux solutions sont envisageables (pour le Japonais) pour réparer la faute: le remboursement de la dette contractée par l'individu à l'égard de la famille, de la nation, de l'Empereur, ou bien le suicide, « *seppuku* », en raison de la conscience de son manquement à l'obligation envers son nom propre

<sup>217</sup> *Ibid.*

Jean-Paul Ricoeur présente son analyse de l'opposition entre culture de la honte et de la culpabilité. Il explique que l'éthique de la honte japonaise se distingue de la culpabilité qui est une valeur judéo-chrétienne, un sentiment religieux et intériorisé de la faute qui serait perçu comme une punition divine face à la faute, comparée au péché. A la différence de la culpabilité, la culture de la honte n'a pas de dimension morale, car l'estime publique et le conformisme social déterminent beaucoup plus l'individu que la crainte envers Dieu. Ainsi, la société japonaise n'accepte ni défaillance, ni échec, de l'individu et exclut la notion de subjectivation morale de la faute.



la culture de la honte. En dépit des mutations sociales, le divorce reste encore une pratique peu courante dans beaucoup de sociétés traditionnelles ou communautés africaines. Le démariage est considéré dans les représentations sociales de ces sociétés, au Sénégal par exemple, comme une marque de déchéance sociale. C'est une épreuve difficilement surmontable pour la femme divorcée, tant son remariage est difficile. Alors que pour l'époux, le remariage reste un moyen de se repositionner socialement. Le comportement de l'épouse qui porte le statut social de « *seykat* » (mot qui renvoie au rôle d'épouse en wolof, l'une des langues nationales du Sénégal) sera évalué par son époux, en fonction de l'image qu'elle véhiculera auprès de sa famille et de ses amis. Dans certaines communautés, notamment peulhs, si l'attitude d'une femme est jugée non conforme aux attentes de son époux et de sa famille, son conjoint est autorisé à la répudier.

Abdul-Mumin Sa'ad<sup>218</sup>(in Thérèse Locoh, 2007) décrit le comportement de certaines communautés ethniques, telles que les Foulbés<sup>219</sup> du Sud Borno <sup>220</sup>du Nigéria, dans son étude sur le mariage chez ce peuple nomade (*ibid.*) Il constate que l'homme qui divorce dans cette société pastorale subit des stigmatisations signifiant son incapacité à tenir dans un ménage. On le traite en « *halpoulaar* » (langue des Peulhs) de « *nyaledjo* » (celui qui peine à rester marié pendant plus d'une journée) ou « *sapturujo* » (celui qui se lasse facilement de la vie conjugale). Pour éviter cet inconvénient que représente le divorce, l'époux pratique la polygamie qui est signe d'aisance masculine (in Thérèse Locoh, 2007)<sup>221</sup>. Mais, en cas de divorce, la cause en est imputée à la femme, sous prétexte de son insoumission ou son manquement à son devoir d'épouse, qui mettent en péril le statut social de son mari. Le divorce est en général suivi d'un remariage censé mettre un terme à la déchéance sociale qu'il représente.

Si la culture de la honte détermine le choix de bon nombre d'individus appartenant à des communautés ethniques où le groupe prime sur l'individu, ce n'est pas le cas pour Mme E18. Car, les nécessités économiques réorganisent les relations entre l'individu et son groupe de référence, en l'obligeant à s'offrir une marge de liberté et de manœuvre vis-à-vis des pratiques propres à la culture de la honte. Comme en témoignent ses grossesses durant sa période

---

<sup>218</sup> SA'AD A., (2007). « Mariage, sexualité et reproduction chez les nomades foulbés (sud Borno, Nigéria) », In LOCOH T. (dir.), *Genre et sociétés en Afrique : Implications pour le développement*. Paris, Martine Rousso-Rossmann, p.309-324.

<sup>219</sup> Les Foulbés sont des nomades, éleveurs de bétail, vivant pour la majorité en Afrique de l'Ouest, communément appelés Peulhs en français ou Foulani en anglais.

<sup>220</sup> Un des 36 Etats du Nigéria, situé dans le nord-est du pays, est partagé entre le Niger, le Tchad au Nord et le Cameroun à l'Est. Parmi les éleveurs foulbés du Borno, la grande majorité vit dans le sud de l'Etat au climat plus favorable à l'élevage du bétail.

<sup>221</sup> DIAL F. B., (2008). « Mariage et divorce à Dakar », In LOCOH T. (dir.), *Genre et sociétés en Afrique : Implications pour le développement*. Paris, Martine Rousso-Rossmann, p.357-370.

d'adolescence, Mme E18 a choisi la liberté en tant que femme de par sa relation avec un concubin, hors du cadre légal du mariage selon les principes de la religion catholique. Or, comme l'évoque Hannes Wiher (2003:52)<sup>222</sup>, la sexualité hors mariage est interdite selon la Bible (Ancien Testament) et le mariage est une recommandation divine (Nouveau Testament) qui prône le devoir de fidélité: « Jésus souligne que le mariage est une institution établie par Dieu, quiconque y porterait atteinte commettrait l'adultère ».

En dépit de la Bible, Hannes Wiher observe une évolution des couples en rupture avec l'ordre de la création et du mariage symboliquement comparé à la relation entre Dieu et Israël. Il note, dans le monde contemporain, un décalage entre les pratiques des couples chrétiens et les préceptes bibliques à partir de son interprétation du discours de Jésus : « *Face au royaume des cieux, le mariage perd de son importance de manière qu'on peut même y renoncer* » (*ibid.*, p. 54).

Dans les sociétés africaines en mutation, cette nouvelle attitude envers le mariage religieux s'observe chez certaines femmes. C'est bien l'exemple de Mme E18 qui a choisi de ne pas suivre les prescriptions bibliques du mariage catholique intégrant l'individu à un groupe au sein d'une famille, au sens large, et d'une communauté. Ainsi, progressivement, la liberté de choix est entrée en concurrence avec le lignage. C'est ce que démontre Armel Huet (*in* Régine Tchicaya-Oboa *et al.* (2014)<sup>223</sup>. D'après l'auteur, les relations familiales (subordonnées à la loi de la communauté qui assurait une forme de contrôle social) prévalaient dans le monde rural. Mais cela n'empêchait pas les secrets de famille et l'existence d'une intimité, que la communauté tenait à préserver du regard d'autrui.

A partir des années 1960, on assiste à un renversement des perspectives (*ibid.*). Le consentement mutuel et la recherche de l'affection conjugale prennent le pas sur les stratégies d'alliance qui, jusque-là, étaient la pratique courante ayant pour priorité la préservation du nom et du patrimoine. Désormais, les couples africains ont tendance à se former, non plus en fonction de références extérieures fournies par leurs communautés mais « *sur la base d'une contractualisation valant pour elle-même* » (*ibid.*, p. 468). On peut, ainsi, comprendre que Mme E18 ait pu avoir des relations hors mariage dans ce contexte d'émancipation des couples en

---

<sup>222</sup> WIHER, H., (2003). *L'Évangile et la culture de la honte en Afrique occidentale*. Culture and Science Publications, Bonn, 133 p.

<sup>223</sup> HUET, A., (2014). « Les grandes mutations de notre temps : comment les définir et les identifier dans leur complexité. Réflexions à partir du cas français », in Régine Tchicaya-Oboa, Abel Kouvouama et Jean Pierre Missié (dir.), *Sociétés en mutation dans l'Afrique contemporaine : dynamiques locales, dynamiques globales*. Paris, les éditions Karthala, p.459-468.

Afrique. Cette mutation du couple s'accompagne également d'une recomposition des rapports sociaux de sexe dans les années 1960 et 1970 grâce à la généralisation des méthodes contraceptives (qui ont libéré les femmes des contraintes imposées par la nature) et à l'augmentation du travail féminin (qui a favorisé une relative indépendance économique et sociale de la femme). Dans les sociétés traditionnelles, la répartition sexuée des tâches répond aux lois de la nature : les activités masculines sont extérieures, tandis que celles des femmes sont intérieures, limitées à la cuisine et à l'éducation des enfants. La double émancipation des femmes (par la contraception et le travail) donne lieu à un renversement de la tendance et de l'archétype « femme au foyer » avec une affirmation des femmes dans les activités extérieures.

L'analyse de l'évolution du statut social de la femme dans une posture historique permet de suivre le cheminement de Mme E18. Son exode rural à la fin des années 1960 lui a permis de se libérer des contraintes communautaires et de se procurer une certaine indépendance économique ainsi qu'un statut social grâce à son métier de nounou et de domestique et son choix d'« union libre ». Son éloignement du monde rural a sans doute été un facteur de la formation d'une vie préconjugale et sentimentale qui s'est matérialisée par une relation avec des conjoints, hors du cadre de références familiales. Elle constitue un exemple d'indépendance et de liberté précoce de la femme africaine de son époque. Ce statut de femme non mariée a pu l'inciter à multiplier des déplacements professionnels de son pays de départ, à refuser le destin de femme au foyer et de soumission à l'autorité d'un mari. L'absence de contraintes domestiques et son statut de femme célibataire ont pu l'encourager à se lancer dans l'aventure à l'étranger pour exercer son métier de nounou grâce auquel elle a assuré les moyens de subsistance de sa famille laissée au pays.

En mandatant des sommes d'argent destinées au financement de la scolarité et des études de ses enfants, elle a pu maintenir ses liens de filiation et jouer son rôle de mère à distance. Elle était consciente du risque de perte d'emploi dont elle avait fait l'expérience par le passé quand elle était nounou en Afrique. Les métiers du *Care*<sup>224</sup> qui sont une reproduction des activités de

---

<sup>224</sup>MOLINIER P. « Ethique et travail du care », *Centro de estudo da metrópole série textos para discussão cem*, n°13, 2012 [En ligne].

[http://www.fflch.usp.br/centrodametropole/antigo/static/uploads/013\\_2012\\_%20pascale\\_molinier.pdf](http://www.fflch.usp.br/centrodametropole/antigo/static/uploads/013_2012_%20pascale_molinier.pdf)  
(consulté le 24/01/2018)

Pour Pascale Molinier (« Ethique et travail du *Care* »), le *Care* trouve ses origines dans les travaux de Carol Gilligan en psychologie du développement moral (Gilligan, [1982] 2009). Carol Gilligan a démontré qu'il existait une voix morale différente, une façon différente de traiter les problèmes moraux, basés non pas sur des critères de la loi et de l'impartialité comme c'est le cas de l'éthique de la justice mais sur des critères relationnels et contextuels. Joan Tronto ([1993], 2009), considère que cette « *voix différente* », telle que définie par Gilligan, n'était pas

femme au foyer et de mère apportant de l'amour et de la protection à son enfant, lui ont permis de renouer avec ses fonctions de mère. Ses employeurs lui ont délégué des tâches de *Care* (éducation et garde d'enfants) qu'elle a déjà expérimentées en tant que mère et qu'elle a mis à leur profit par son travail de nounou (qui rendent compte de la relation d'interdépendance assumée du point de vue de la politique du *Care*<sup>225</sup>). Les analyses féministes associent la relation d'interdépendance à une relation de subordination, à l'intérieur même du groupe des femmes : puisque que les femmes employeuses, supposées remplir leurs devoirs de mère et de femmes au foyer, transfèrent ce travail à des nounous. Il se produit donc une relation de domination à l'intérieur du groupe de femmes autour du rôle qui leur incombe, celui de mère. On constate alors des différences socialement significatives entre Mme E18 et ses employeuses, en raison de leur relation construite autour de plusieurs données (la maternité, le pouvoir économique, le statut social) qui attribuent à chacune un rôle. Mme E18, en qualité de nounou, est mobilisée, rémunérée et choisie dans sa fonction nourricière et mère aimante. Elle offre à ses employeuses, à la classe sociale et au capital culturel plus élevés, une plus grande disponibilité à exercer leurs activités personnelles. A son tour, elle reproduit cette situation d'interdépendance en confiant ses enfants à sa sœur montrant la relation de subordination qui existe entre elles deux et repose sur l'exercice du rôle de mère. L'envoi régulier de mandats à la famille constitue symboliquement une rémunération pour le travail effectué par sa sœur tout en contribuant à l'entretien des enfants. La rétribution du travail de *Care* révèle ainsi une activité professionnelle inscrite dans la mondialisation. Dans sa lecture historique du *Care*, Eléonore Kofman (2008),<sup>226</sup> sociologue, précise qu'au cours des dix dernières années la question du *Care* a été traitée dans les études sur le genre et les migrations. Ceci afin de mieux cerner le travail de reproduction des services de *Care* effectués par les femmes à l'échelle mondiale. Le concept de « chaînes

---

uniquement celle des femmes (ce que Gilligan n'a jamais affirmé), mais la voix de ceux, ou plus souvent de celles, dont l'expérience morale consiste à s'occuper des autres. De cette façon elle rejette l'assignation des femmes à la sphère privée

Dans leur ouvrage « *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du Care* » (2010), Marie Garrau et Alice Legoff considèrent que, selon l'éthique du *Care*, les relations de dépendance sont le lieu d'une « *expérience morale particulière, propre à l'apprentissage et à la mise en œuvre de compétences morales spécifiques, et comme le fondement des identités personnelles et morales des sujets.* » (p. 39).

<sup>225</sup> Joan Tronto en remettant en cause la séparation entre l'expérience morale et politique introduit la dimension politique du *Care*, qui affirme une relation d'interdépendance assumée, une prise en charge qui relève du travail féminin. Il s'est alors développé une éthique dite féminine au sein de l'éthique du *Care*, en fonction de laquelle la sollicitude renverrait aux dispositions féminines naturelles et exclusivement « *maternalistes* », vision à laquelle s'opposent les théories féministes. Ainsi, le *Care*, qui évoque le souci des autres, évoque l'ensemble des activités domestiques exercées dans la famille et celles déléguées aux nourrices, gardes d'enfants et femmes de ménage. La sollicitude désigne également une dimension présente dans toutes les activités de service, au sens où servir consiste à prêter attention à l'autre.

<sup>226</sup> KOFMAN E., (2008). « Genre, migrations, reproduction sociale et *Welfare state*. Un état des discussions », *Les Cahiers du CREDEF*, p. 101-124.

mondiales de *Care* » (*global chains of Care*) est utilisé pour désigner les échanges entre le Nord et le Sud qui se créent autour du *Care*. Le Nord, en déficit de services de *Care*, a recours à la main-d'œuvre proposée par les pays pauvres du Sud. Cette relation Nord/Sud est observable au niveau des services d'entretien et de soins à la personne que Mme E18 loue à l'agence d'entretien pour laquelle elle travaille à Rouen.

Par ailleurs, on observe une relation asymétrique qui oppose Mme E18 à ses employeuses et à sa sœur et qui les positionne dans des rapports d'aidante/aidée. Mme E18, tout comme ses employeuses, sont assistées dans leurs fonctions de mères. Mme E18 assure l'entretien matériel, un rôle supposé être celui d'un père (selon la conception de la division sexuée des tâches entre l'homme et la femme dans les sociétés mécaniques). Mais, à travers sa participation financière à l'entretien de la famille, elle se substitue au père et modifie l'ordre des rapports sociaux de sexe, socialement valorisés dans la structure familiale traditionnelle. Tandis que c'est sa sœur qui s'occupe de la fonction de mère. Il s'opère alors une redistribution des rôles dans la structuration familiale traditionnelle qui rend compte de l'éducation partagée aussi bien entre les membres de la famille restreinte que de celle élargie.

Cependant, on remarque des éléments de différenciation dans les deux types de relations entretenues par Mme E18 (celle avec ses employeuses et celle avec sa sœur). Puisque le service de soins à l'enfant, rendu par sa sœur, ne s'inscrit pas dans la profession de nounou (telle qu'elle l'exerce elle-même, avec obligation de rémunération), le *Care*, dans cette situation atypique, s'assimile plus à une pratique culturelle émanant d'un choix collectif et familial. D'autant plus, que l'éducation est l'affaire de tous dans les sociétés africaines. Dans cette configuration familiale, les services de soins s'apparentent plus à une solidarité mécanique.

Ainsi, les économies de Mme E18 lui ont permis de financer les études de son fils aîné qui a pu intégrer l'école d'ingénieurs et poursuivre une année d'études en Corée. Aujourd'hui, il travaille dans une banque africaine au Sénégal. A l'issue de son contrat de 6 ans, Mme E18 a émigré en France en 2009. Depuis, elle y vit avec son frère, à la recherche d'opportunités professionnelles pour améliorer son statut économique et social et soutenir sa famille. Elle développe le lien de **participation élective** par ses activités au sein d'une association de femmes qui lui offre une protection et une reconnaissance par similitude, dont elle parle :

« J'ai connu l'association X, car je voulais apprendre l'alphabet. S'il y a des femmes qui ont des difficultés à s'insérer dans la vie active, l'association essaie de les aider dans leurs démarches de demande de régularisation à la préfecture. »

Les femmes migrantes telles que Mme E18, n'ont pas eu d'autres choix que de développer le lien associatif face à l'absence de lien de citoyenneté qui les éloigne des circuits administratifs et les place en situation d'irrégularité et de vulnérabilité vis-à-vis des institutions. Néanmoins, Mme E18 n'a pas connu la contrainte d'instabilité juridique et administrative de longue durée, contrairement à beaucoup d'Africaines nouvellement immigrées, grâce à la solidarité de l'entre soi électif dont elle a pu bénéficier. En effet, lors de son arrivée en France, elle n'a pas été confrontée à l'absence de logement fixe car elle a été logée, dans un premier temps, par son frère de nationalité française. Son réseau d'amis l'a mise en contact avec le dirigeant d'une association de services à la personne que je nommerai M.X. Il est d'origine africaine et travaille dans une collectivité territoriale, sa fonction sociale, son assise politique et son réseau ont permis à Mme E18 d'être suivie par l'association de services à la personne. Elle a ainsi été soutenue dans sa recherche d'emploi et a pu obtenir quelques heures de travail en tant qu'agent d'entretien. L'intervention de M. X. pour appuyer sa démarche en vue de l'obtention de ses papiers a facilité sa régularisation. De plus, son mariage avec un citoyen français lui a offert la possibilité de créer le lien de citoyenneté à l'issue de 4 années de vie commune. En effet, le mariage<sup>227</sup> avec un Français n'a pas pour effet automatique l'acquisition de la nationalité française. Le conjoint étranger peut acquérir la nationalité française, sous certaines conditions, par une déclaration de non cessation de communauté de vie affective et matérielle. Mais chaque année de vie commune donne droit au conjoint étranger à un titre de séjour renouvelable. Telle est la situation de Mme E18, car elle bénéficie d'une stabilité juridique et administrative que lui procure le renouvellement de son titre de séjour obtenu par son mariage avec un Français et par son statut de travailleuse. Elle espère entretenir ce lien de **participation organique** grâce à des formations professionnelles et des cours d'alphabétisation lui procurant une reconnaissance sociale par le travail, étiquette qu'elle a toujours cherché à conserver en qualité de nounou et d'agent d'entretien dans son pays d'origine et les pays d'émigration. Elle veut ainsi éviter de basculer dans le chômage de longue durée qui touche des femmes africaines et de se mettre dans une situation d'assistée, attitude qu'elle déplore chez certaines femmes africaines.

« Je ne sais pas dans quelle catégorie mettre les femmes africaines. Il y a celles qui se battent et qui veulent y arriver et celles qui ne veulent rien faire, du moment qu'elles touchent les allocations familiales. Et moi je ne veux pas de cette vie-là! Je ne vais pas venir ici pour ruiner la France. Tant que je pourrai, j'apporterai à la France, car, il ne faut pas ruiner un pays qui t'accueille. »

---

<sup>227</sup>MINISTÈRE DE L'INTERIEUR. Les conditions et modalités de l'acquisition de la nationalité française. In site du Ministère de l'intérieur [En ligne].

< <https://www.immigration.interieur.gouv.fr/Accueil-et-accompagnement/La-nationalite-francaise/Les-conditions-et-modalites-de-l-acquisition-de-la-nationalite-francaise> > (page consultée le 12 janvier 2016).

Mme E18 procède par une déconstruction de l'image de la femme migrante africaine qui ne constitue pas une entité homogène. Elle opère des distinctions entre femmes africaines en dressant une typologie de femmes décrites autour des valeurs de travail ou d'oisiveté. Elle identifie les femmes migrantes qui se dispensent de travailler, en profitant du statut de « famille nombreuse » que leur confère le regroupement familial. Certaines maintiendraient ce statut de sujet passif de mère et d'épouse, entretenu par le système social. Mme E18, en s'auto-désignant (par « je », « moi »), entend dresser une barrière entre les femmes migrantes de la période de regroupement familial et le groupe des travailleuses migrantes arrivées en masse depuis ces 10 dernières années (dont elle fait partie). Ces dernières sont venues au motif du travail. Elles participent à l'économie et à la politique globale, si l'on s'en tient aux études sur le genre et les migrations. C'est justement le groupe auquel adhère Mme E18 et elle l'affirme par sa volonté de participer à l'économie nationale de la France et de ne pas entrer dans une carrière d'assistée. Elle veut maintenir le lien de **participation organique** tel que défini par Serge Paugam (*op. cit.*) dans sa conception du lien social. Or, qui dit **participation organique**, dit refus d'un chômage et de l'assistanat de longue durée. En procédant par une classification des femmes, sous des attributs communs, Mme E18 veut mettre un terme à une vision monolithique et aux catégorisations sociales des femmes africaines. Elle montre que celles-ci ne forment pas une seule et indivisible communauté mais présentent des particularités et des parcours multiples.

A titre d'exemple, elle montre sa spécificité par sa rupture avec le lien de participation élective avec les femmes africaines présentes dans le pays de destination. Elle matérialise sa non-adhésion aux logiques communautaires et relationnelles des femmes africaines par sa quasi non-fréquentation de leurs réseaux et par sa présence irrégulière dans leurs associations. Elle privilégierait l'isolement relationnel hors du cadre communautaire pour se consacrer au travail, à la recherche d'une stabilité professionnelle et sociale, et au maintien du lien de filiation, c'est-à-dire la création et le développement d'un espace personnel et l'accomplissement de soi. Dans son parcours, elle laisse transparaître l'image d'une travailleuse migrante, en quête d'estime et d'ascension sociale et de création de soi. Elle manifeste aussi le besoin d'être reconnue dans sa spécificité et non pas dans sa relation de subordination à la famille et à l'époux et de forger son identité hors des logiques communautaires.

Parmi ces travailleuses migrantes, qui se situent et forgent leur identité dans la mobilité géographique et qui ont des parcours solitaires, on peut citer les suivantes.

**Mme E19 (29 ans), Sénégalaise – Mariée** - sans enfants, sans emploi, d'un niveau de seconde générale, elle est arrivée en France en 2010. Originnaire de Dakar, capitale du Sénégal,

elle a six frères et sœurs. Son père, Sénégalais, d'ethnie peulh, de la région de Kayes (Mali), était commissaire à Dakar et sa mère mi- sénégalaise/mi- ivoirienne, d'ethnie baoulé, originaire de Yamoussoukro (Côte d'Ivoire) était sage-femme. Suite à son parcours migratoire qui a commencé au Portugal, où elle est restée durant cinq ans, elle est venue rejoindre son frère immigré en France depuis plusieurs années et travaillant comme chauffeur de bus. Du fait de sa situation irrégulière liée à la difficulté d'obtenir un titre de séjour, elle se voit proposer des emplois de nettoyage et d'agent d'entretien par l'association de services à la personne et d'aide à domicile alors qu'au Sénégal elle a travaillé dans la restauration à la suite d'une formation dans ce domaine.

**Mme E 20 (34 ans), Sénégalaise** - D'ethnie Diola et Manjaque, mariée et mère de deux filles, elle vit à Rouen depuis 2011. Elle est venue s'installer en France avec son époux français qui est de Rouen. D'un niveau scolaire de Quatrième, elle a travaillé au Sénégal dans la couture et le stylisme. Elle a vécu et grandi à Dakar, la capitale, dans une famille de six enfants. Son père était, gendarme et sa mère secrétaire au Port autonome de Dakar. Elle est suivie par l'association de services à la personne dans sa recherche d'emploi et de formations.

**Mme E.21 (41 ans), Sénégalaise** – Mariée et mère de deux enfants elle est établie à Rouen depuis 2005 pour rejoindre son époux français. Elle y exerce sa profession de coiffeuse et commerçante dans le secteur de produits capillaires et cosmétiques. Titulaire d'un baccalauréat, elle a grandi à Dakar dans une famille de 10 enfants, sa mère n'avait pas d'emploi et son père était décédé dès le jeune âge de Mme E.21.

**Mme E22 (32 ans), Nigériane** - Mère de trois enfants, elle est en union libre et sans emploi. D'ethnie Yoruba, elle vivait à Lagos, capitale du Nigéria, où elle a obtenu son Baccalauréat et y a effectué des études de commerce et gestion. Son père est ouvrier dans le BTP et sa mère vendeuse de tissus africains. Elle est arrivée à Rouen en 2009 comme demandeuse d'asile suite à des conflits familiaux qui ont mis en jeu sa sécurité au Nigéria. Après trois années de basculement de foyer en foyer et d'errance dans la rue avec ses enfants, elle a fini par trouver un logement en 2014 et travaille aujourd'hui comme agent d'entretien. Elle est dans une dynamique de recherche de formations et d'obtention du permis de conduire en vue d'une stabilité et de l'amélioration de son statut professionnel, envisageables qu'avec un diplôme. Ses démarches se sont soldées par des refus répétés des agences d'intérim, mais elle espère créer son propre commerce avec les économies obtenues grâce à son travail d'agent d'entretien.



**Mme E23 (40 ans), Nigériane** - D'ethnie yoruba, elle est sans emploi, mariée et mère de trois enfants. Elle est venue s'établir à Rouen en 2011 pour rejoindre son époux. D'un niveau Baccalauréat, elle vivait à Lagos où son père travaillait comme commerçant libéral avant d'être embauché à la Cour Suprême. Elle a perdu sa mère à l'âge de 3 ans. Elle a 22 frères et sœurs du fait des remariages de son père suite au décès de sa mère. Parallèlement à sa recherche d'emploi et de formations encadrées par l'association de services à la personne, elle fait du bénévolat dans une banque alimentaire et s'insère dans des associations telles que l'Association Interculturelle de Femmes. Elle est à la recherche d'autres activités de bénévolat associatif. Avec l'aide de l'association d'aide à l'insertion socio-professionnelle, elle souhaiterait obtenir un emploi en vue du financement de la création d'une fondation caritative destinée à aider des enfants dans leurs projets d'avenir.

**Mme E24 (40 ans), Angolaise** - Célibataire, sans emploi, elle est arrivée en France en 2006, comme réfugiée politique, après un séjour de 7 mois à Quimper. Elle a acquis un niveau scolaire de Troisième en Angola et a connu les conséquences de la guerre civile<sup>228</sup> qui a frappé l'Angola entre 1975 et 2002. Christine Messiant (2009)<sup>229</sup> détermine les facteurs historiques en cause dans la crise angolaise. Celle-ci découlerait des divisions inter-ethniques, idéologiques et religieuses entre les trois organisations nationales de libération de l'Angola du colonialisme portugais. Il s'agit du mouvement populaire de libération nationale (MPLA), de l'union nationale pour l'indépendance totale de l'Angola (UNITA) et du front national de libération de l'Angola (FNLA). Pendant 14 ans, le MPLA et le FNLA ont engagé des luttes armées contre les colons portugais qui n'ont pas empêché, pour autant, la concurrence entre les deux forces politiques. Cette désunion a été renforcée par la scission du FNLA qui a donné alors naissance à l'UNITA. Le 11 novembre 1975 correspond à la proclamation, à Luanda, capitale économique, de l'indépendance de l'Angola et à la création de la République Populaire d'Angola par le MPLA. Ce fut l'occasion pour le MPLA de signifier sa suprématie militaire et sa supériorité par rapport aux deux autres forces d'opposition.

Cependant, cette domination est contestée par les deux mouvements nationaux qui proclament, à leur tour, une république populaire et démocratique rivale dans la ville de

---

<sup>228</sup> La guerre civile qui s'ensuit est principalement une lutte entre les trois principaux mouvements de libération: le Mouvement populaire de libération de l'Angola (MPLA), le Front de libération nationale de l'Angola et l'UNITA (Union nationale pour l'indépendance totale de l'Angola).

<sup>229</sup> MESSIANT C., (2009). « L'Angola post-coloniale - Tome 2 : sociologie politique d'une oléocratie », Paris, Karthala, 429 p.

Huambo<sup>230</sup>. S'ouvre alors une guerre ouverte entre les organisations. Mais cette guerre, que le MPLA qualifie de «deuxième guerre de libération» de l'Angola, est remportée par celui-ci en février 1976. Cette conquête militaire donne la légitimité au MPLA d'asseoir son pouvoir fondé sur une idéologie marxiste-léniniste et de créer un état socialiste. Or, l'UNITA et le FNLA, qui combattent ensemble le MPLA, sont d'influence communiste. Ces graves tensions entre ces partis donnent lieu à une guerre civile durant laquelle les pays étrangers, qui apportent leur force militaire, entrent dans des jeux d'alliance et d'opposition face aux entités nationales. D'un côté, le FNLA et l'UNITA ont l'appui des Etats-Unis, du Zaïre et de l'Afrique du Sud. De l'autre, le MPLA a le soutien de Cuba et de l'URSS et détient un arsenal militaire bien plus important que les deux autres unités. Ce qui favorise sa victoire dans la guerre civile. Par ailleurs, des antagonismes sociaux et des discordances politiques se dessinent autour de ces luttes militaires entre les trois mouvements angolais. Ils font ressortir des divisions entre le « peuple » sous la direction de la classe des ouvriers et les « ennemis du peuple », qui sont, eux, au service de l'impérialisme et de la bourgeoisie coloniale. Il existe des oppositions entre les intérêts coloniaux et les masses, entre la ville et la campagne et entre les 3 ethnies principales de l'Angola. L'étude de Christine Messiant (2006)<sup>231</sup> montre les différences ethniques, religieuses, sociales et culturelles qui ont participé aux divisions du mouvement national angolais.

Le président du MPLA est mbundu, une ethnie présente au centre nord de la capitale Luanda qui représente 20% de la population. Le président de l'UNITA est ovimbudu, une ethnie qui représente 35% de la population au Centre Sud de l'Angola. Enfin le dirigeant du FNLA est bakongo, ethnie du nord-ouest du pays qui représente de 13% à 15%. Ces trois groupes ethniques sont majoritaires, car 75% de noirs angolais y sont représentés. Les Mbundu et les Bakongo n'ont pas connu dans les villes et les campagnes la même évolution. En effet, l'arrivée des Portugais en Angola au XVe siècle et la colonisation ont eu pour conséquence des écarts entre les régions périphériques, les campagnes et les quartiers de Luanda très peu intégrés à l'entreprise coloniale et le centre urbain de Luanda<sup>232</sup>. Les Mbundus seraient plus nombreux dans le centre urbain, tandis que les deux autres groupes ethniques seraient représentés dans les quartiers périphériques de la capitale et les campagnes. Mais l'appartenance ethnique n'est pas

---

<sup>230</sup> Huambo est une ancienne ville coloniale fondée par les colons portugais en 1912, appelée Nova Lisboa (Nouvelle Lisbonne) jusqu'à la proclamation de l'indépendance de l'Angola en 1975. Située au sud-est de l'Angola, elle était la seconde ville industrielle du pays, après Luanda, avant la guerre civile de 1976 à 1992.

<sup>231</sup> MESSIANT C., (2006). « L'Angola colonial. Histoire et Société. Les prémisses du mouvement nationaliste », Paris, Karthala, 444 p.

<sup>232</sup> Au début du XIXe siècle, Luanda est la capitale administrative et commerciale, l'économie connaît une croissance lente.

le seul facteur explicatif du conflit existant dans le mouvement national. Les différences sociales et culturelles favorisées par la colonisation portugaise ont également contribué à instaurer une vision raciale et sociale de la société.

En fait, dès la seconde moitié du XIXe siècle, des catégories sociales dominantes se stabilisent dans le centre urbain. Il s'agit d'ouvriers qualifiés, d'artisans commerçants et de la bourgeoisie coloniale (blancs, métis, noirs) qui vont être dominants dans l'agriculture, l'administration et le commerce. De plus, la politique coloniale inégalitaire, développée au tournant du XXe siècle, va renforcer les inégalités de race, de couleur et de classe sociale entre individus. Christine Messiant (1995)<sup>233</sup> présente l'organisation de la société angolaise autour du critère de race et du statut juridique. L'organisation par catégories raciales est introduite avec le régime de l'indigénat (instauré par Antonio de Oliveira Salazar, alors président du Conseil des Ministres du Portugal et favorable à un durcissement de la politique coloniale). Avec ce régime de l'indigénat, on peut identifier trois catégories sociales. D'abord, les blancs (*civilizados*), au sommet de la hiérarchie, qui constituent le seul groupe social reconnu légalement par le régime de l'indigénat et dont la couleur suffit à définir le statut. Ensuite, la catégorie des non-blancs (*assimilados*) exclut la couleur et l'origine ethnique comme critère de définition et retient seulement le statut juridique. Elle comprend une minorité de métisses et de noirs appartenant à la bourgeoisie coloniale ayant en commun le portugais comme langue maternelle, l'instruction, la culture et la religion catholique. Les *assimilados* répondent aux critères sociaux et culturels d'acquisition du statut d'*assimilados* qui les distinguent des indigènes. Ceux-ci représentant 98%<sup>234</sup> de la population angolaise et sont privés de droits politiques et d'instruction. La politique coloniale, en particulier l'*assimilação*, a pour effet la marginalisation, le déclassement des populations et la formation d'une classe d'élites séparée géographiquement. Cette classe se distingue par l'instruction, la pratique du portugais, la culture portugaise et la religion chrétienne. Elle se considère et se désigne comme assimilée dans la mesure où elle correspond aux critères d'acquisition du statut juridique et social. Aussi,

---

<sup>233</sup> PEARCE J., (2008) « L'Angola dans la paix. Autoritarismes et reconversions », *Politique Africaine*, n°110, p. 47-64

<sup>234</sup> CHAIRE POUR LE DEVELOPPEMENT DE LA RECHERCHE SUR LA CULTURE D'EXPRESSION FRANÇAISE EN AMERIQUE DU NORD (2017). « Le régime de l'indigénat pratiqué par le Portugal », In site de l'aménagement linguistique dans le monde. [En ligne].  
< [Http://www.axl.cefanel.ulaval.ca/afrique/indigenat-portugal.htm](http://www.axl.cefanel.ulaval.ca/afrique/indigenat-portugal.htm) > (consulté le 20/01/17).

ces élites entendent imposer une histoire coloniale et post-coloniale commune comme l'évoquent Ramon Sarro *et al.* (2008)<sup>235</sup>.

Toutefois, il existe des différences entre ces élites, particulièrement au niveau de conception et de la définition du statut d'assimilés. On peut identifier une catégorie issue du centre urbain (la capitale luandaise) et appartenant au MPLA, constituée d'une minorité des métisses et noirs. Ces groupes minoritaires privilégiés se définissent comme étant des assimilés du fait de leur appartenance à l'ancienne bourgeoisie coloniale et à la religion catholique. Leur définition de leur statut ne repose pas sur des critères de couleur ou d'ethnie mais sur le fait, en tant que bourgeois, qu'ils aient comme langue maternelle le portugais, et la culture portugaise. Cette classe d'« anciens assimilés » tient à signifier sa séparation avec la société indigène exclue des droits politiques et juridiques. L'autre catégorie d'élites, présente dans les autres régions extérieures à la capitale, périphériques et à la campagne, est issue de l'UNITA et du FLNA. Ce groupe est constitué, en majorité, de noirs, s'auto-désigne comme « nouveaux assimilés » et se réclame de la société indigène. Contrairement aux anciens assimilés, l'élite des deux unions opposantes au MPLA lie son statut à la couleur et à la langue africaine, et revendique son africanité. Mais les nouveaux assimilés développent également l'idée d'un statut acquis tardivement (après la Seconde Guerre Mondiale) par l'enseignement des missionnaires et au milieu des indigènes. Ce sont des arguments qu'ils utilisent pour montrer leur proximité avec le peuple, bien que constituant une élite.

L'assimilation s'inscrit dans la politique discriminatoire menée par les colonisateurs portugais sur l'ensemble du territoire colonial angolais. Ceux-ci ont renforcé leur gestion et leur domination des populations par le métissage culturel des peuples. Ce métissage culturel a été une préoccupation importante durant la colonisation et les luttes pour l'indépendance d'après-guerre en Angola et s'est traduite, notamment, par la politique linguiste lancée au XVe et XVIIe siècles. Cinq pays africains ont officiellement adopté la langue portugaise répandue par les colonisateurs : l'Angola, le Mozambique, la Guinée-Bissau, les îles de Sao-Tomé-et-Principe et l'archipel du Cap-Vert (Enders, 1994)<sup>236</sup>. Rappelons que le portugais est la langue maternelle et officielle au Brésil comme au Portugal.

Par ailleurs, les confrontations religieuses entre les élites catholiques et protestantes (de 1974 à 1977) expriment les luttes des unions pour le pouvoir. Désormais, ce n'est plus sur le

---

<sup>235</sup> SARRO R. *et al.* (2008). « La guerre dans la paix. Ethnicité et angolité dans l'Eglise Kimbanguiste de Luanda », *Politique Africaine*, n°110, p. 84-101.

<sup>236</sup> ENDERS A. (1994). *Histoire de l'Afrique lusophone*. Paris, Editions Chandeigne, 158 p.

terrain des divergences confessionnelles que les partis s'opposent mais sur un plan idéologique. Le MPLA s'aligne sur le discours marxiste-léniniste et veut imposer un état fort à qui il revient le droit de possession des propriétés privées. Tandis que l'UNITA et le FNLA défendent un socialisme respectueux des propriétés privées et mènent une lutte anti-communiste contre le MPLA. A leur sens, tous les intérêts régionaux, ethniques et religieux doivent être représentés dans le gouvernement du MPLA, comme l'exprime Renaud Girard (1986)<sup>237</sup>. Or, il n'en est rien. Au contraire, d'après les études, deux ans après l'indépendance de l'Angola et son investiture du pouvoir, le MPLA organise une politique de répression, de contrôle de la population et de l'ensemble de la société civile. Ce parti unique confisque les écoles, les hôpitaux, les églises et les médias, qui appartiennent désormais à l'Etat. D'inspiration marxiste-léniniste, le MPLA ne reconnaît plus les institutions religieuses, au profit de son idéologie communiste. Néanmoins, en 1980, il adopte une politique d'ouverture à la religion et reconnaît légalement certaines églises. En dépit des accords de paix de Bicesse, le pays s'enlise, à nouveau, dans une guerre civile qui éclate un an après les accords de paix. Dans son article consacré à la fin de la guerre en Angola, Christine Messiant en décrit les conséquences ayant : « entraîné des destructions considérables, pulvérisé et brutalisé la société [...]. Elle est un immense soulagement pour les 4 millions de déplacés (un tiers de la population!), les presque 500 000 réfugiés hors frontières. » (Messiant, 2002, p.1)<sup>238</sup>.

Christine Messiant expose le bilan humain de la guerre civile en Angola. Elle montre les stratégies de survie des populations civiles pour fuir la guerre et rechercher la sécurité, notamment alimentaire. Ces stratégies consistent dans le déplacement des populations angolaises vers des zones de non conflit. La carte (cf. annexe) présentée par Fernando Pacheco et Sandra Roque (1995)<sup>239</sup> indique les points de départ et d'arrivée des populations déplacées de l'intérieur vers la côte, ou les villes proches de la côte, ainsi que le pourcentage correspondant. Ces mêmes auteurs précisent qu'une vague de déplacements a commencé dans les années 1980, principalement dans les zones rurales, de l'intérieur du pays. On peut identifier les mouvements de populations datant d'avant et d'après les accords de paix de Bicesse qui n'émanent pas exclusivement à partir des zones rurales mais concernent également les citadins.

---

<sup>237</sup> GIRARD R. (1986). « L'UNITA, l'Angola et l'Afrique du Sud : quel rôle pour l'Occident », *Politique Etrangère*, n° 2, p. 505-514.

<sup>238</sup> MESSIANT C., (2002). « Fin de la guerre, enfin, en Angola. Vers quelle paix ? », *Politique Africaine*, n° 86, p. 183-195.

<sup>239</sup> PACHECO F., ROQUE S., (1995). « Les déplacés en Angola, la question du retour », In Michel Cahen (dir.) *Transitions libérales en Afrique lusophone*. Paris, les éditions Karthala, p.213-220

**Mme E24** a été contrainte de quitter l'Angola pour émigrer en France en tant que réfugiée politique. Sa migration devenait un impératif face à l'instabilité politique, sociale et économique à l'origine de la pauvreté et de la situation déplorable de bon nombre d'Angolais durant cette période.

**Mme E 25 (32 ans), Ivoirienne** - D'ethnie Dioula, est mère célibataire avec un enfant à charge et sans emploi. Elle a été suivie par l'association de services à la personne, fréquentée également par **Mme E19**. Elle est venue s'établir en France en 2011 suite à un parcours migratoire commencé en Italie. Elle vivait à San Pedro, au sud de la Côte d'Ivoire, avec ses quatre frères et sœurs. Son père était exploitant forestier et sa mère commerçante. Ayant perdu ses parents très tôt, elle a été élevée par sa grand-mère, ses sœurs et ses tantes. Suite à la guerre civile et à l'instabilité politique en Côte d'Ivoire, elle a dû choisir d'émigrer vers l'Europe en 2002 de manière individuelle, en vue d'une stabilité et de sa construction.

Dans la **génération des femmes des années 1990 à nos jours**, nous avons identifié un groupe de femmes qui s'étend de E.18 à E 25. Il a entrepris une immigration autonome et volontaire pour divers motifs (exil politique, oppression familiale et politique, guerre, travail, pauvreté, études universitaires). Rares sont celles pour cette génération qui ont émigré au motif du regroupement familial ou pour rejoindre un conjoint français. Généralement, ce sont des femmes qui ont laissé enfants et familles proches pour émigrer individuellement en Europe, à la recherche de conditions de vie meilleures et de moyens de subsistance pour leurs familles. Elles sont en situation d'irrégularité et suivent un processus d'intégration et d'insertion professionnelle dans la société française. Elles ont une forte propension à la mobilité géographique et au développement de réseaux amicaux et professionnels pour s'en sortir dans le pays d'accueil, faute d'avoir un appui familial et communautaire. Ces individus ont entre 30 et 60 ans et n'ont pas fait d'études universitaires. Soit elles sont analphabètes, soit elles détiennent le CEP ou ont été jusqu'au BAC.

Nous verrons que le second groupe de de jeunes femmes issues de la génération de 1990 à nos jours concerne de jeunes étudiantes africaines non concernées par les programmes d'aide et d'accueil des immigrées nouvellement accueillies dont la situation est irrégulière. Elles sont détachées des structures associatives et s'appuient sur le réseau professionnel et compétences universitaires pour se construire et se stabiliser dans la société française. Ce sont des filles d'immigrés ou pas ayant toutes suivi des études supérieures et qui ont un parcours non affecté

par des déplacements. A la différence des précédentes ces enquêtées se caractérisent par une relative stabilité juridique que leur confère leur statut d'étudiante ou leur nationalité française. On peut distinguer :

**Mme E 26 (30 ans), Mauritanienne** – Mariée et mère d'un garçon, elle vit à Rouen depuis 2011. Titulaire d'une Licence 2 de philosophie obtenue en Mauritanie, elle est venue poursuivre des études de sociologie à Rouen qu'elle a abandonnées pour intégrer une formation d'aide-soignante. D'ethnie peulh, elle est issue d'une fratrie de 4 enfants issus du mariage de son père et de sa mère mais les enfants sont beaucoup plus nombreux car le père est polygame. Mme E.21 a vécu sa jeunesse à Kaédi, une localité en Mauritanie où son père exerçait le métier de forgeron et sa mère était teinturière et couturière.

**Mme E. 27 (27 ans), Sénégalaise** – D'ethnie soninké et mariée elle est chargée d'insertion professionnelle et d'accompagnement social. Elle est née et a grandi à Rouen où elle a obtenu un Master de sociologie. Elle n'a pas connu son père qu'elle a perdu dès sa petite enfance, sa mère travaillait comme agent d'entretien. Sa famille sénégalaise vit à Moudéry<sup>240</sup> au Sénégal.

**Mme E. 28 (30 ans), Sénégalaise** – D'ethnie soninké, elle est née en France où elle a grandi dans une famille de 8 enfants. Elle dispose d'une Licence en Administration économique et sociale (AES) et d'un Master 2 en sciences humaines et est employée comme téléconseillère. Ses parents sont originaires de Bakel<sup>241</sup>, une région du Sénégal oriental. Son père travaillait en France comme ouvrier dans des usines de fabrication de boîtes de conserves et sa mère s'occupait du ménage et des enfants.

Nous avons énuméré les enquêtées ouest-africaines issues de différentes vagues migratoires féminines en France. Nous allons élaborer la liste des enquêtées non migrantes rencontrées au Sénégal dans un espace semi-rural, Kaffrine<sup>242</sup>-Sénégal. Ce groupe de femmes n'a pas émigré en Europe, il vit en territoire rural et est passé par l'agriculture, l'activité économique de sa région. Elles sont de culture paysanne ou appartiennent à la classe populaire et n'ont pas poursuivi d'études supérieures. Ce sont des femmes enracinées à leurs terres qui

---

<sup>240</sup>Ville du Sénégal oriental située à proximité du fleuve Sénégal

<sup>241</sup> ville du Sénégal, située à proximité des frontières avec la Mauritanie et le Mali.

<sup>242</sup> ville située dans le centre-ouest du Sénégal, à 50 km de Kaolack, une des plus grandes villes du Sénégal qui est localisé à 189 kilomètres, au sud-est de Dakar.

ont forgé leur identité dans l'activité agricole ou la culture paysanne. On peut distinguer 3 enquêtées :

**Mme E.29 (37 ans) - Sénégalaise-Mariée**, conseillère municipale de la mairie de Kaffrine-Sénégal qui a grandi en milieu rural dans la région de Kaffrine. Diplômée du baccalauréat, elle travaille à Dakar en tant qu'élue au haut conseil des collectivités territoriales (HCCT)<sup>243</sup>.

**Mme E.30 (35 ans) - Sénégalaise-Mariée**, originaire de la région de Toubakouta<sup>244</sup> est en tête d'une unité de transformation de paquets d'emballage en plastique pour la conservation du mil produit dans la région du Sine Saloum.

**Mme E.31 (60 ans) - Sénégalaise-Mariée**, formatrice agro-alimentaire à Kaffrine et membre d'un groupement d'intérêt économique qui a pour vocation de mettre en commun les activités de transformation agricoles de femmes. Issue d'un milieu paysan, Mme E.31 n'a pas été à l'école, a appris à cultiver les terres agricoles et à vendre sur le marché les produits récoltés.

Etudier les trajectoires individuelles, migratoires ou non migratoires des enquêtées permet de saisir la pluralité et diversité des parcours de femmes ouest-africaines et dégager des éléments de différenciation entre elles, selon l'origine ethnique et sociale, le niveau scolaire, le capital culturel et économique et l'évolution socio-politique et historique de leurs pays respectifs.

Nous verrons que le statut de migrante des femmes africaines dans le pays d'installation atténue la valeur significative des critères de différenciation entre elles dans le pays de départ. En dépit des particularités qui, à priori, les opposent, le statut de migrante les unit et les inscrit dans une logique communautaire et dans une situation d'interculturalité.

---

<sup>243</sup> Assemblée consultative qui constitue une base de concertation autour des priorités de la politique de décentralisation et d'aménagement du territoire.

<sup>244</sup> Village du Sénégal situé dans le Sine Saloum (au Nord du Sénégal et au sud dans la petite côte) et appartenant à la région de Fatick-Sénégal, zone frontalière avec la Gambie.



## **II - La situation d'interculturalité**

Il s'agit ici de considérer les femmes ouest-africaines à partir de l'expérience migratoire et de voir comment les expériences de chacune formatent ou modifient son regard par rapport à son identité, sa propre culture et celle de la société d'accueil. Comment ces femmes arrivent-elles à tirer leur épingle du jeu dans cette situation d'interculturalité, réalité vécue par tout migrant dont le séjour dans le pays d'accueil est prolongé ou indéterminé. Située entre ici et là-bas, la femme africaine s'inscrit dans des réseaux et territoires qui génèrent une mobilité spatiale et professionnelle, occasionnant le remodelage et la reformulation des pratiques africaines dans l'environnement français (Kuczynski, Razy, 2009)<sup>245</sup>. Ce qui revient à s'interroger sur leur identité, leur appartenance multiple, à la fois spatiale et culturelle. C'est dans cette configuration que se redéfinissent les rapports de sexe, la citoyenneté de ces femmes, la double localisation qui les confronte au choix entre la culture d'accueil et la culture d'origine (Quiminal, 1991)<sup>246</sup>. La mise en réseau et la multi-situation des femmes ouest-africaines participent à la considération des femmes migrantes en tant qu'actrices et à la perception de leurs cultures comme dynamiques, en contact avec la société d'accueil et la société de départ<sup>247</sup>. Ce qui nous interpelle sur leur l'engagement aussi bien dans la société française que dans leur pays de départ (Quiminal, 1998)<sup>248</sup> et qui va porter sur leur pouvoir d'agir de manière individuelle ou collective, à partir de leurs expériences particulières et celles partagées avec les autres. Cette prise de conscience d'appartenance à un groupe social ou culturel partageant les mêmes attributs (couleur de peau, sexe) ou des situations similaires (discrimination à l'embauche) détermine la capacité d'action de ces femmes. Ainsi elles parviennent à entraîner les modifications concernant les conditions matérielles d'existence, l'organisation des rapports sociaux de sexe, les représentations sociales auxquelles la femme migrante est associée dans la société d'accueil et celle du pays d'origine.

La situation de migration confronte la femme africaine aux préjugés et stigmates portés par la société d'accueil à son endroit, ce qui la renvoie à sa condition d'immigrée. Dès lors, la désignation par autrui et le rapport à l'autre jouent un rôle fondamental dans la constitution de

---

<sup>245</sup> KUCZYNSKI L., RAZY E., (2009). « Anthropologie et migrations africaines en France. Une généalogie des recherches ». *REMI*, n° 3, p. 79-100.

<sup>246</sup> QUIMINAL C., (1991). *Gens d'ici, gens d'ailleurs*. Paris, les éditions Christian Bourgeois, 223 p.

<sup>247</sup> Kuczynski, Razy, *op.cit.* p.96.

<sup>248</sup> QUIMINAL C., (2000), « Construction des identités en situation migratoire : territoire des hommes, territoire des femmes », *Autrepart*, n°14, p. 107-120

son identité : « L'identité qui est [...] considérée comme le produit d'un processus qui intègre les différentes expériences de l'individu tout au long de la vie » (Gutnick, 2002)<sup>249</sup>.

Pour faire face aux stigmates et préjugés de la société d'accueil, qui les renvoient à la catégorie des minorités, les femmes développent des techniques, des stratégies de figuration ou identitaires définies par les psychologues sociaux comme un « ensemble des procédures mises en œuvre de façon consciente et inconsciente par un acteur (individuel ou collectif) pour atteindre des finalités (définies explicitement ou se situant au niveau de l'inconscient » (Goffman, 2002)<sup>250</sup>. Les stratégies identitaires constituent un mécanisme de défense pour atténuer la souffrance liée à cette tension vécue de l'entre-deux culturel. Ces stratégies sont aussi des résistances aux contraintes qui nient leur identité et leurs besoins (Diop, 2011)<sup>251</sup>. L'immigré attribue une valeur positive ou négative aux identités qu'on lui assigne. Il va renverser la connotation négative en vue d'une reconnaissance sociale, une des finalités des stratégies identitaires (Azzam, 2012, p.104)<sup>252</sup>. D'après Carmel Camilleri (1990)<sup>253</sup> : « Le migrant vit le contact entre sa culture d'origine et celle de la société d'accueil comme un conflit, un morcellement culturel et subit ainsi une pression psychologique se répercutant sur son système identitaire ».

L'individu positionné entre les deux cultures adopte également des stratégies d'acculturation lui permettant de s'adapter à la culture de la société d'accueil. Dans sa stratégie d'acculturation, il va exprimer un choix qui est, soit la volonté d'adopter les valeurs de la société d'accueil, soit le maintien de sa culture d'origine et de ses coutumes. Mais, dans l'intégration, l'individu veut à la fois maintenir sa culture tout en tissant des liens avec la société d'accueil. Il participe ainsi à la vie sociale dans la société d'accueil tout en conservant sa culture d'origine (*ibid*). Avec l'assimilation, l'individu abandonne son identité et sa culture d'origine pour adopter la culture de la société d'accueil. Phénomène qui provoque le conformisme culturel ou des changements physiques ou vestimentaires (coiffure, vêtements, etc.) et peut, à long terme, générer une rupture de l'individu avec son groupe social ou culturel d'appartenance et ses liens familiaux (*ibid*). Mais dans le cas précis de notre étude, le groupe de femmes observées est dans

---

<sup>249</sup> GUTNIK F., (2002). « Autour des mots 'stratégies identitaires', 'dynamiques identitaires' », *Recherche et Formation*, n° 41, p. 119-130.

<sup>250</sup> GOFFMAN E., (2002). « L'arrangement des sexes », Paris, Editions La Dispute, 128 p.

<sup>251</sup> DIOP C., (2011). Les femmes noires diplômées face au poids des représentations et des discriminations en France », *Hommes et Migrations*, n° 1292, p. 92-102.

<sup>252</sup> AZZAM A., (2012). « Stratégies identitaires et stratégies d'acculturation : deux modèles complémentaires », *Revue Internationale de la Recherche Interculturelle*, n°2, p. 103-116.

<sup>253</sup> Camilleri, 1990, cité dans Azzam, *op.cit.* p.104.

une démarche d'intégration, plus ou moins importante ou différente selon le profil de chacune, que nous allons tenter d'élucider.

## **1. Le processus d'intégration des femmes migrantes**

### **1.1. Une intégration marquée par la stabilité migratoire**

Le mot 'intégration' est utilisé en France par les pouvoirs publics en 1974, date de suspension de l'immigration de travail et du lancement du regroupement familial (épouses et enfants mineurs). L'intégration désigne un ensemble de politiques mises en œuvre par les pouvoirs publics en vue d'insérer correctement une population immigrée dans une société donnée (Berthommière, Maurel, Richard, 2015).<sup>254</sup> Dans la conception Durkheimienne : « L'intégration est le processus par lequel l'individu prend place dans une société, par lequel il se socialise. Ce processus équivaut à apprendre les normes et valeurs qui régissent le corps social, cet apprentissage se faisant notamment par le truchement de la famille, l'école ou les groupes de pairs » (Tiberg, 2010)<sup>255</sup>.

Aujourd'hui, l'usage social qui est fait de l'intégration restreint celle-ci au groupe et aux enfants, la société en question étant la société d'accueil. L'intégration se décline en plusieurs étapes avec, dans un premier temps, l'intégration économique (visant l'obtention de l'emploi) et la maîtrise de la langue, puis avec le processus d'acculturation consistant dans la maîtrise des normes, coutumes et valeurs de la société d'accueil. Le processus d'intégration dépend fortement de l'attitude de la société d'accueil et de ses préjugés, en particulier raciaux. Pour certains auteurs, le processus d'intégration n'est pas linéaire, car, dans de nombreux cas, l'intégration par l'apprentissage de normes et de valeurs n'aboutit pas forcément par une ascension sociale ; puisqu'il arrive que l'ascension sociale (signe d'une intégration économique) se fasse sans l'intégration culturelle (Safi, 2006)<sup>256</sup>. Pour Mme E.2 qui a accompagné les femmes migrantes durant son travail de médiation culturelle entre les institutions et son public de femmes :

« L'intégration se fait à double sens, car je pense qu'on ne peut pas demander à celui ou celle qui arrive de s'intégrer. Il faut aussi que les institutions fassent des efforts dans ce sens ».

---

<sup>254</sup> BERTHOMMIERE W., MAUREL M., RICHARD Y. (2015). « Intégration des immigrés et associations en France. Un essai d'approche croisée par l'économie et la géographie », *Espace, Société, Territoire*, n° 749, p. 1-51.

<sup>255</sup> TIBERG V., (2010). « Intégration », In Paugam Serge (dir.), *Les 100 mots de la sociologie*. Paris, PUF (Presses Universitaires de France), 128 p.

<sup>256</sup> SAFI M., (2006). « Le processus d'intégration des immigrés en France : inégalités et segmentation », *Revue Française de Sociologie*, n°1, p. 3-48.

On mesure ainsi la distorsion entre la volonté manifeste des politiques publiques d'intégration des populations migrantes et la réalité décrite par les relais sociaux et les médiateurs culturels, ce qui montre le caractère inopérant des politiques d'intégration sur le terrain. L'intégration des populations migrantes a été pensée et réglementée par les politiques suivant le contexte historique et la conjoncture économique. Catherine Quiminal et Mahamet Timera (2002, p.1)<sup>257</sup>, expriment leur pensée : « Parmi les immigrés d'Afrique de l'Ouest, dans les années qui ont suivi la fermeture des frontières, la socialisation des hommes seuls n'a pu se faire que par le biais du travail ou au sein des foyers. Ensuite, avec le regroupement familial, l'intégration de ces migrants est passée par la vie associative, dynamisée par le rôle social des femmes puis par les luttes des 'sans-papiers' ».

Les femmes sont alors perçues comme étant au cœur du processus d'intégration dans la problématique d'intégration des populations migrantes développée dans les années 1980. Cibles privilégiées des institutions, en tant que population à émanciper, elles deviennent plus vite citoyennes que les hommes (*ibid*). Ainsi, les femmes enquêtées se sont inscrites ou s'inscrivent dans un processus d'intégration qui va se matérialiser par l'apprentissage de la langue et des cours de base en mathématiques au sein des dispositifs de formation et d'accompagnement professionnel de la personne (comme Education Formation ou le Pôle Inter'm Aide Formation). Il se matérialise également par les structures comme l'Association pour la Promotion des Migrants Africains de Rouen, ou encore les associations de services à la personne où sont dispensées des formations à la maîtrise d'outils d'intégration pour la recherche d'emploi, assortie de formations professionnelles. La date d'émigration de la plupart des femmes enquêtées coïncide avec le développement de dispositifs et de structures d'aide à l'intégration de la fin des années 1990 (avec, en 1990, la création du Programme Régional d'Intégration des Populations Immigrées), qui « mène des actions concourant à l'accueil des primo-arrivants, à l'intégration et à la promotion sociale, culturelle et professionnelle de ces populations<sup>258</sup> ». Parallèlement au développement de moyens d'intégration, la politique migratoire procède par un durcissement des modalités d'attribution des titres de séjour avec la loi Pasqua<sup>259</sup> interdisant

---

<sup>257</sup> QUIMINAL C., TIMERA M., (2002). « 1974-2002, les mutations de l'immigration ouest-africaine », *Hommes et Migrations*, n° 1239, p.19-32.

<sup>258</sup> MINISTERE DE L'INTERIEUR. « L'Office français de l'intégration et de l'immigration », *Immigration, asile, accueil et accompagnement des étrangers en France* [En ligne].

<https://www.immigration.interieur.gouv.fr/Accueil-et-accompagnement/Les-acteurs-de-l-integration/L-Office-francais-de-l-immigration-et-de-l-integration-OFII2> (consulté le 31/0/2017)

<sup>259</sup> LEGIFRANCE. « Loi du 24 août 1993 relative à la maîtrise de l'immigration et aux conditions d'entrée, d'accueil et de séjour des étrangers en France ». *In* site de Legifrance, service public de la diffusion du droit <<https://www.legifrance.gouv.fr>> (consulté le 2/01/18)

la polygamie comme condition d'entrée sur le territoire français. Cette loi favorise une politique restrictive en matière de regroupement familial qui doit se faire en une seule fois (conjoint et enfants mineurs en même temps).

Mme E11, guinéenne, arrivée en 1993 à Lille, rend compte de cette politique restrictive sur le terrain :

« Nous avons organisé des manifestations à Lille où j'ai vécu 12 années avant d'obtenir mon titre de séjour. J'ai fini par obtenir mes papiers, mais j'avoue que c'était pénible, on manifestait toute la journée, certains faisaient même des grèves de la faim. Je suis arrivée à ce stade, mais j'avoue que j'ai dû lutter durement. »

Elle met aussi en lumière l'activisme de la deuxième génération de femmes migrantes qui force à changer de regard sur ces femmes en rupture avec la figure de la femme migrante passive. Ces circonstances d'obtention du titre de régularisation décrites par Mme E11 sont en rupture avec celles de la période d'immigration féminine de la première génération. Changement que constate Mme E8 sénégalaise, venue en 1976 :

« Je n'ai pas rencontré de réels problèmes d'intégration, car, les mesures de contrôle des migrantes à la police des frontières et de renouvellement du titre de séjour n'étaient pas aussi drastiques que celles d'aujourd'hui. »

Celles qui ont résidé depuis plus longtemps en France ont bénéficié d'une politique migratoire plus souple en faveur de la régularisation des migrantes du regroupement familial. Elles ont connu la société d'accueil avec le regroupement familial favorisé par l'immigration masculine. Celle-ci a permis aux migrants en France de réaliser des projets de stabilisation, au détriment d'un retour au pays, et de se construire un réseau (amis, milieu professionnel) inscrit dans la durée. L'inscription des femmes, dans la durée, a pu les aider à trouver un emploi. Le plus souvent celles qui sont venues dans le cadre de leurs études ont pu tirer profit assez rapidement de cette stabilité migratoire pour leur mise en réseau professionnel et leur insertion dans le marché du travail, constitutifs d'une intégration économique. A la différence des femmes venues, en tant que mères et épouses, reproduire le modèle familial dominant dans leur localité villageoise d'origine et dont l'intégration a été un processus long, suivant le contexte culturel de la société d'accueil. Les femmes de la première vague migratoire féminine n'ont donc pas toutes connu le même rythme et la même forme d'intégration. Celles provenant des zones rurales, enfermées dans le cadre statutaire patriarcal de mère-épouse n'ont pas été, dès leurs premières années de migration, inscrites dans cette obligation d'intégration. La politique migratoire en vigueur assurait la stabilisation du travailleur en France qui ne pouvait pas avoir lieu sans stabilité familiale, d'où le regroupement familial. Dans ce cadre, la nécessité de travailler pour l'épouse n'était pas impératif, et elle pouvait tout simplement perpétuer le rôle

‘reproductif’ attribué à la femme africaine au départ. C’est dans cette conjoncture historique que l’intégration des femmes venues en qualité de mères et épouses n’a pas été mise en marche ou ne l’a été que tardivement.

Mme E7, arrivée en 1981 et mère de neuf enfants, dit :

« Je ne connaissais même pas la Caisse d’Allocations Familiales (CAF), ce n’est qu’en 2012 que je l’ai connue. »

Il faut souligner qu’à son intégration économique tardive s’ajoute sa non-socialisation dans des associations imposées par son époux.

Mme E8, arrivée en 1976, souligne également son intégration économique tardive. Elle raconte :

« Ce n’est qu’en 1992 que j’ai intégré une formation pour l’aide à la personne, car je devais m’occuper de mes quatre enfants. »

On voit combien la sphère domestique et l’éducation des enfants a supplanté sa démarche d’intégration économique. Car, l’éducation et le devenir des enfants orientent les projets des femmes migrantes (carrière professionnelle et réseau de solidarité) : « Les femmes immigrées s’investissent dans la réussite scolaire de leurs enfants, par le financement des études » (Diop, 2013, p. 79)<sup>260</sup>. Par conséquent, Mme E8 a entrepris son intégration économique qu’à 46 ans.

La recherche d’indépendance de Mme E9 n’a été entreprise qu’à l’âge de 32 ans, en vue de son autonomie financière et de son intégration dans la prise de décisions familiales. Arrivée en France en 1988, elle confirme le processus lent d’intégration de femmes migrantes enfermées dans le cadre statutaire patriarcal de mère-épouse :

« J’ai effectué des formations pendant deux ans pour être agent d’entretien à l’Université de Mont St Aignan pendant dix années. J’ai arrêté le métier en 2010 en raison de maux au genou. »

Pour autant, on ne peut généraliser le cas de ce groupe de femmes migrantes en les enfermant dans des assignations de genre qui leur enlève leur liberté d’initiative. Ceci présente comme risque de basculer dans une forme d’« obscurantisme traditionnel » qui renvoie les femmes à un statut homogénéisant, sans autre expérience possible que celle d’une soumission totale à l’oppression patriarcale (Corbeil, Marchand, 2011)<sup>261</sup>. Les récits de vie révèlent que certaines

---

<sup>260</sup> DIOP A., (2013). *Regards sur l’éducation et l’école : témoignages de femmes originaires du Sénégal*. Mémoire Master Recherche : Enquête et recherche sociologique. Rouen : Université de Rouen. 99 p.

<sup>261</sup> CORBEIL C., MARCHAND I., (2007). *L’intervention féministe intersectionnelle : un nouveau cadre d’analyse et d’intervention pour répondre aux besoins pluriels des femmes marginalisées et violentées*. In site de l’Université du Québec à Montréal, Janvier 2007 [En ligne]

des femmes, en contact avec la culture de la société d'accueil, ont manifesté des formes d'opposition à la domination masculine et au sexisme qui régnait dans leur vie conjugale. Oppression patriarcale qui les subordonnait aux décisions de leur mari, sans que celui-ci demande leur consentement avant d'entamer une union polygame.

Ainsi, Mme E.7 mariée depuis 1981 et venue en 1981 en France, après avoir eu 9 enfants, a décidé de demander le divorce en raison de ses difficultés à supporter les conditions du mariage polygame.

Mme E 14 a rencontré une situation parallèle à celle de Mme E.7. Mariée depuis l'âge de 12 ans, elle a fini, au bout de 33 années de mariage, par se séparer de son époux en raison de sa pratique polygame, rupture déclarée officieusement car ils n'ont pas été mariés selon les conditions du mariage civil. Celle-ci, en exprimant son ressenti sur le mariage polygame de son père, manifeste une prise de conscience du genre et de l'oppression patriarcale qui a conditionné des générations de femmes dans sa famille :

« Ce n'était pas agréable ! Mais tu sais comme c'était la coutume ! On n'y pouvait rien. Pour dire vrai, je pense que toute fille a le droit d'avoir son époux pour elle toute seule, mais la coutume permet d'en avoir jusqu'à 4, c'est quand même trop ! J'ai prévenu mon époux que, si c'était cela auquel il aspirait, je préférerais construire ma vie de mon côté et cela ne lui a pas plu. Il aurait voulu que je retourne auprès de lui. Mais je lui ai dit : autant divorcer dans ce cas, il vaut mieux, d'autant plus qu'on n'a pas de certificat de mariage comme le veut la coutume. Si cette situation de séparation ne lui convenait pas, on pourrait renouer. Mais pour l'instant on vit séparément, il vit dans un foyer et moi je vis à la maison. »

Mme E. 9 en dépit de son repli communautaire, de son conservatisme culturel et des formes de résistance vis-à-vis des valeurs et normes de la société d'accueil (qui ont fait obstacle à son processus d'acculturation), est toutefois dans une dynamique d'intégration dans la mesure où elle condamne les mariages sans amour basés sur l'intérêt<sup>262</sup>. Son engagement est ancré dans une expérience concrète :

« Ma fille de 21 ans s'est mariée à 18 ans, mais elle a divorcé car son époux, une fois qu'il a obtenu la nationalité française, l'a quittée. Depuis, tout le monde dans la famille a peur de se marier (rires de la famille !). L'ex-époux de ma fille était mon neveu, il a quitté ma fille pour se marier avec une fille de Paris une fois qu'il a obtenu ses papiers... De toute évidence, si l'époux vient du bled, ce sera pour les papiers. »

En respectant ainsi les valeurs éthiques relatives à la vérification de la sincérité du mariage, Mme E.9 approuve les actions de lutte contre les détournements de procédures de mariage, menées dans le cadre de la politique relative à l'immigration et à l'intégration. On peut

---

[https://unites.ugam.ca/arir/pdf/interventionfeminineintersectionnelle\\_marchand\\_corbeil.pdf](https://unites.ugam.ca/arir/pdf/interventionfeminineintersectionnelle_marchand_corbeil.pdf) (consulté le 26/01/2018)

<sup>262</sup> La loi du 14 novembre 2006 relative au contrôle de la validité des mariages met à disposition de nouveaux outils pour combattre les mariages frauduleux.

considérer que la situation migratoire, impliquant le contact avec la culture de la société d'accueil, incite ces femmes au remodelage des pratiques africaines suivant le contexte. Elle les incite également à laisser les éléments culturels de la société d'accueil s'interférer dans leur vie quotidienne.

En revanche, pour celles dotées d'un niveau d'études supérieures, comme Mme M. E.1, Mme E.2, Mme E.3 ou Mme E.4, le processus d'intégration a été sans doute plus facile et plus rapide. Ceci en raison du mode de vie et de pensée, des pratiques culturelles, du niveau d'instruction, du cadre familial et d'une mentalité citadine mettant en avant la femme indépendante et autonome. Pour ces trois femmes, le processus d'acculturation n'a pas été un impératif ou un problème en soi, dans la mesure où la maîtrise des normes et des valeurs de la société d'accueil et de ses institutions s'est effectuée 'naturellement' grâce à leurs acquis scolaires et culturels. Leur apprentissage des valeurs de la société d'accueil et du mode de fonctionnement de ses institutions a aussi été facilité par leur parcours universitaire, leur formation, leur professionnalisation et socialisation sans qu'elles aient eu recours à des relais sociaux. Leur stabilité migratoire a été d'autant plus facilitée par l'inexistence d'une politique sélective durant leur génération. En effet, leur intégration a été favorisée en tant qu'étudiantes. Elles se sont alors stabilisées en France une fois mariées dans le pays d'accueil, dans un contexte migratoire où le migrant travailleur était 'désireux' de se stabiliser sur le territoire, un retour au pays devenant difficile. Ces femmes ont vécu le contexte de regroupement familial qui concernait les groupes de femmes de leur époque, comme ce fut le cas de Mme E.2 Celle-ci décrit les conditions d'émergence de la figure de la femme migrante, mère-épouse confinée aux tâches domestiques et son évolution dans un contexte de stabilisation du travailleur migrant :

« Dans les années 1970, quand je suis arrivée, puisque c'était le modèle qui était prédominant chez nous, la femme devait suivre son époux, ne pas travailler, rester à la maison et être vue comme mère de famille... Je me souviens, que dans les années 1970 et 1975, quand il venait à l'idée à une femme africaine de travailler, elle se mettait à dos toute sa communauté qui s'y opposait formellement, sous prétexte qu'elle n'était pas venue pour travailler mais pour rester à la maison. Ce qui a eu beaucoup de conséquences sur la structuration des couples africains. Celles qui ont accepté ce statut sont restées dans ce moule-là et celles qui l'ont refusé ont entrepris des formations, quitte à être en conflit avec leur communauté d'appartenance et leurs maris. »

Mme E.2 marque ainsi une distinction entre les femmes africaines en opposant formellement celles d'entre elles ayant subi l'immigration de leur mari et dont l'intégration a été tardive et celles ayant manifesté des formes de résistance aux assignations de genre qui leur étaient imposées qui ont finalement pu s'intégrer par elles-mêmes. Mme E.2 qui fait partie de ce groupe de femmes ayant échappé au joug communautaire, a fait le choix de divorcer et d'entreprendre son intégration économique et son acculturation. La stabilisation migratoire de



son époux n'a entravé en rien sa trajectoire, ni modifié son projet au départ du pays d'origine, qui était de poursuivre des études supérieures après une formation de Secrétariat de Direction (qu'elle validera dans un lycée professionnel à Rouen en 1972 après son arrivée en France en 1971 et durant sa vie maritale). Les ressources culturelles et scolaires ont donc contribué à l'émancipation de Mme E.2 vers sa consécration professionnelle mais au détriment du rôle de mère et d'épouse que sa communauté voulait lui attribuer. Cette autonomisation a participé également à la modification de l'ordre des rapports sociaux de sexe et au détachement de la femme africaine du poids des représentations sociales.

On peut aussi citer le parcours de Mme E.1 arrivée en France par ses propres moyens en 1971 en qualité d'étudiante, avec également comme projet d'y poursuivre des études. A l'issue de ses études, elle comptait retourner dans son pays d'origine pour y exercer le métier de diplomate, mais son retour au Mali et la carrière professionnelle à laquelle elle aspirait ont été compromis par sa rencontre avec son conjoint et sa bifurcation vers le domaine social. Toutefois, cela a favorisé son intégration économique et culturelle et son ascension sociale. Elle a vécu une situation similaire à celle de Mme E.2 en matière d'expérience conjugale, puisque la première a aussi divorcé afin de privilégier sa carrière professionnelle. Quand la vie de couple a mis en péril leurs aspirations professionnelles et personnelles, ces deux femmes, plutôt que de se résigner comme le faisaient les migrantes venues suivre leurs époux, ont marqué une rupture avec le système familial communautaire.

Mme E.4 est dans le même cas de figure que Mme E.1 qui est venue rejoindre son époux et effectuer des études en France en 1982, après une expérience migratoire entamée en Russie (suite à l'obtention d'une bourse accordée aux étudiants les plus méritants au Congo dans un contexte de partenariat développé entre les universités africaines et russes). Les études universitaires de son époux, qui se sont avérées plus longues que prévues, ont mis en attente le projet d'installation de Mme E.4 dans la société de départ. Ce temps d'attente a occasionné une priorité à sa vie de famille rendant précaire sa situation économique et professionnelle. Et son projet d'un éventuel retour au Congo a dû être très vite abandonné, car ses séjours en vacances au Congo lui ont fait réaliser l'instabilité politique et la pauvreté du pays. A la différence de ses consœurs venues étudier comme elle, Mme E.4 n'a pas divorcé, dans la mesure où sa vie de couple reposait sur des principes d'égalité et d'entraide économique. Ce sont ces valeurs qui lui ont permis de réaliser ses projets professionnels et personnels ainsi que son intégration économique et son processus d'acculturation. Pour autant, elle a connu une certaine précarité professionnelle liée aux obstacles rencontrés dans son processus d'intégration. Mais ceux-ci ont

été palliés par la solidarité en couple et son entrée dans des mobilisations collectives. En somme, les projets de retour au pays de ces femmes migrantes venues dans le cadre des études en France ont été mis en échec par l'engagement dans une vie maritale et de famille déjà entamée. Les perspectives d'avenir de leurs conjoints, des ambitions professionnelles et personnelles, ou une situation économique précaire dans le pays d'accueil, ont constitué un frein à leur projet de retour.

Cependant, l'intégration de ce groupe de femmes, à la mentalité citadine et au niveau d'instruction élevé, n'a pas toujours abouti. Leur parcours d'intégration économique a été semé d'embûches en raison de discrimination à l'embauche liée à leur couleur de peau. Phénomène expliqué par Carmen Diop<sup>263</sup> : « Les femmes noires diplômées subissent des discriminations dans l'accès à l'emploi, le statut professionnel, les contrats, les salaires et la vie quotidienne au travail. Elles sont particulièrement exposées à l'effet du genre, de l'origine et de l'âge ». L'expérience des femmes diplômées est replacée dans le cadre des rapports sociaux de sexe, de classe et de race, qui produisent des inégalités (Poiret, 2005)<sup>264</sup>.

Tel est le cas de Mme E.4 qui témoigne de son évolution en France, marquée par des problèmes d'intégration aussi bien en milieu universitaire que professionnel :

« On était plusieurs noirs dans notre promotion et ceux qui n'avaient pas trouvé de travail étaient noirs. Tous les autres avaient décroché un emploi sauf nous... Quand je me présentais pour un entretien d'embauche et que j'expliquais que j'étais diplômée en économie et que je parlais trois langues, les employeurs ne me croyaient pas. En revanche, quand je postulais pour des heures de ménage ou la garde des enfants, je trouvais automatiquement du travail. »

Mme E.3 décrit son parcours universitaire qui l'a mené vers le journalisme et un emploi de coordinatrice dans une association. C'est un milieu où les difficultés d'intégration se font aussi ressentir :

« J'ai eu mon BAC ici, j'ai fait de brillantes études et je suis quelqu'un qui aspire à être toujours la meilleure, du moins parmi les meilleurs. Seulement mon intégration personnelle a été mise à mal, car, après l'obtention de mon diplôme de journaliste, je n'ai pas pu être intégrée dans les médias. Quand j'ai démarré dans ce milieu, on m'a stigmatisé. Je n'ai pas non plus été acceptée dans le milieu associatif où j'ai voulu exercer... même par les financeurs des projets de l'association qui se demandaient ce qu'une journaliste venait faire dans le secteur associatif, ceci sans reconnaître mes compétences sur le terrain où j'ai pourtant obtenu les diplômes, récompenses, compétences et distinctions. Il m'a fallu me battre pour avoir une certaine reconnaissance. »

Mme E.3 a fait face à trois facteurs discriminants : le sexe, la race et le diplôme. Ces facteurs d'inégalité et d'exclusion aussi bien dans la fonction publique que dans le privé l'ont

---

<sup>263</sup> DIOP C., *op. cit.*, p. 93

<sup>264</sup> POIRET C., (2005). « Articuler les rapports de sexe et interethniques : quelques enseignements du débat nord-américain », *REMI*, n° 1, p. 195-226.

enfermée dans les catégories minorées, auxquelles elle n'a pas voulu se soumettre. Elle s'est battue pour essayer de renverser la connotation négative de ces assignations de genre et de race pour une reconnaissance sociale. Cette expérience de discrimination a été vécue par d'autres catégories de femmes africaines ne disposant pas forcément d'un niveau d'instruction similaire à celui de Mme E.3 Elles ont enduré des épreuves de discrimination dans la recherche d'emploi, comme en témoigne Mme E.13 :

« Je vais te raconter une anecdote : A Pôle Emploi mon conseiller considérait que je ne pouvais pas effectuer de formation, estimant que je n'étais qualifiée que pour les services d'entretien. Selon lui, je n'avais pas de diplômes pour prétendre à des formations qualifiantes. »

Mme E.13 montre que les discriminations se situent au-delà du travail et au niveau institutionnel. Elle manifeste ainsi une prise de conscience de l'exposition des femmes africaines aux inégalités, à l'exclusion sociale, au racisme. Celle-ci est inscrite dans une situation d'infériorisation sur le marché du travail qui la confronte à une triple discrimination : femme, noire et migrante. Ces caractères prennent tout leur sens dans le marché de l'emploi, car la sélection des candidats répond à des critères identitaires tels que le sexe, l'âge, la nationalité et le nom. Ce sont des marqueurs identitaires auxquels s'identifient Mme E.13 pour qualifier la discrimination liée à la race :

« Je pense que la femme africaine n'est pas du tout représentée. Elle endure des situations plus difficiles qu'une femme blanche. Elle doit se battre deux fois plus. Même si tu as fait des études supérieures, il y a des endroits et institutions où, si tu déposes ta candidature pour un poste, c'est une autre candidate avec un faciès de blanc et avec moins de diplômes que toi qui aura deux fois plus de chance de décrocher le poste parce qu'elle s'appellera 'Mme Terrier' ou 'Mme Leblond'. Elle ne sera pas embauchée au titre de ses diplômes ou pour les qualités de son travail. »

Le discours de Mme E.13 met ainsi en avant le caractère non universel de l'expérience de la 'femme noire' en matière d'oppression, qui fait écho au discours sur l'intersectionnalité : « Même si les femmes blanches et les femmes racisées subissent l'oppression sexiste, les premières ont des privilèges que les secondes n'ont pas en raison du racisme et de ses effets : statut socio-économique précaire, ghettoïsation, isolement et dévaluation professionnelle » (Sokoloff, Dupont, 2005 cité dans Corbeil et Marchand, 2007)<sup>265</sup>.

Face à ces difficultés rencontrées dans le monde professionnel, les migrantes vont développer des stratégies de défense individuelles, en attribuant une valeur positive ou négative aux identités qu'on leur assigne, sans forcément être soumise aux assignations de genre, de race et de classe. Certaines aussi ne se reconnaissent pas dans les catégories dans lesquelles on enferme les catégories minorisées, c'est-à-dire les femmes noires. Elles constituent une élite

---

<sup>265</sup> CORBEIL C. et MARCHAND I., *op.cit.* p.6

locale qui ne se considère pas comme dominée et qui assume les représentations négatives de la catégorie de race<sup>266</sup>.

Mme E.4, issue d'une famille de notables fonctionnaires, joue sur les mots employés pour désigner les catégories minorées (« **Je suis femme et noire** ») auxquelles elles sont renvoyées au quotidien, dont elle fait partie. Elle capitalise le langage stigmatisant en revendication de son appartenance de race et de valorisation sociale :

« On avait pour habitude de me renvoyer sans cesse à mon statut de 'femme', 'noire' et 'immigrée' ! »

Face aux stigmatisations et discriminations individuelles, des stratégies de défense différentes d'une femme à une autre, vont être déployées selon les déterminismes sociaux. Ils vont peser sur les subjectivités du sujet (c'est-à-dire le sentiment d'avoir le droit de parole et d'exprimer une opinion politique), qui montre la difficulté des femmes inscrites dans des stratégies d'action à adopter une posture collective. Une stratégie consiste à opposer des formes de résistance : dans ce cas la prise de parole va permettre la politisation de l'intime en utilisant des stratégies collectives (*ibid.*). On assiste alors à un processus d'entrée du groupe des dominées dans les mobilisations sociales, qui s'inscrit dans l'expérience concrète (Miranda, Ouali, Kergoat, 2011)<sup>267</sup>. Mme E.4 décrit ce processus de mobilisation collective qui traduit le passage de l'individuel au collectif, qui n'est autre que l'émancipation (Kergoat 2009, cité dans Kergoat et al., 2011). Une autre stratégie consiste à renoncer à l'affrontement et à intérioriser l'oppression, sans lui donner d'assise institutionnelle, en se résignant à son sort. Dans ces deux types de réactions individuelles, le déterminisme social joue un rôle dans la forme de stratégie de défense individuelle. Force est de constater, chez certaines des femmes, que le niveau d'instruction et l'autonomie financière aident à retrouver la confiance et l'estime de soi. Car elles favorisent l'inscription dans une logique d'acquisition de pouvoirs (*empowerment*)<sup>268</sup>, une propension à la parole et une mise en visibilité des femmes migrantes, traduisant le passage d'un problème particulier à un problème collectif. Mise en visibilité qu'exprime Mme E.4 :

« On en avait ras le bol qu'on parle à notre place, nous présentant, à priori, comme des femmes ignorantes, devant être accompagnées, assistées, à qui on devait apprendre comment se laver et comment parler. On cumule, en fin de compte, plusieurs handicaps : être 'femme' et 'noire'. »

---

<sup>266</sup> DIOP C., *op. cit.* p.99.

<sup>267</sup> KERGOAT D., MIRANDA A., OUALI N., (dir.) (2011). « Les mobilisations des migrantes : un processus d'émancipation invisible ? (Introduction) », migrantes et mobilisées, *Cahiers du Genre*, n° 51, p.5-24.

<sup>268</sup> Problématique apparue dans les années 1970-1980 : les fondateurs de ce courant ont démontré qu'on peut tendre vers une égalité entre les sexes et une amélioration de la condition de la femme, sans pour autant passer par une remise en cause des rapports de pouvoir socialement et historiquement établis entre hommes et femmes (Locoh, 2007, *op. cit.* p.26).

Face à ces situations de femmes subissant des discriminations, l'association présidée par Mme E.4 est devenue un outil de revendication, d'intégration et de facilitation politique.

Ainsi, les femmes universitaires et/ou engagées dans les actions associatives pour la promotion de la diversité, la lutte contre les discriminations, pour l'égalité et l'amélioration de la condition de la femme noire, mènent un travail de mobilisation des migrantes. Cette mobilisation s'opère par l'accompagnement des femmes dans leur insertion sociale et professionnelle mais également par la médiation culturelle pour faciliter la communication entre les femmes migrantes et les institutions de la société d'accueil. Ces femmes mobilisatrices participent aussi à la formation chez les femmes migrantes de la conscience de soi qui est le rapport de l'individu à lui-même, ou le souci de soi-même « qui est d'abord dirigé vers soi-même avant de l'être vers l'autre » (Touraine, 2006 p.121)<sup>269</sup>.

Mme E.3 insiste sur la vocation mobilisatrice et stimulatrice de l'accompagnement :

« Faire participer les personnes qui n'ont pas la notion d'*empowerment*, c'est ce que l'on mène au quotidien... et, surtout, il faut encourager ces femmes, car, très souvent, la femme africaine n'a pas confiance en elle. »

La mise en confiance et la transmission d'outils et de bases de réflexion constituent l'essentiel de la démarche d'émancipation que mènent les femmes mobilisatrices concernant des autres femmes migrantes. Ainsi, les femmes issues du regroupement familial ont connu une stabilité migratoire facilitée par la politique migratoire du début des années 1970 à la fin des années 1980, qui a favorisé leur installation dans le pays d'accueil. Mais les trajectoires et les projets de départ des femmes déterminent leurs parcours d'intégration qui varient selon leur niveau d'instruction et culturel, leur capital économique, leur mentalité rurale ou citadine. Néanmoins, les femmes africaines rencontrent cette difficulté commune de la situation interculturelle comme l'écrit Catherine Quiminal (1998)<sup>270</sup>: « Une fois arrivées en France, les femmes africaines doivent inventer le lien social, le sens qu'elles peuvent donner à leurs relations aux autres, en tant qu'étrangères. »

C'est dans cette volonté de reconnaissance sociale que ces femmes se mobilisent et s'activent dans des associations et structures collectives, lieu d'interconnaissances, de valorisation de soi et de visibilité, en tant qu'étrangère. Cette entrée dans la vie associative, et/ou sociale, caractérise les deux générations de femmes migrantes et montre clairement leur

---

<sup>269</sup> TOURAINE A., (2006). *Le monde des femmes*, Paris, Fayard, 242 p.

<sup>270</sup> QUIMINAL C. (1998). « Comment peut-on être Africaines en France ? », Nationaux, étrangers ? Logiques d'état et enjeux quotidiens, *Journal des Anthropologues*, n°72-73 [En ligne].  
< <http://journals.openedition.org/jda/2698> > consulté le 25/01/2018

inscription dans un processus d'émergence de l'individu. Cette individuation consiste en la capacité d'agir et de développer des pensées avec et à travers les autres (Lecourt, 2000 cité dans Kergoat et al. 2011)<sup>271</sup>. Néanmoins, pour les premières comme pour les secondes, le départ signifie la rupture avec le système d'affiliation et de solidarité en vigueur dans leur société <sup>272</sup>». Cependant, la politique de maîtrise du regroupement familial, sélective, contraint les migrantes du début des années 1990 à nos jours à une intégration davantage encadrée par les institutions et relais sociaux. L'intégration devient alors une condition de régularisation.

De plus, les femmes sont confrontées à une juxtaposition de situations liée à leur condition d'immigration comme : l'illégalité, la précarité, la solitude et l'exclusion. C'est dans ce cadre que nous aborderons les situations entrecroisées d'oppression des femmes migrantes.

## 1.2 Les situations multiples et concrètes des femmes migrantes

La dynamique de la migration féminine met en évidence non seulement les situations et expériences multiples des femmes, mais aussi les phénomènes migratoires, notamment la précarité, l'illégalité et le travail du *Care*. Ce sont des faits sociaux qu'elles expérimentent sur le marché de l'emploi (caractérisé par la discrimination et les inégalités de traitement) en y occupant les secteurs invisibles, peu ou pas qualifiés. Ainsi, ces situations de vulnérabilité les confrontent à l'expérience liée au 'genre', à la 'race' et à la 'classe'. De plus, «face à la fermeture du marché du travail et aux restrictions d'entrée en Europe, les femmes migrantes n'ont bien souvent qu'une alternative professionnelle : service aux personnes ou travail du sexe » (Guillemaut, 2008)<sup>273</sup>. Le premier secteur qui concerne le service domestique (nettoyage, entretien, hôtellerie) et les emplois du *Care* (aide-soignante ou aide à domicile) est légitime tandis que le second, la prostitution, ne l'est pas. Il y a une absence de visibilité de ces deux secteurs d'activités, particulièrement mal protégés par le droit du travail (à l'échelle des pays comme à l'échelle internationale) <sup>274</sup>».

Cependant, la domesticité et la prostitution constituent des activités exercées majoritairement par les femmes migrantes non qualifiées et même qualifiées, car, certaines migrantes, faute de régularisation administrative, sont exclues des circuits formels d'insertion

---

<sup>271</sup> KERGOAT D. et al., *op.cit.* p.15

<sup>272</sup> QUIMINAL C., 1998, *op. cit.* p.2.

<sup>273</sup> GUILLEMAUT F., (2008). « Sexe, *juju* et migrations. Regard anthropologique sur les processus migratoires de femmes africaines en France », traite et prostitution. Discours engagés et regards critiques (1880-2008), Recherches sociologiques et anthropologiques, n° 39. [En ligne]

<<http://journals.openedition.org/rsa/404>> (consulté le 25/01/2018)

<sup>274</sup>*ibid*, p.17.

professionnelle en France (Moujoud, Pourette, 2005, p.1)<sup>275</sup>. Ainsi, l'inscription des femmes migrantes dans la division sexuée<sup>276</sup> et la division ethnique du travail à l'échelle internationale montre que des divisions ont lieu entre femmes et hommes mais aussi, au sein du groupe de femmes, donc non seulement entre dominants et dominés mais au sein de la classe des dominés<sup>277</sup>. En exerçant des activités dans des secteurs socialement dévalorisés qui relèvent de la sphère privée, et encore très largement occupés par les femmes, les migrantes sont au cœur de ce processus des divisions de classe, de race et de genre. Divisions qui font apparaître une spécialisation et une ségrégation du marché du travail en fonction du sexe (Nedelcu, 2005)<sup>278</sup> et montrent que la question de l'intersectionnalité des catégories de sexe, de race et de classe traverse le groupe de femmes migrantes. Ainsi, celles arrivées dans les années 1990 et jusqu'à nos jours, ayant bénéficié d'une aide à l'insertion avec l'appui d'associations précitées, notamment de service à la personne, ont été employées en tant qu'agent d'entretien ou aide à domicile. Ces métiers, quelquefois en deçà de leurs compétences, diplômes et ambitions professionnelles acquis dans leurs pays d'origine, mettent à mal leur quête de valorisation et de reconnaissance sociale.

C'est le cas de Mme E.22 qui montre un décalage entre son projet professionnel et la réalité du terrain français :

« Le métier que j'exerce actuellement n'est pas mon projet de départ. D'autant plus que mon père avait pour habitude de dire que, si je n'allais pas à l'école, c'était le nettoyage qui m'attendait. Il faut admettre que normalement seules les personnes non scolarisées font du nettoyage. Si tu vas à l'école, tu ne dois pas en principe être femme de ménage. Mes parents m'ont toujours répété que, si je ne me consacrais pas à mes études, j'allais devenir femme de ménage et que c'était à moi de choisir ma voie. En réalité, j'aurais préféré travailler dans le secteur administratif, ce qui m'aurait permis de postuler aujourd'hui dans une banque. Mais le problème est que je ne parle pas bien le français et que je n'ai pas non plus suivi des études en français pour obtenir un diplôme français. Je vois des femmes faire le ménage au lycée et au collège et je n'ai pas d'autre choix que de faire ce métier. Mais je ne me plains pas, car, grâce à l'association de services à la personne, je suis une formation d'agent d'entretien. »

---

<sup>275</sup> MOUJOU D., POURETTE D., (2005). « "Traite" de femmes migrantes, domesticité et prostitution. A propos de migrations internes et externes », esclavage moderne ou modernité de l'esclavage ?, *Cahiers d'Etudes Africaines*, n° 179-180, p. 1093-1121.

<sup>276</sup> La division sexuée a pour caractéristique l'assignation prioritaire des hommes à la sphère productive et des femmes à la sphère reproductive (Kergoat, 2000 : p. 36).

<sup>277</sup> ECOLE DOCTORALE ROMANDE EN ETUDE GENRE 2008-2011. « Pratiques et perspectives de genre : les paradoxes de l'égalité. Module de recherche 'Sexe, classe, race et caste' : intersectionnalité des rapports sociaux », in site du Centre en Etudes Genre LIEGE-Etude genre UNIL, Université de Lausanne. [En ligne].

[https://www.unil.ch/ceg/files/live/sites/ceg/files/shared/Ecole\\_doctorale/Texte\\_de\\_presentation\\_du\\_module\\_de\\_recherche.pdf](https://www.unil.ch/ceg/files/live/sites/ceg/files/shared/Ecole_doctorale/Texte_de_presentation_du_module_de_recherche.pdf) (consulté le 25/01/2018)

<sup>278</sup> NEDELUCU M., (2005). « Stratégies de migrations et d'accès au marché du travail des professionnelles roumaines à Toronto. Rapports de genre et nouvelles dynamiques migratoires », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, n° 1, p. 1-28.

On voit que le marché du travail en France offre une tout autre réalité à Mme E.22. Elle avait un projet de départ mûri par une prise de conscience familiale et individuelle de l'intérêt des études pour obtenir un poste qualifiant et avoir une certaine respectabilité et reconnaissance sociale. Mais, les rapports de genre, de race et de classe, qui traversent le groupe de femmes migrantes, ont déterminé sa situation de femme précaire, racisée, au détriment de sa quête d'ascension sociale visée au départ. Son déterminisme social et économique a été supplanté par la division sexuée et ethnique du marché du travail. En France, son absence de régularisation et la non-validation de ses diplômes obtenus en anglais dans son pays d'origine constituent des freins dans les circuits formels d'insertion professionnelle. Face à l'impasse qu'occasionne sa situation migratoire, elle n'a pas eu d'autre choix que de se résigner à sa condition de femme racisée et précaire. Elle manifeste cependant des formes de résistance à cette situation :

« Je ne fais que déposer des candidatures, mais on me recale à chaque fois sous prétexte que je n'ai pas assez d'expérience. Un jour, j'ai contacté une boîte d'intérim en leur disant que, s'ils ne me proposaient pas de travail, je ne voyais pas comment j'allais apprendre le français et qu'il fallait bien me laisser la chance d'avoir une expérience. Ils m'ont alors répondu que, s'ils me recrutaient et que je faisais mal le travail, ils risquaient de perdre des chantiers. »

Le cas de Mme E.22 montre que la précarité exclut les femmes minoritaires qualifiées qui espèrent une perspective de carrière normale ou une évolution professionnelle. En effet « les diplômes ne protègent pas les femmes : elles sont en sur chômage d'insertion, en chômage de longue durée et sujettes à la précarité » (Gauvin, 1998 cité dans Diop, 2011)<sup>279</sup>.

De plus, Smaïn Laacher<sup>280</sup> montre que le travail permet aux étrangers en situation illégale de justifier leur existence et leur présence sur le territoire français. Ainsi, face à l'obligation d'obtention de titre de séjour, les femmes migrantes développent des stratégies de contournement des règles et d'illégalité, comme le travail légal ou en instrumentalisant leur position dans le mariage ou la maternité. Ou encore elles se spécialisent dans le secteur des services domestiques, ce qui les place dans une situation de non choix face à la configuration du marché de l'emploi. Devant la contrainte de l'illégalité, ces femmes sont confrontées aux assignations de genre et de race, qui leur enlèvent toute possibilité de mobilité sociale et professionnelle. Certaines s'en échappent, d'autres s'en accommodent n'ayant pas d'autres choix que d'accepter. D'autres feignent d'accepter et instrumentalisent l'assignation de race,

---

<sup>279</sup> DIOP C., *op.cit.* p. 95.

<sup>280</sup> LAACHER S., (2005). « Éléments pour une sociologie de l'exil », *Politix*, n°69, p. 101-128.



de sexe et de classe pour sortir de la précarité vie et atteindre leur objectif de naturalisation, afin d'être considérées comme normale. Comme le décrit, d'origine sénégalaise :

« On te propose des heures comme agent d'entretien, il n'y a que cela qu'on peut obtenir. Or, ce n'est pas le métier auquel j'aspirais. C'est pour cela que, quand l'association de services à la personne me convoque par téléphone pour me proposer des heures de nettoyage, je ne réponds pas. Du coup, elle ne me contacte plus. En réalité, je n'ose pas leur dire la vérité, que le nettoyage ne me convient pas, car j'ai toujours voulu être serveuse dans un restaurant. C'est ce que je faisais au Sénégal. Malheureusement, une connaissance m'a recommandée de travailler dans le domaine de l'entretien des locaux et de ne manifester aucune réticence aux propositions d'heures de ménage. Car, si je ne prouve pas à la préfecture que je travaille, il me sera reproché de chercher uniquement à obtenir les papiers. »

On se rend bien compte que Mme E.19 instrumentalise les rapports de pouvoir dans lesquels elle s'inscrit afin de gagner sa vie et d'obtenir ses papiers, Elle développe ainsi des stratégies consistant à contourner les règles de légalisation par le travail, comme la non-assiduité dans la recherche de travail et la mobilisation d'un réseau existant représentant un support d'information sur les dispositifs de légalisation des migrants. En dépit de sa réticence vis-à-vis des tâches domestiques qui lui sont attribuées, elle joue de son statut de dominée pour en tirer des avantages en vue de sa régularisation. Néanmoins, elle manifeste des formes de résistance et d'opposition aux inégalités de traitement dont elle a fait l'expérience, qui l'enferment dans une catégorisation de race et attestent de l'absence de reconnaissance sociale de son travail productif:

« Si tu rechignes sur le travail qui t'est proposé, la préfecture jugera que tu n'es pas motivée pour obtenir les papiers. Mais je crois que dans des sociétés de nettoyage, ils font exprès de nous déléguer ces tâches. Il m'arrive quelquefois sur mon lieu de travail de voir certaines personnes volontairement jeter des bouts de papier par terre. Ce que l'employeur t'ordonne de faire, il ne le fera pas à une blanche. La preuve est que j'ai travaillé dans une école spécialisée pour handicapés. Parce que j'étais africaine, j'étais seule à nettoyer tout le couloir et, quand je m'étais renseignée sur les conditions de travail, on m'a dit que normalement ce travail se faisait à deux. Je commençais à 6h30 et terminais à 20h30. Mon corps était usé d'épuisement, mais je ne pouvais que continuer au risque d'être mal vue par la préfecture et qu'on me reproche de me plaindre alors qu'il y a des gens qui n'ont pas de papiers. Désormais, avec le sentiment d'injustice au travail qui m'anime, je n'accepte plus les conditions de soumission. Ce qui fait que quand le service d'entretien me téléphone pour me proposer d'autres heures de ménage dans des locaux, je ne réponds pas. Car, je sais, pertinemment, qu'ils vont me charger de travail. Ils n'ont qu'à déléguer ces tâches à d'autres. Je me dis, 'ma foi, tu es jeune !' Tu ne vas pas quand même pas t'écrouler à cause du travail! »

Mme E.19 est indignée face aux conditions de travail selon le critère de race, qu'elle considère comme déterminant dans la délégation des tâches et dans le processus de régularisation administrative. Elle exprime sa prise de conscience des rapports de domination qui s'opèrent à l'intérieur du groupe des femmes et du caractère non universel de l'oppression, telle que valorisée dans la pensée intersectionnelle. En tant que noire, la charge de travail à abattre est nettement plus importante que les blanches. Cette assignation de 'race' montre combien les rapports de pouvoir entre dominants et dominées (hommes et femmes) et au sein du groupe de dominées (femme noire et femme blanche) sont socialement valorisés et relèvent

de l'imaginaire collectif. C'est un fait décrit par Françoise Guillemaut (2007, p. 613)<sup>281</sup> : « Parce qu'elles sont femmes, leurs capacités à effectuer les tâches domestiques est supposée réelle, voir innée ; parce qu'elles sont migrantes, leur soumission supposée à la société occidentale et aux Occidentaux va de soi ainsi que leur capacité à les servir. »

Mme E.19 a également conscience de la violence structurelle que crée sa situation d'irrégularité et que représente la Préfecture. L'irrégularité la place dans une position de non choix et d'acceptation de sa condition professionnelle et sociale : « La violence structurelle consiste en l'organisation d'institutions ou de normes destinées à rationaliser l'usage de la violence et, par conséquent, à en renforcer l'impact social<sup>282</sup> » (Massias, 2011, p. 63).

La violence structurelle peut consister en des politiques et pratiques formelles et informelles de discrimination, par exemple le contrôle des papiers des migrants par la police et la discrimination sur le marché du travail, les migrants étant affectés à des secteurs d'activités domestiques. Cette violence structurelle s'affirme dans l'oppression qui réduit les capacités d'action des individus car ils n'ont pas accès aux ressources matérielles et symboliques qui leur permettraient de prendre en main leur destin (revenus, éducation, santé). Ces individus, comme Mme E.19 s'enferment dans des rapports de domination, malgré eux. C'est dire combien les femmes migrantes n'expriment pas toujours leur volonté de s'échapper des catégorisations sociales et des stigmatisations portées sur les sujets minorisés. Les capacités d'action dépendent aussi du milieu d'origine de ces femmes, de leur histoire personnelle et de leur réflexivité sur leur situation. Si les femmes ont toutes une conscience claire de l'appartenance de 'race' qu'elles ont, d'une façon ou d'une autre expérimentée au quotidien, elles réagissent, toutefois, différemment.

A la question de l'injustice subie en milieu de travail, Mme E.11 guinéenne, avoue:

« Personnellement je n'ai pas eu de problème. Cela dépend des personnes, il y en a qui ne s'entendent pas bien avec leurs employeurs ou collègues de travail, mais, après, je pense qu'il ne faut pas se compliquer l'existence. Quel que soit le milieu, de blancs ou de noirs, il faut faire avec. Il ne faut pas se dire : parce que je suis noire, je dois m'écarter de tout le monde, car, après tout, nous sommes tous égaux. »

Ainsi, on voit que Mme E.19 et Mme E.11 n'ont pas les mêmes réactions concernant l'assignation de « race » à laquelle elles sont confrontées en raison de leur qualification et catégorie sociale d'origine. Mme E.19, d'un niveau scolaire de seconde et issue d'une famille de classe moyenne citadine, a reçu une formation qualifiante dans le secteur de la restauration.

---

<sup>281</sup> GUILLEMAUT F., (2007). *Stratégies des femmes en migration : Pratiques et pensées minoritaires. Repenser les marges au centre*, Thèse de Doctorat, sociologie et sciences sociales, Université de Toulouse II.

<sup>282</sup> MASSIAS J.-P., (2011). *Faire la paix au Pays basque*. Paris, Editions Elkar, 94 p.

Elle a acquis un certain nombre d'outils de réflexion et un certain niveau de vie dans sa société de départ, ce qui lui a donné une certaine aisance sociale et expliquerait qu'elle soit en lutte contre les inégalités de traitement et qu'elle ait développé une conscience de race. Tandis que Mme E.11, non scolarisée, est d'un milieu rural très modeste et rejette le critère racial comme facteur de discrimination et d'exclusion systématique des femmes noires dans le monde du travail. On peut supposer que son évolution dans un milieu précaire et pauvre, dans la société de départ, a relativement déterminé son attitude vis-à-vis des formes d'exclusion et de stigmatisation des sujets minorisés en France. Elle « n'a plus rien à perdre », compte tenu du climat économique de son pays qui lui a procuré une situation moins confortable qu'en France. De plus, l'obtention de son titre séjour de 10 ans, renouvelable sous condition avec autorisation de travailler, d'avoir un salaire, un logement, des revendications, n'a pas pour autant éveillé en elle, aujourd'hui, le sentiment communautariste avec la conscience qu'il existe une discrimination spécifique envers le groupe de femmes noires. Et ce, malgré les circonstances difficiles d'attribution de son titre de séjour (au bout de 12 années de migration sans papiers) et les revendications portées dans des manifestations et grèves de la faim entamée par des sans-papiers africains. On peut supposer que la stabilité migratoire qu'a générée la situation régulière de Mme E.11 comparée à Mme E.19, non régularisée, crée en elle moins de résistance. Pour Mme E.11 l'injustice en milieu professionnel tient plus à la personnalité de l'individu qu'au marqueur physique de la race. Ce qui revient à dire que l'exclusion au travail a, pour Mme E.11, un caractère universel, non ancrée dans une expérience concrète vécue par une communauté spécifique. Mme E.11 rejette toute forme de stigmatisation d'une communauté au profit d'un discours qui se veut à la fois universaliste et relativiste. En évoquant le terme '*égalité*', elle veut aller au-delà de l'opposition hommes/femmes ainsi que des femmes entre elles. Elle rejette ainsi le relativisme culturel qui rend impossible l'analyse en « nous invitant à nous réfugier dans la singularité de notre culture <sup>283</sup>». Dans la mesure où l'oppression des femmes noires au travail n'est pas une situation spécifique, Alain Touraine constate que : « Les femmes, en particulier, parlent d'elles-mêmes en termes universalistes en même temps que particularistes, en termes de droits et d'injustice. »

A partir de cette explication théorique, on peut constater deux cadres d'analyse et d'approches différentes de Mme E.11 et Mme E.19 de leur situation personnelle et d'oppression. Mme E.19 en inscrivant l'oppression dans son expérience sociale concrète, montre la variabilité et la spécificité des expériences d'oppression des femmes migrantes, eu

---

<sup>283</sup> TOURAINE A., *op.cit.*, p.111

égard aux rapports de domination entre dominants et dominés et ceux qui traversent le groupe des femmes. Tandis que Mme E.11 adopte la posture universelle, excluant l'idée d'une discrimination spécifique à un groupe et de rapports de domination au sein du groupe de femmes.

Le descriptif des parcours de ces deux femmes migrantes fait ressortir deux aspects. D'abord, l'obligation d'obtention du titre de séjour place les femmes dans une situation commune, faisant abstraction des critères de différenciation entre elles que sont la classe sociale, le niveau économique et d'instruction ainsi que l'appartenance ethnique. Il ressort de ces trajectoires, distinctes, que les conditions de vie en situation irrégulière diffèrent d'une génération de migrantes à une autre. Comme le souligne, Smain Laacher<sup>284</sup> : « Les conditions de vie des migrants contemporains ne ressemblent plus à celles des migrants des générations précédentes. Aujourd'hui, ils et elles vivent dans la clandestinité, dans la 'dissimulation' (de leur situation irrégulière et de leur clandestinité au travail) ».

On peut mieux saisir les conditions drastiques imposées aux migrantes contemporaines en situation irrégulière dans lesquelles s'inscrit Mme E.19 comme l'obligation de prouver une vie commune depuis plusieurs années, avec vérifications par la Mairie avant le mariage sur demande de la Préfecture. Néanmoins, quelles que soient leurs qualifications, les femmes africaines ont peu de marge de manœuvre, d'autant plus que la plupart d'entre elles, n'ayant pas accès au titre de séjour les autorisant à travailler, n'ont pas d'autre choix que d'accepter les assignations de genre, de race et de classe. De plus, l'absence de titre de séjour les contraint à une plus grande mobilité et occupation dans les secteurs invisibles du marché du travail, au détriment d'une mobilité professionnelle et sociale.

Mme E.2, ivoirienne, montre combien l'offre du marché de l'emploi la maintient dans le cumul de postes peu qualifiants et précaires, avec des volumes horaires importants et atypiques :

« Quand je travaillais dans un centre maternel, comme agent d'entretien, j'avoue que ce n'était pas très facile. En plus, je devais travailler les week-ends et jours fériés comme femme de chambre dans les hôtels. Comme c'était difficile, je me suis mise au chômage et j'ai dû attendre un an avant de travailler à nouveau. »

Mme E.2, face à la particularité de sa condition de migrante en situation d'irrégularité et dans l'obligation de gagner sa vie pour s'occuper de sa petite fille, a dû s'accommoder aux appartenances de race, de genre et de classe, qui lui sont imposées sur le marché du travail.

---

<sup>284</sup> Laacher, 2004, cité dans Guillemaut, *op.cit.*, p.589

On peut excepter certaines qui tentent de s'échapper formellement des catégorisations sociales liées à la 'race' et au 'genre' par le support de la nationalité C'est le cas de Mme E.14 dont la nationalité est acquise par filiation grâce à son père qui était navigateur français au port du Havre dans les années 1970. Sa naturalisation a facilité son entreprise de résistance aux mesures de contrôle de légalité des migrants. Sa lutte pour la reconnaissance de son statut de femme migrante et son droit de résidence en France a été matérialisée par l'obtention d'un logement, marqueur d'une stabilité migratoire :

« Quand j'ai entamé mes démarches de demande de recherche de logement, la Mairie m'a signifié son refus pour que je réside en France. Je leur ai alors expliqué, à mon tour, que je refusais de retourner au village. Je préférerais trouver des solutions par moi-même, sans l'aide de personnes, ni d'institutions, plutôt que de retourner au village. »

Mme E.14 a eu les moyens d'échapper à l'assignation de 'race' qu'occasionnait sa situation de migrante en situation d'irrégularité et de faire valoir ses droits juridiques et administratifs pour son droit de résidence. D'autres femmes, non régularisées, ont été confrontées à la dure réalité de la migration illégale, durant laquelle l'expérience de femme racisée, précaire et pauvre faisait partie de leur quotidien. Telle est la trajectoire de Mme E.24 anglaise, qui a connu l'instabilité avant d'être légalisée :

« Avant de venir ici, je vivais à Quimper. Je restais dehors à proximité de Carrefour ou de Leclerc. J'appelais même le 115 (SAMU) tous les soirs. J'allais de foyer en foyer et j'errais dans la rue avec mon fils, ma valise à la main à la recherche d'un abri. Je dormais dans des foyers (Darnetal ou St Hilaire) et, ce, pendant 2 ans. Ensuite nous avons été accueillis, mon fils et moi, par la CADA<sup>285</sup> avant d'être transférés dans un hôtel social durant 7 mois et à l'OFPPRA<sup>286</sup>. Au total, j'ai patienté 1 an et demi avant d'avoir mes papiers. »

Ce cas de vie de Mme E.24 illustre la tendance des nouvelles migrantes, sans papiers, à la mobilité géographique, sans support parentèle et ressources financières. Le recours aux foyers d'hébergement et aux institutions publiques d'aide aux migrants constituent la seule stratégie de survie et le moyen légal d'échapper aux contrôles policiers et au risque d'expulsion, sort réservé aux migrantes clandestines. L'acquisition du titre de séjour est précédée d'une vie illégale marquée par la solitude et la vulnérabilité, où le besoin de subsister constitue le motif de résistance et de subversion face aux contraintes. Dans notre étude, ces situations caractérisent les femmes au statut de réfugiée politique, avec des enfants à charge. Dans cette configuration, la stratégie de survie de la famille s'apparente plus à un impératif. Ces mères de famille instrumentalisent involontairement, ou volontairement, leur positionnement dans la maternité pour contrer les problèmes d'irrégularité. Elles procèdent par le recours aux moyens légaux de

---

<sup>285</sup> Centre d'accueil de demandeurs d'asile.

<sup>286</sup> Office français de protection des réfugiés et apatrides.

circulation dans le territoire national, incarnés par les foyers d'hébergement et structures d'accueil des demandeurs d'asile. Cette situation qui n'est pas anodine a été vécue par Mme E.22 réfugiée politique nigériane :

« Si encore j'étais seule, j'aurais sûrement pris le risque de retourner au pays. Mais avec deux enfants à charge, il était impossible pour moi de retourner en arrière. J'appelais tous les soirs les services d'aide aux sans-abris, pendant 6 à 7 mois. Ce n'est qu'après que j'ai pu retourner au centre maternel à Canteleu, l'ONM. Dieu merci ! Aujourd'hui, j'ai un toit où dormir et j'ai un logement. »

Mme E.22 rend compte de la situation d'errance que crée le statut de réfugiée politique sans papiers. Le retour ou la mobilité entre ici et là-bas est inenvisageable et ces femmes n'ont pas d'autre choix que de faire jouer leur rôle de mère, isolée, sans abri, pour gagner en stabilité. C'est une pratique de contournement de l'illégalité administrative qui montre les stratégies que les migrantes irrégulières développent pour s'en sortir.

### **1.3 Les stratégies de contournement de l'irrégularité**

Le statut de sans-papiers de certaines femmes enquêtées, qui génère leur exclusion et précarité sociale, les incite à développer des stratégies de survie et de contournement de leur situation de clandestinité. Si la maternité est un mode de franchissement de l'obstacle 'sans papiers', le recours au mariage avec un natif français est l'autre mode opératoire des femmes migrantes pour s'en sortir. En effet, face à l'absence de choix dans les stratégies d'évitement du contrôle de leur régularité par les pouvoirs publics, certaines femmes migrantes n'ont pas d'autre alternative que d'instrumentaliser leur positionnement de femme dans le mariage. Le mariage devient alors le principal recours pour accéder aux droits de séjour et donc au travail protégé, à la santé, aux formations, à la mobilité géographique, etc. En effet : « Pour éviter la stigmatisation et obtenir des droits sociaux et politiques en France, les femmes ont intérêt à se marier, de préférence avec un homme privilégié du fait de sa «race, son statut légal et sa nationalité » (Moujoud, 2008, p.10).

C'est le cas de Mme E.19 mariée civilement à un Français depuis son arrivée en France en 2011. Pour elle, le mariage avec un Français est une réaction à l'absence d'entraide entre Africains, à la précarité économique des femmes non régularisées, pratique courante qu'elle a observée chez bon nombre de migrants africains en situation d'irrégularité :

« Le problème des Africains est qu'ils ne s'entraident pas. Quand quelqu'un est dans le besoin, il faut l'aider. Alors il ne faut pas s'étonner que certaines se marient avec un Français. C'est bien pour une raison. Tu ne vas quand même pas circuler sans papiers, sans carte vitale. Comment feras-tu pour te soigner, la difficulté après est que tu entres dans un tourbillon qui t'échappe... A ce jour, je suis mariée avec mon époux à la Mairie mais pas devant Dieu... En célébrant un mariage dans les normes religieuses, je considère que je réduirai mes péchés. Je ne vais quand même pas les augmenter à cause des papiers. »

Mme E.19 montre les limites du mariage par intérêt, communément appelé ‘mariage gris’, qui ne doit pas pour autant faire obstacle au mariage religieux qu’elle envisage avec son époux. Eric Fassin<sup>287</sup> contextualise la notion de ‘mariage gris’, apparue dans le débat sur l’identité nationale au cours du mandat d’Eric Besson, ministre de l’Immigration (2009-2010). Une politique restrictive de l’immigration<sup>288</sup> est menée sous le quinquennat de Nicolas Sarkozy (2007-2012). Elle consiste à diminuer l’immigration de regroupement familial<sup>289</sup> dès 2007 et oppose deux problématiques : l’identité nationale et l’immigration. Cette opposition entre ‘eux’ et ‘nous’, autour de laquelle se construit l’identité nationale, consiste à différencier des catégories de Français entre eux sur la base de critères tels que l’origine culturelle et religieuse<sup>290</sup> ainsi que des critères d’intégration à la société française (respect du contrat républicain). La politique migratoire produit dans ce sens un discours d’altérité qui exclut l’étranger jugé non suffisamment intégré à la société française. L’origine culturelle et religieuse empêcherait de s’intégrer. C’est donc dans ce contexte, où l’immigration est posée comme problème, que des problématiques apparaissent, comme ‘mariage gris’ et ‘mariage blanc’ et regroupement familial. Selon Eric Fassin<sup>291</sup>, elles résultent du climat de suspicion que crée la politique de racialisation de la nation (opposition entre les Français). Ainsi, le 18 novembre 2009, le ministre de l’Immigration reçoit l’association nationale des victimes de l’insécurité (ANVI). L’ANVI, qui mène une campagne de sensibilisation contre les ‘mariages gris’, qualifie cette pratique d’« escroquerie sentimentale à but migratoire », un procédé par lequel les conjoints feignent d’avoir des sentiments en vue d’obtenir la nationalité par les papiers ou un visa de long séjour. Ainsi, « Éric Besson précise la différence avec les ‘mariages blancs’, « où les deux époux s’entendent en toute connaissance de cause » : les ‘mariages gris’ sont aussi des « mariages de complaisance », mais où « l’un des époux est sincère et est trompé par l’autre<sup>292</sup> ».

Dans cette distinction entre ‘mariage gris’ et ‘mariage blanc’, Eric Besson oppose l’époux trompeur à l’époux sincère, l’amour désintéressé à l’intérêt sans amour. Cependant, dans la

---

<sup>287</sup> FASSIN E., (2012). « Démocratie précaire. Chroniques de la déraison d’Etat », Paris, La Découverte, 312 p.

<sup>288</sup> Durant le quinquennat de Nicolas Sarkozy, des problématiques sont abordées à répétition comme le regroupement familial, l’Islam ou les Roms. Elles constituent les figures de l’altérité qui font de l’immigration un problème.

<sup>289</sup> La baisse du regroupement familial s’accompagne d’une diminution d’attribution des cartes de séjour au motif familial en 2007 au profit d’une croissance d’une immigration de travail. La lettre de mission du 9 juillet 2007 envoyée à Brice Hortefeux alors ministre de l’Immigration prévoit : « Vous viserez l’objectif que l’immigration économique représente 50% du flux total des entrées ».

<sup>290</sup> Cette politique d’immigration incite à l’opposition entre ‘eux’ et ‘nous’ entre les Français de souche et ceux issus de l’immigration, entre ‘ceux qui accueillent’ et ‘ceux qui arrivent’.

<sup>291</sup> FASSIN E., *op. cit.*, p. 27.

<sup>292</sup> *ibid.*, p.27.

conception du ‘mariage gris’, proposée par Mme E.19, le mariage ne doit pas, pour autant, nuire à la moralité et à la pratique religieuse et doit être conditionné par les préceptes religieux. Cette condition religieuse devient un marqueur de distinction entre Mme E.19 et les autres Africains. Aussi, elle montre que d’autres solutions sont envisageables pour pallier la difficulté liée à l’irrégularité administrative, comme la solidarité entre Africains. Son cas montre que la condition des femmes africaines en quête de stabilité peut constituer un outil de rapprochement entre elles. Mme E.19 fréquente une amie ivoirienne Mme E.11 qu’elle a logée pendant un certain temps, car celle-ci n’avait aucun endroit où aller. Cette cohabitation de circonstance a favorisé des moments d’hospitalité, de solidarité et d’échanges culturels. Sachant que Mme E.11 a connu un parcours migratoire caractérisé par la mobilité géographique pour avoir résidé 9 années en Italie (où les conditions juridiques d’obtention des papiers sont plus contraignantes qu’en France, nous dit-elle). Comme Mme E.19, Mme E.11 est en situation d’instabilité migratoire qui génère en elle la crainte permanente d’être expulsée de France. Mme E.19 rend compte de la condition d’irrégularité telle qu’elle est vécue de l’intérieur par les femmes africaines, notamment son amie Mme E.11 :

« Mon amie a une fille de 3 ans qui est insolente envers elle au point de se rouler par terre, quand on marche ensemble dans la rue, dès qu’elle ne cède pas à ses caprices. Je conseille alors à cette amie d’être plus punitive avec sa fille, car demain elle va récolter ce qu’elle a semé. Je lui dis que sa fille finira par la frapper si elle ne lui montre pas plus de fermeté, mais elle répond qu’elle a peur de lever la main sur sa fille de peur d’attirer l’attention des policiers sur elle et d’être embarquée parce qu’elle n’a pas de titre de séjour. »

La peur de Mme E.11 est générée par l’illégalité, la dissimulation de son identité et la pression juridique d’expulsion du territoire national. Ce sont autant de facteurs qui représentent les contraintes auxquelles sont exposées les femmes vivant dans la clandestinité au quotidien. L’entraide entre femmes issues du même groupe de sexe et de race, par le partage d’un logement ou l’hébergement temporaire, constitue une aide face à la précarité et à la pauvreté liées à l’irrégularité. Pour Mme E.19, il semble évident que la solidarité pratiquée au sein d’un groupe de race éviterait les pratiques illégales, comme le mariage pour les papiers, ou la prostitution. Le travail du sexe constitue également une pratique courante chez les migrantes en situation d’irrégularité face à l’absence de choix en matière d’offre de travail, de surcroît quand elles n’ont pas le titre de séjour. L’exercice de cette activité illégale par les migrantes africaines non régularisées révèle leur situation de précarité, de pauvreté et de racisme qui occasionne la prostitution. Mme E.19 propose une analyse personnelle du milieu de prostitution observé qui, bien que marginalisé, est un milieu hiérarchisé :

« Je connais les difficultés rencontrées par les filles africaines en situation irrégulière. Les filles d’Afrique centrale montrent ouvertement qu’elles sont des prostituées. Elles n’ont aucun respect pour leur corps. A cause d’elles, les Africains sont mal jugés par les Occidentaux. Alors que, quand une Sénégalaise pratique



la prostitution, elle possède une belle voiture, un bel appartement, sans que tu le saches, du fait de sa discrétion. Si elle se prostitue, c'est parce qu'elle a des difficultés à trouver un logement ou parce que son époux ne lui donne pas de pension alimentaire pour les enfants, comportement commun à beaucoup d'hommes sénégalais. »

Mme E.19 montre qu'une hiérarchisation s'opère au sein du milieu de femmes prostituées africaines non régularisées. Classification qui tient à leur rapport au corps et à l'image de soi, révélateur d'une prostitution déguisée ou dévoilée. La prostitution sera 'maquillée' ou exercée ouvertement en fonction de l'appartenance d'ethnie. Dans ce sens, le rapport au corps, qu'il soit exhibé ou pas, serait significatif des mœurs, de la moralité, et des codes de conduite propres à chaque groupe ethnique, culturel et religieux. Ainsi, si l'on s'en tient aux propos de Mme E.19, les femmes originaires d'Afrique centrale pratiqueraient une prostitution de type professionnelle, ouvertement, en faisant abstraction des principes moraux et des codes de conduite de la femme communément admis dans leur société d'origine. Tandis que les Sénégalaises (qui plus est, sont subsahariennes) pratiquent une prostitution dans la discrétion qui consiste à sauver la face (principe en conformité avec les codes et règles de bonne conduite de la femme, édictés dans leur groupe ethnique, culturel et religieux d'origine). La sauvegarde de leur image reste la règle qu'elles tiennent à ne pas transgresser, bien qu'elles soient réfractaires aux codes moraux de référence en exerçant le travail du sexe.

Cependant, la pratique de la prostitution confronte les migrantes aux assignations de genre et de race, comme l'a évoqué Mme E.19, dès lors qu'elles subissent des préjugés des Occidentaux. Le travail du sexe devient alors un marqueur de stigmatisation fondé sur l'ethnie qui montre les limites des pratiques illégales pour contourner l'irrégularité administrative (qui concerne le mariage sans amour également). En effet, l'expérience du mariage en raison de l'irrégularisation comporte des risques d'exposer les femmes migrantes à des violences conjugales qui les placent dans une situation de dépendance vis-à-vis du conjoint par peur de perdre le titre de séjour. Cette dépendance est maintenue par la violence physique et verbale, la confiscation des papiers, le contrôle des sorties qui constituent des pressions exercées par le conjoint pour faire changer ou pas la situation administrative de sa femme selon ses réponses à ses demandes et ses besoins : « Leur dépendance vis-à-vis de leur conjoint est rendue totale par les conditions administratives du mariage et les conditions de régularisation <sup>293</sup> ». D'autant plus, qu'il n'y pas d'autres formes de régularisation pour ces femmes migrantes, à part la protection d'un conjoint disposant de leurs papiers et ayant une situation meilleure. Excepté l'asile politique, il n'existe pas d'autre possibilité de régularisation en dehors du regroupement

---

<sup>293</sup> GUILLEMAUT F., *op.cit.*, p.580.

familial, du mariage, ou d'avoir un enfant reconnu par un père français. Par conséquent, en cas de résistance et de demande de divorce signifiée par la femme, ou par son conjoint, celle-ci risque de perdre son titre de séjour et des procédures judiciaires.

Ce fut l'expérience de Mme E.13, mariée à un conjoint français qu'elle a connu au Burkina-Faso avec lequel elle était venue s'installer en France. Elle a été régularisée durant son mariage. Après huit années de vie de conjugale, qui ont abouti à un divorce, elle a dû faire face à des poursuites judiciaires et administratives entamées par son époux. Ces procédures lui ont ôté le droit de demande de titre de séjour en France. Elle déplore cette situation de dépendance des femmes vis-à-vis de leurs conjoints européens et leur non protection juridique en cas de violation de leurs droits par ceux-ci, profitant de leur situation administrative :

« J'estime que se marier avec un Européen est une expérience difficile, car l'Etat aujourd'hui impose aux personnes immigrées mariées à un Européen de ne pas demander le titre de séjour toute seule ; il faut que les femmes soient accompagnées de leurs époux. Elles arrivent en France avec l'homme qu'elles ont aimé et épousé et je ne sais pour quelle raison elles n'ont pas le droit de demander toute seule la régularisation de leur titre de séjour. Ce qui est inacceptable à mes yeux. »

Ainsi, Mme E.13 montre que la situation administrative instable ou illégale des femmes migrantes les expose aux assignations de genre et de race dans une expérience conjugale. Le support de la nationalité crée des rapports de pouvoir entre les femmes migrantes, irrégulières ou instables juridiquement, et leurs conjoints français disposant de leurs papiers. Le facteur race se joue dans la relation de domination entre le conjoint et sa femme dans la mesure où la situation administrative de celle-ci est instrumentalisée par l'homme 'blanc', pour signifier et rappeler l'infériorité de la femme 'noire' et instaurer ainsi ce rapport fondé sur la race. Il s'instaure également une relation de dépendance entre le conjoint détenteur de papiers et la femme irrégulière ou instable administrativement, qui consiste en une pression physique et psychologique pour entretenir la domination masculine. Domination légitimée par le système institutionnel qui adopte une politique restrictive à l'endroit des personnes non régularisées ou titulaire d'un titre de séjour renouvelable. L'obligation de se présenter avec son époux (titulaire de ses papiers) devant la Préfecture pour la demande des papiers montre que l'appartenance de genre se joue également dans le processus de légalisation. Cette situation d'accompagnement constitue une oppression patriarcale enlevant la capacité d'agir de la femme. En cas de résistance ou de manifestation de formes d'opposition à l'organisation des rapports sociaux de sexe, l'oppression de genre et de race se manifeste par la pression juridique, exercée par le recours aux institutions juridiques. Ces instances judiciaires et autorités policières sont supposées incarner la politique restrictive des migrants non régularisés en faveur des nationaux. De là découle la confrontation des femmes migrantes, en situation de mobilité, à l'oppression

simultanée qui constitue un fait social se traduisant par l'illégalité, la précarité, autant d'obstacles à leur intégration.

## 1.4 Les expériences multi croisées, en situation migratoire

A propos des migrations, Alain Tarrus (1993)<sup>294</sup> évoque l'idée selon laquelle il n'existerait plus de lieux fixes ici et là-bas, mais des « Territoires circulatoires ». Ce qui permet de saisir la dynamique de la migration plutôt que de la réduire à un mouvement entre deux « sédentarités » qui se traduisent par l'aller-retour, l'installation-retour, temporaire-permanent (Catarino, Morokvasic, 2005)<sup>295</sup>. Ainsi, Catherine Quiminal (2000, p.1)<sup>296</sup> évoque le concept de mobilité comme étant : « un élément central dans la définition des phénomènes migratoires, particulièrement lorsqu'il s'agit de migrations transnationales ».

En, effet, à l'échelle mondiale, le concept 'transnational' est une référence centrale qui permet d'aborder la mobilité des individus : démarche effectuée pour se marier, se soigner, travailler, étudier et par laquelle les individus franchissent les frontières, circulent entre les espaces, créent des réseaux transnationaux<sup>297</sup>. Ce phénomène de mobilité participe à la construction de leurs identités en interaction avec les espaces ; ils n'ont alors plus d'identité figée. Cette circulation contribue aussi à la transgression des liens par les migrants qui ne se réduisent pas à leurs communautés d'origine. Avec leur mobilité, les individus ne sont pas toujours dans un positionnement d'intégration et d'adaptation ; ils peuvent migrer sans vouloir s'installer ou s'intégrer dans la société de destination<sup>298</sup>.

Cette période de mobilité migratoire des femmes, mise en exergue de 1990 à nos jours, met en lumière la diversité des profils des femmes. Catherine Quiminal (1998) cite : « Certaines sont des réfugiés politiques, d'autres fuient une situation dans laquelle leurs choix de vie sont fortement contestés : divorce, refus d'un second mariage, grossesse hors mariage ou tout simplement célibat<sup>299</sup> ». Ce sont des situations que présentent, le plus souvent, les femmes africaines, arrivées à la fin des années 2000.

---

<sup>294</sup> TARRIUS A. (1993). « Territoires circulatoires et espaces urbains : différenciation des groupes migrants », *Les Annales de la Recherche Urbaine*, n° 59-60, p. 51-60.

<sup>295</sup> CATARINO C., MOROKVASIC M., (2005). « Femmes, genre, migration et mobilités », *Revue européenne des migrations internationales*, n°1, p.7-27.

<sup>296</sup> QUIMINAL C. (2000). « Construction des identités en situation migratoire : territoire des hommes, territoire des femmes », *Autrepart*, n° 14, p. 107-120.

<sup>297</sup> Catarino, Morokvasic, *op.cit.* p. 4.

<sup>298</sup> *ibid.*, p.4.

<sup>299</sup> QUIMINAL C., *op. cit.*, p. 9.

Mme E.14 est arrivée en France suite au second mariage de son époux.

En tant que demandeuse d'asile, Mme E.24, d'origine angolaise est venue en France suite à l'instabilité politique qui touchait l'Angola et pour se faire soigner.

Mme E.15, mauritanienne, a fui la Mauritanie en raison des tortures qu'elle y a subies.

Mme E.22 a fui l'insécurité familiale dont elle était victime au Nigéria.

Enfin, d'autres sont venues en France en célibataire pour travailler et rechercher de meilleures conditions de vie, comme Mme E.23, nigériane.

Mme E.25, de nationalité ivoirienne, après des années de résidence en Italie, a été motivée par le besoin d'obtention d'un titre de séjour (qu'elle n'a pas pu obtenir pendant 9 années passées en Italie). La clandestinité est aussi une particularité de ces femmes célibataires qui ajustent et aménagent leur vie en fonction de leur condition d'illégalité.

Les deux dernières femmes sont venues en couple mixte, le mariage avec un ressortissant européen étant une voie pour une promotion sociale<sup>300</sup>. Ainsi, Mme E.13 burkinabé, et Mme E.20, sénégalaise, sont venues s'installer en France avec leurs conjoints français, déjà établis en France.

Mme E.19 est venue vivre en Europe avec son premier conjoint européen, qui l'a emmenée s'installer au Portugal avant qu'elle n'envisage, suite à sa rupture conjugale, de migrer en France pour rejoindre et soutenir son frère dans sa solitude et sa dépression. Ces migrations autonomes et 'de célibat' témoignent d'une distanciation avec le réseau communautaire que certaines femmes signifient de manière radicale, notamment Mme E.19, dans sa prise de distance avec son frère aîné :

« Je ne m'entends pas très bien avec mon frère puisque, parfois, il m'arrive de boire de l'alcool. Comme il est strict et va à la mosquée, l'entente avec lui est assez difficile. Quand il voit sa sœur dévier, il est tout à fait normal qu'il réagisse mal. Mais quand il me voit boire, la moindre des choses est de m'appeler par téléphone et de me donner des conseils plutôt que d'exposer ma vie privée en public. »

On perçoit dans le parcours de Mme E.19 que la situation migratoire modifie les liens entre l'individu et sa communauté d'origine. Son statut de migrante occasionne sa rupture avec le système de solidarité familiale existant dans son pays d'origine. Elle réinterroge la pratique religieuse en étant confrontée à d'autres réalités culturelles et sociales. On observe chez son frère une pratique plus rigoureuse que la sienne, qui témoigne d'un repli identitaire et de résistance aux valeurs et au mode de vie du pays d'accueil. En revanche, elle, s'inscrit plutôt

---

<sup>300</sup> CATARINO C., MOROKVASIC M., 2005, *op. cit.*, p.10.

dans un processus d'adaptation, voire d'intégration, au mode de vie du pays d'installation. A ce propos, Hamet Ba (2014)<sup>301</sup> exprime l'idée selon laquelle le changement d'environnement induit des stratégies et des attitudes nouvelles et différentes d'un individu à un autre. Ainsi, contrairement aux hommes, les femmes sont venues en France avec pour perspective d'y rester longtemps, au moins le temps que leurs enfants terminent leurs études. Alors, que les hommes primo-arrivants, eux, envisageaient un court séjour en France, motivé par le travail, suivi d'un retour au pays. Donc, le maintien de leurs pratiques culturelles villageoises et l'investissement du culturel, comme la création d'associations villageoises, constituaient des moyens et des espaces de résistance. De plus, l'invocation par le migrant du religieux dans l'espace privé s'inscrit dans une logique identitaire. Il lui permet de redéfinir sa position individuelle au sein du groupe familial, vis-à-vis de son épouse ou ses épouses, ses enfants, sa communauté d'origine et de résidence (Timera, 1996)<sup>302</sup>. On peut supposer que le frère de Mme E.19 s'inscrit dans une volonté de réaffirmer sa position et son statut de frère aîné et homme de la famille en lui dictant les règles de bonne conduite d'une femme, historiquement et socialement valorisées dans sa communauté d'origine et de résidence. Cette attitude montre les comportements et motivations différenciés des hommes et des femmes migrantes africains dans leur projet migratoire. Dans la situation de E.19, son désaccord avec son frère, ayant abouti à un conflit et une rupture du lien familial, révèle les comportements antagonistes de l'homme et de la femme face au changement d'environnement. Elle décrit les circonstances de ce conflit :

« Par conséquent, j'ai instauré une barrière entre nous deux au point où, quand sa femme a accouché, il ne m'a même pas été invitée pour lui rendre visite. Ceci me fait très mal et j'en suis frustrée. Ce qui fait qu'aujourd'hui, même si les relations se sont apaisées avec lui, je ne me sens pas prête à aller voir sa femme. »

En ces termes, Mme E.19 confirme bien sa volonté de rompre avec le système d'organisation familiale de type communautaire qui prévaut dans sa société d'origine. Aussi, son expérience rend compte des attitudes différenciées de l'homme et de la femme africaine dans la gestion de la question de l'articulation entre culture d'origine et culture d'accueil. En fait, les hommes migrants ne veulent pas rompre avec le pays d'origine, physiquement, comme mentalement. D'ailleurs, ils maintiennent les liens de solidarité et ethnique par leur regroupement dans les foyers de migrants, qui forment une continuité avec le mode de vie villageois. Le foyer cultive un entre soi communautaire qui enlève toute possibilité au migrant

---

<sup>301</sup> BA H. A. (2014). « Femmes africaines immigrées responsables d'association face aux enjeux de citoyenneté et de développement : entre mimétisme et innovation en Ile-de-France et dans le Nord-Pas-de-Calais », *Espace populations sociétés*, n° 2-3, p. 1-16.

<sup>302</sup> TIMERA M. (1996). « Les Soninké en France. D'une histoire à l'autre », Paris, Karthala, 244 p.

de cohabiter avec les autochtones<sup>303</sup>. Cette attitude de repli communautaire, visible chez l'homme primo-migrant, est en opposition avec les femmes qui font, elles, preuve d'ouverture, aussi bien dans les relations humaines que dans leur occupation de l'espace. En fait, elles s'approprient l'espace public qui, en contexte africain, était exclusivement réservé aux femmes. Mais encore, la circulation migratoire favorise chez des femmes, telle que Mme E.19 le choix d'un parcours célibataire et de circulation entre les espaces. Ce qui n'est pas sans conséquences, puisqu'elle génère une plus grande vulnérabilité des femmes. En effet, en l'absence de réseau ou de support familial, susceptibles de leur offrir une forme de protection, une fois dans le pays d'accueil, la migration individuelle expose les femmes à : « des contraintes liées aux rapports sociaux de sexe, à l'origine nationale et à la migration, qui entravent les trajectoires des femmes mais qui sont moins liées au poids de la communauté qu'à une intense vulnérabilité inhérente aux stratégies de survie développées pour assurer les nécessités du quotidien : se procurer de l'argent et subvenir aux besoins élémentaires, se cacher pour ceux qui sont en situation illégale, chercher et découvrir les moyens de prolonger le séjour en Europe <sup>304</sup>».

Nous avons analysé les parcours migratoires des femmes africaines comme facteur de reproduction des oppressions multiples. Les critères sociaux de différenciation entre les femmes ont peu d'impact sur le traitement et le statut social qui leur sont accordés ou sur leur intégration, en qualité de minorité. Qu'importe leur situation ou leur profil, les femmes migrantes doivent subvertir les rapports de domination basés sur des marqueurs déterminants et récurrents : la race, le genre et la classe. Cependant, le déjouement du pouvoir de l'intérieur s'avère plus ou moins difficile selon leurs parcours. S'agissant de celles en situation illégale et d'instabilité migratoire : elles procèdent par le développement de stratégies de survie et de contournement de la règle. Pour celles en situation légale et ayant une stabilité migratoire, les difficultés liées à l'intégration peuvent être surmontables. Mais l'offre du marché du travail, qui est inégalitaire, les placent dans une condition similaire, excluant les critères sociaux d'identification de parcours.

L'étude du parcours migratoire des femmes permettra aussi de mettre en lumière la réflexion partagée avec celles enquêtées autour du respect, de la symbolique du mariage, du divorce, de la vie conjugale, de la polygamie. On pourra aussi saisir dans quelles réalités culturelles s'inscrivent leurs représentations des pratiques liées aux relations hommes et femmes.

---

<sup>303</sup> QUIMINAL C., TIMERA M., 2002, *op. cit.*, p.23

<sup>304</sup> BON MAURY G., NOBLECOURT O., 2014, *op. cit.*, p.10.

### **III - Des femmes africaines partagées entre respect des traditions et adaptation à la modernité**

#### **1. Des femmes ancrées dans des valeurs immuables : Famille - Respect**

##### **1.1. La place incontestable de la famille dans les cultures africaines**

En Afrique, la famille a une place centrale dans l'évolution de l'individu. Les valeurs morales et culturelles de l'éducation traditionnelle africaine sont le courage, le sens de la générosité et du partage, le sens de la dignité et de la honte. C'est autour de ces valeurs socioculturelles que sont définies les conduites individuelles et que les membres d'une même famille entretiennent des relations. Dans une étude réalisée par l'Unesco en 1988 sur la famille et le développement en Afrique, Malick M'Baye explique qu'en Afrique la plus grande partie des relations sociales sont régies par le système de parenté. Dans la famille africaine traditionnelle, il y a deux catégories de famille : la famille nucléaire et la famille polynucléaire. La famille nucléaire, dite élémentaire, est restreinte et composée du père, de la mère, de la femme-épouse et des enfants alors que la famille polynucléaire est étendue. Cette structure familiale englobe la parenté verticale constituée des grands parents, des oncles, des tantes, des cousins, des frères et sœurs et désigne la parenté horizontale (les alliés, familiers, amis. Dans l'espace communautaire de la famille polynucléaire, l'individu a du mal à se singulariser. Faisant partie de son groupe familial qui est la cellule de base de la société traditionnelle, il vit intégré à la communauté dans un territoire bien délimité, le *kër* (la concession en wolof)<sup>305</sup> (M'Baye, 1988, p.138)<sup>306</sup>. Le *kër* est un groupement carré (Victor, 1970)<sup>307</sup> qui désigne la maisonnée et qui correspond au type d'habitat de la famille traditionnelle élargie qui peut abriter le chef de lignage, ses fils, frères et neveux.

---

<sup>305</sup> Les wolofs sont un groupe ethnique qui représente 54% de la population nationale. L'Islam est la religion principale et toute l'ethnie wolof est islamisée.

<sup>306</sup> M'BAYE Malick (1988), « Education intégrative en milieu familial et communautaire. Le cas du Sénégal ». In ITOUA F. et al. (dir.), *Famille, enfant et développement en Afrique*. Paris, Unesco, p. 140-150.

<sup>307</sup> MARTIN V., (1970). « Structures de la famille chez les Serer et les Wolofs au Sénégal », *Population*, n°4, p. 771-796.

Les sociétés africaines se sont construites à partir de stratégies d'alliance entre lignages pour la maîtrise de l'espace <sup>308</sup>(Perrot, 2000 cité dans Kipré, 2004, p.1). Le lignage est le premier niveau d'organisation sociale des sociétés africaines même dans les organisations étatiques. Le moyen principal n'est pas la guerre mais « la capitalisation des hommes que les dirigeants s'efforcent d'attirer vers eux <sup>309</sup>». L'occupation de l'espace dépend de la survie du groupe et des stratégies d'accroissement du lignage. Il existe des communautés lignagères comme les Nyabwa (une des communautés situées à l'ouest de la Côte d'Ivoire) qui est une société sans « Etat », c'est-à-dire sans pouvoir politique, centralisé et organisé selon le mode du patrilignage<sup>310</sup>. Les stratégies d'accroissement et de mise en sécurité de leur espace vont consister en l'absorption d'étrangers dans des villages où les communautés Nyabwa s'installent. L'absorption de ces villages, spécifiquement étrangers, constituent une base de sécurité pour ces communautés lignagères car les étrangers sont dans l'obligation d'assister militairement leurs hôtes. Cette obligation d'hospitalité des étrangers envers les Nyabwa constitue une stratégie de ces derniers pour imposer aux étrangers de s'intégrer à leur société patrilinéaire, d'être sous leur dépendance et d'augmenter les effectifs de leurs communautés.

L'élargissement de la famille et le respect du lien familial constituent des points communs entre plusieurs femmes africaines interrogées. On va s'intéresser à la catégorie de femmes de l'immigration des années 1980 qui, comme je l'ai précisé antérieurement, sont venues rejoindre un époux, un parent, trouver un emploi salarié, acquérir un savoir. Ces femmes ont vécu et évolué dans des sociétés anciennes africaines où prévalait une culture traditionnelle africaine, bien qu'elles se soient affranchies (ou pas) du modèle culturel qui leur a été transmis.

Mme E.1 a vécu son enfance et son adolescence au Mali. Rappelons que son enfance a été marquée par ses séjours à Paris et de multiples déplacements entre le Niger et le Mali dans le cadre du métier exercé par son père, médecin chef du cabinet du Ministère de la Santé du Niger. Ce qui a créé en elle une ouverture au milieu occidental qu'elle côtoyait de près dans son environnement familial et une forme de dépaysement vis-à-vis de la culture malienne. Durant son séjour au Mali, à 15 ans et pendant 3 années, elle a été contrainte de quitter sa famille à Bamako, la capitale, pour intégrer le Lycée de filles dans le Sud du Mali, à 1000 km de Bamako. Après cette période au Lycée, son père l'a envoyée en France pour poursuivre des

---

<sup>308</sup> KIPPRE P. (2004). « Perrot, Claude-Hélène (dir.). — Lignages et territoire en Afrique aux XVIIIe et XIXe siècles. Stratégies, compétition, intégration », *Cahiers d'études africaines*, n°175, p.705-711.

<sup>309</sup> *ibid.*, p. 1.

<sup>310</sup> *ibid.*, p. 3



études supérieures. Son intégration en France n'a pas été contraignante car elle se considérait comme suffisamment armée pour pouvoir supporter son éloignement de la famille restée au Mali. Elle avait déjà acquis une autonomie précoce par rapport à la famille, du fait qu'elle en avait déjà été éloignée pendant la durée de ses études au Lycée. En France, à l'issue de formations universitaires et professionnelles dans le domaine social et politique, elle obtient, entre autres, un poste de chargée de mission pour le Fonds d'Aide et de Soutien pour l'Intégration et la Lutte contre les Discriminations (FASILD) et mène de nombreuses actions de lutte contre les discriminations des populations migrantes. Concernant la vie familiale, elle décrit sa famille comme « resserrée » :

« Ce n'était pas la famille typique traditionnelle avec les oncles, tantes et sœurs... que l'on trouve jusqu'à présent au Mali. »

La structuration familiale que Mme E.1 a reçue en héritage ne correspondait pas au modèle de famille traditionnelle, étendue, dite polynucléaire. N'empêche que sa famille, malgré le fait qu'elle ne soit pas attachée aux traditions et soit désenclavée du modèle familial traditionnel africain, était dans l'obligation de faire des concessions. Pour ce faire, le renouement avec la forme d'organisation familiale traditionnelle était inévitable. L'enquêtée évoque la transposition du modèle familial traditionnel dans sa famille :

« Ma mère a élevé beaucoup de cousins, des enfants que l'on confiait à mon père. »

Mme E.1 fait apparaître un principe immuable qu'est l'éducation des enfants, confiée à la mère et épouse, qui a une portée significative et symbolique pour la société africaine car : « La mère apparaît comme la gardienne par excellence des normes traditionnelles, d'autant plus fidèle que son identité n'est pas, comme celle de son mari, constamment perturbée par les contacts avec la société extérieure<sup>311</sup> » (Abou, 1988 cité dans Lioré, 2002). Dans le cas de figure de la famille restreinte de Mme E.1, le confiage des enfants est un droit revendiqué par les membres de la famille « exclus » de la famille nucléaire pour reproduire le modèle de la famille élargie, signifier leur appartenance à la famille nucléaire et maintenir le réseau de parenté dispersé. D'autant plus que : « la famille restreinte n'existe pas comme valeur ». Il énonce (Erny, 1987, cité dans Lioré, 2002) : « En effet, le père, les oncles (maternels et paternels), les amis de passage, les frères aînés, de même que la mère, les tantes, les grands-mères, les amies, les sœurs aînées contribuent au quotidien, ou ponctuellement, à l'éducation des plus jeunes »<sup>312</sup>. Le confiage des enfants par la famille paternelle ou maternelle est une pratique transmise en

---

<sup>311</sup> LIORE J., (2002). « Les enfants et les adolescents originaires d'Afrique occidentale à Marseille. Des identités en construction », Thèse de doctorat, Université de Provence I.

<sup>312</sup> *Ibid*

héritage à la famille qui lui permet d'avoir des prérogatives et de réaffirmer l'identité et l'appartenance culturelle de la famille nucléaire. L'éducation de l'enfant étant collective, Mme E.1, en dépit de l'ouverture et de la modernité relative de sa famille, a conservé cette forme d'éducation en héritage. Ce qui a une portée symbolique et significative de son appartenance culturelle malienne. En situation d'immigration en France, elle affirme être la mère biologique de 2 enfants, mais considère en avoir 5 car, elle s'est vue confier l'éducation de 3 autres enfants de sa famille, qui sont en réalité ses neveux, mais qu'elle considère comme ses enfants. Il faut souligner qu'en Afrique « Une femme, qu'elle soit la mère biologique ou pas, veille sur les nouveau-nés et les enfants du foyer... d'autant plus que le rôle d'éducateur repose sur l'appartenance à la classe d'âge d'une personne plutôt que sur son statut individuel. Par conséquent, il appartient autant à la mère qu'aux sœurs aînées et aux tantes maternelles et paternelles, ainsi qu'à toute femme, de veiller au bon développement des enfants<sup>313</sup> ». La dispersion de la famille liée aux voyages et nombreux déplacements de la famille resserrée de Mme E.1 a permis d'échapper aux stratégies matrimoniales des membres de la famille. Elle décrit cette situation :

« Il y a eu beaucoup d'incompréhensions entre ma mère et ma belle-famille qui ne comprenait pas que mon père ne soit pas polygame. »

On voit donc que l'échange matrimonial participe à la logique de maintien d'une famille étendue et constitue une stratégie de maintien du réseau de parenté dispersé. Ainsi, la mobilité géographique a été l'un des facteurs de dispersion de la famille de Mme E.1. Il s'agit d'une pratique répandue au Mali, car elle-même, dès l'adolescence, a dû se déplacer dans une localité à proximité de Bamako, loin de ses parents, pour y être scolarisée : « la circulation des enfants au Mali est très répandue. Ce que l'on pourrait dire, c'est que la localité d'origine occupe une place plus importante pendant l'enfance que pendant la vie adulte » (Whitehouse, 2011, p.10).<sup>314</sup> Le niveau d'instruction du père médecin a été déterminant dans son choix de modèle de pensées et de pratiques, traditionalistes ou modernistes. Il n'était pas ancré dans une dynamique de transmission des pratiques traditionnelles et de la culture malienne à ses enfants. La preuve en est qu'il ne communiquait avec ses enfants qu'en français et ce depuis leur naissance, nous a-t-elle confié. Aussi, son père était peu réceptif aux conseils de sa famille sur la discipline culturelle qui consiste à produire une fille conforme aux représentations et aux

---

<sup>313</sup> *Ibid.*

<sup>314</sup> WHITEHOUSE B. (2011). « Approche comparative des familles dispersées (Mali-Congo) : éducation et espaces nationaux », *Autrepart*, n° 57-58, p. 233-245.

valeurs partagées par des groupes sociaux d'individus dans sa société d'origine (Razy, 2006)<sup>315</sup>. Le rapport de la fille à la liberté et son détachement du groupe des pairs a fait l'objet de discorde au sein du clan familial, qu'évoque Mme E.1:

« Je sais qu'il y'a eu beaucoup de conseils donnés à mon père sur le fait qu'une jeune fille ne devait pas partir seule en France mais, ayant fait des études, il laissait parler les gens. »

On comprend ici que les résistances et contestations manifestées par le père de Mme E.1 avaient peu d'impact par rapport à la place prééminente de la famille dans l'éducation et l'évolution de l'individu, dès le jeune âge.

## **1.2. La religion présente dans la vie des femmes**

### **1. 2. 1. La pratique religieuse participe de la construction de soi**

Nos entretiens révèlent la place importante de la religion dans des segments de la vie des femmes africaines qui nous laissent supposer, à partir des éléments des récits de leur vie, que la religion participe à la dimension constitutive de la vie (Mbembe, 1988)<sup>316</sup> et constitue plus un support d'existence et de valorisation sociale au regard de l'analyse des données d'enquête. L'affirmation du religieux par les femmes africaines s'inscrit dans un contexte marqué par la crise des états-nations dans le continent africain. Quand bien même les individus ont coutume d'utiliser les référentiels religieux pour qualifier leur existence, avec la disparition du bloc Est-Ouest sur lequel s'alignaient les états africains, ils sont en crise de repères. C'est dans ce contexte d'affaiblissement des états africains et de désillusion des individus qu'émerge le nouveau religieux, concrétisé par les sectes, églises, les confréries. Ainsi, la vision de Richard Filakota (2009)<sup>317</sup> donne à entendre que les états-nations ont placé l'individu au centre du changement et de l'univers. Ce placement de l'homme au cœur de l'univers s'inscrit aussi dans un contexte où les états-nations ont opté pour la sécularisation de la société et un développement de valeurs, conformes aux idéaux des Lumières et de la Modernité. Cette pensée autour de l'individualisme naissant, calqué sur le modèle néo-libéral et de libre-échange, participe au développement des pays africains au lendemain des indépendances. Mais la crise des états-nations dans les années 1970 met en valeur l'impuissance de l'Etat à trouver des solutions aux

---

<sup>315</sup> RAZY E., (2006). « Les 'réfugiées de l'intérieur' : Excision et mariage précoce contraint entre la France et le Mali », in VALLUY J. et FREEDMAN J., (dir.), *Les persécutions spécifiques aux femmes*, Paris, Editions Croquant, 672 p.

<sup>316</sup> MBEMBE A., (1988), *Afriques indociles : christianisme et pouvoir d'Etat en société postcoloniale* », Paris, Karthala, 224 p.

<sup>317</sup> FILAKOTA R., (2009). *Le renouveau islamique en Afrique noire : l'exemple de la Centrafrique*. Paris, Harmattan, 210 p.

angoisses et aux misères humaines. Cette crise des états-nations, qui annonce la déstructuration de la vie économique et sociale, est renforcée dans les années 1980 ; c'est une période où le niveau de vie des Africains n'a pas cessé de se dégrader. C'est alors que, sur fond de crise politique, de paralysie économique et de désorganisation du secteur social fragilisant les états africains, l'état-nation disparaît. Il faut ajouter que les états africains ont été desservis par les règles du jeu fixés par le système néo-libéral qui laissait peu de marge de manœuvre aux jeunes états encore peu expérimentés et fragilisés par la colonisation, par le poids de la dette<sup>318</sup> et par des plans d'ajustements structurels mis en place par la Banque Mondiale (BM). Par conséquent, les états africains se sont retrouvés perdants à la fin des années 1970 et au début des années 1980 dans ce système de libéralisation dominé par les Etats-Unis et la Grande Bretagne. Cette conjoncture politique et économique des pays d'origine des femmes africaines marque le déclin de l'état-providence. La résurgence du religieux reconquiert alors peu à peu l'espace public et s'introduit dans la vie des Africains.

Le renouveau religieux dans la vie des individus se manifeste par l'utilisation courante de référents religieux et c'est le cas des femmes africaines quelle que soit leur religion. La fréquentation des lieux de culte et la célébration d'événements religieux, signifiées par le port de tenues traditionnelles, atteste de l'attachement et de l'affirmation des femmes migrantes africaines à leur religion. Par exemple, Mme E.22 nigériane de religion chrétienne, manifeste sa croyance en la religion catholique en se rendant tous les dimanches à l'église en utilisant son port vestimentaire comme signes religieux. Elle dit :

« L'habit est typiquement yoruba et le foulard est typiquement musulman, car j'ai été invitée par un musulman qui a organisé une fête musulmane chez lui. »

On perçoit dans son discours un dialogue interreligieux qui se concrétise dans la célébration interreligieuse de fêtes sacrées et de fait laisse entendre une cohabitation entre les religions au Nigéria. Mais, en réalité, le pays est traversé par de vives tensions religieuses et ethniques, principalement entre les communautés musulmanes et chrétiennes, et ce, depuis 30 ans (Koungou, 2010)<sup>319</sup>. Pour comprendre les circonstances des violences religieuses avec lesquelles l'état nigérian doit composer, la société civile payant le prix, il faut se plonger dans l'histoire de la composition ethnique du territoire nigérian. Par une approche historique, Guy

---

<sup>318</sup> Entre 1968 et 1983, la Banque Mondiale augmente le poids de la dette des états africains, sans que les revenus d'exportation suivent le rythme et à cause de la fixation du taux d'intérêt imposé au débiteur.

<sup>319</sup> KOUNGOU L., (2010). « Démocratie et fondamentalismes religieux au Nigeria : vivre libre dans la peur », *Géoéconomie*, n° 52, p. 105-120.

Nicolas (2002)<sup>320</sup> indique que le Nigéria compte environ deux-cent-cinquante « ethnies »<sup>321</sup>. De son observation, il constate une plus forte concentration de musulmans dans le Nord (le pays Haoussa) alors que le Sud-Est (pays Ibo) est pour la majorité chrétienne. En revanche, dans le Sud-Ouest, le pays Yoruba, les deux groupes y sont mélangés (. Il existe depuis toujours des tensions économiques et sociales entre ces trois communautés ethniques maintenues par la persistance des structures de chefferies héréditaires, dont le pouvoir émane de leaders (aristocraties locales). Ces hommes de pouvoir, attachés à leur territoire ancestral, convoitent le contrôle des sources de pouvoir et d'enrichissement qui pourrait favoriser l'extension de leur groupe ethnique d'appartenance<sup>322</sup>. Guy Nicolas rappelle que c'est en vue d'une extension des communautés locales, qui dépassent les frontières nationales, que ces membres de chefferies développent des stratégies géopolitiques, comme la sanctuarisation de territoires ethniques<sup>323</sup>. Il s'agit de revendication de frontières officiellement considérées obsolètes. Ces héritiers de chefferies, pourtant exclus de fonctions politiques et privées, se réclament d'anciennes communautés politiques, aujourd'hui sans autonomie. En s'alignant sur le modèle d'organisation en chefferies, maintenues en place, ils se substituent à la classe politique. C'est ainsi que le maintien de ces communautés fermées, sans pouvoir politique légal, fragilise la cohésion régionale et ethnique : confrontations inter-ethniques qui ravivent les tensions religieuses au Nigéria, depuis les années 1980, entre musulmans et chrétiens. Ces conflits religieux qui, d'après Léon Koungou, résultent en réalité d'un conflit pour la maîtrise des ressources et «apparaissent comme le fait d'intégristes, ou d'intégristes musulmans, qui veulent sans cesse manipuler soit les ethnies, soit la religion, pour servir des stratégies politiques<sup>324</sup> ».

Ainsi, les groupuscules religieux profiteraient de la pauvreté et du dénuement des populations jeunes, sans emploi et perspective d'avenir, pour gagner leur sympathie et leur donner ce que l'Etat est incapable de leur apporter, soit des conditions de vie meilleures. Cette situation nous questionne sur la proportion de musulmans et de chrétiens, difficile à définir exactement en l'absence de statistiques officielles sur la répartition ethnique. Les communautés procèdent alors par une guerre des chiffres, comme le décrit Léon Koungou (*id.*), en se proclamant chacune majoritaire. Ainsi, 50% de Nigériens se déclarent musulmans contre 40% qui se déclarent chrétiens. L'existence de fondamentalistes religieux chez les musulmans et

---

<sup>320</sup> NICOLAS G. (2002). « Géopolitiques et religions au Nigéria », *Hérodote*, n°106, p.81-122.

<sup>321</sup> NICOLAS G., 2010, *op. cit.*, 87

<sup>322</sup> *ibid.* p.89.

<sup>323</sup> *ibid.* p.88

<sup>324</sup> KOUNGOU L., *op. cit.*, p. 30

chez les chrétiens crée un sentiment d'insécurité chez les autochtones et « La crainte de voir les musulmans majoritaires imposer des mesures incompatibles avec la liberté de culte inscrite dans la Constitution Nigériane<sup>325</sup> ».

Crainte, que Mme E.22 n'éprouve pas au regard de sa cohabitation avec des Nigériens musulmans en France. La rencontre de communautés yorubas et haoussas se concrétise dans la célébration interreligieuse de fêtes sacrées, qui en manifeste la portée symbolique. Ce qui nous fait prendre conscience de l'absence de transposition par Mme E.22 de la situation géopolitique de son pays, à dominante religieuse et ethnique, sur le territoire français. La coexistence de communautés ethniques dominantes dans la région Yoruba, dont elle est d'originaire, peut justifier son imprégnation des religions musulmanes, bien qu'elle soit chrétienne. Il faut préciser que la région Yoruba est composée d'une aire islamisée en partie ouverte à l'influence nordiste et du Sud maritime composé de chrétiens et animistes. La région nordiste est dominée par une aristocratie musulmane, des intellectuels et des historiens anglo-saxons, expatriés dans d'autres pays musulmans, qui font appliquer les lois de la charia, institutionnalisées dans des tribunaux. Le Sud maritime est dominé par la bourgeoisie d'affaires locale, qui développe une idéologie tribaliste et progressiste. Si certaines, comme Mme E.22, tentent de dépasser les clivages interreligieux et ethniques de leur pays, par leur appropriation des éléments culturels de la religion musulmane, d'autres développent un attachement pour leur religion qu'elles extériorisent.

Ainsi, Mme E.24 angolaise, catholique, évoque la religion comme ayant participé à la succession d'étapes de sa vie, de sa jeunesse à sa vie adulte. Elle exprime sa ferveur religieuse par sa fréquentation régulière de l'église en France où, dit-elle, elle prie beaucoup. La religion a toujours occupé une place importante dans des aspects de sa vie, comme sa scolarité et son éducation et a participé à la construction de sa personnalité. Ainsi, son instrumentalisation de l'écrit a facilité son apprentissage de chansons religieuses qui démontre, ainsi, une volonté d'acquisition des connaissances de la religion et de la mettre en pratique par l'utilisation du savoir-faire de l'écrit exploité dans la socialisation familiale par son père :

« On avait l'esprit de travail. Il fallait savoir écrire car mon père était à cheval là-dessus. Il vérifiait, tous les soirs, si on avait fait nos devoirs. Avec ses conseils, l'écrit m'a permis d'apprendre à composer des chansons d'église. »

Mme E.24 confirme l'idée de la religion comme faisant partie intégrante de sa vie car ayant constitué le socle de sa formation et le ferment de son éducation. Cet amour

---

<sup>325</sup> *Ibid.*, p.10.

inconditionnel pour la religion tient de ses parents. Son père, acteur principal de son éducation scolaire, a mis en pratique son attachement à la religion et, par-dessus tout, sa volonté de transmettre sa croyance et sa ferveur religieuse à ses enfants au moyen de l'exercice écrit à la maison. Ces éléments prouvent le religieux comme déterminant dans l'éducation scolaire de la fille, mais aussi dans son éducation morale.

Ce qui nous interroge sur l'apport éducatif de la religion dans la construction de la personnalité et dans l'attitude morale, notamment dans la relation avec autrui et le respect.

### **1.2.2 Portée morale et éducative de la religion**

En intégrant la religion dans leur quotidien, les femmes décrivent les valeurs éducatives héritées de la mise en pratique de la croyance religieuse que Mme E.24 prône. L'argumentaire religieux de l'interlocutrice permet ainsi de poser les bases de réflexion sur ce qu'est 'la bonne éducation' et une comparaison des modèles éducatifs africains et européens :

« Ici, je trouve que les enfants n'ont pas de respect pour leurs parents. Quand je me rends au foyer, je vois des Africaines pleurer car leurs enfants ne les écoutent pas. Moi, mon père et ma mère nous ont toujours emmenés à l'église quand nous étions petits. Je pense que pour écouter ses parents, il faut écouter la parole de Dieu. »

Dans son discours, on voit combien la religion faisait partie intégrante de sa vie en Angola (pays marqué par la dictature, comme nous avons pu le souligner précédemment, et par la formation d'un état-religion qui imposait un parti unique, assurait une gestion ferme du pays et avait le contrôle de la société civile, des écoles, des maisons ainsi que des églises nationalisées au début des années 1970. Le but de l'Etat était alors de proposer un cadre politique fédérateur aux états, déjà fragilisés par la fin des états-nations, pour éviter les antagonismes inter-ethniques (pour reprendre l'analyse de Richard Filakota (2009)<sup>326</sup>). Toutefois, l'Etat angolais a opté pour une politique d'ouverture vers le religieux, qui aurait favorisé l'apprentissage précoce de la pratique religieuse, observé chez Mme E.24. Ainsi, le fait religieux constitue une base éducative, morale, et une règle de conduite dans les représentations des femmes africaines de la religion.

D'autres, comme Mme E.15 sénégalaise de confession musulmane, s'appuie sur la religion pour qualifier et montrer l'importance du respect entre individus :

« Remarque, quand tu te retrouves dans une tribune et que tu salues le public, tout le monde t'applaudira sans s'arrêter, par respect pour celui qui parle, jusqu'à ce que tu marques le coup d'arrêt. C'est ce que je t'apprends dans la vie, car tu auras beaucoup à apprendre dans ce monde, dans tes premières expériences de la vie. Suis ton chemin et remercie le bon Dieu chaque fois que tu prieras, de pouvoir t'habiller, manger

---

<sup>326</sup> FILAKOTA R., 2009, *op. cit.*

à ta faim. Il peut t'arriver de croiser une personne plus âgée que toi et qui porte des béquilles, ou quelqu'un de beau en chaise roulante. Pour te dire, ce n'est ni ta force, ni ton intelligence, qui feront ce que tu es mais c'est Dieu! Et tu crois en Dieu quand tu es un vrai musulman. Quand tu as un enfant, tu crois que Dieu a tout fait. Aujourd'hui, je remercie mes parents pour tout ce qu'ils m'ont appris. »

Ce discours moralisateur de l'interlocutrice met en évidence la notion d'aïnesse sociale, notion pertinente pour l'analyse des systèmes sociaux en Afrique de l'Ouest. Principe sur lequel est fondé le rapport d'aîné à cadet, qui montre l'importance de l'âge comme « vecteur de stratification sociale dans la société africaine », comme l'évoquent Marc Abélès et Chantal Collard (1985)<sup>327</sup>.

Dans cette relation avec Mme E.15, il s'est avéré que je devais me positionner dans le rôle de 'cadet', réalité qui devenait un jeu auquel je me prêtais dans la mesure où je procédais par un glissement de mon statut d'enquêtrice vers celui de 'cadet'. Rôle que j'endossais pour déterminer les contours du principe de subordination dans lequel s'inscrivent les relations sociales dans les sociétés africaines. En s'appuyant sur la force divine, comme légitimant la relation d'aïnesse, Mme E.15 montre la vulnérabilité de l'homme, avec un grand « H », face aux lois de la nature, dictées par Dieu et fait ainsi valoir son droit d'aïnesse à mon endroit. Par des anecdotes illustratives qui mettent en relation le 'faible' et le 'fort', le plus 'âgé' et le plus 'jeune', elle montre que les attributs de chaque individu émanent de la création divine. Elle marque ainsi la force d'autorité de son discours. En filigrane, elle procède par une éducation morale émanant de son interprétation des versets coraniques.

En prenant de la distance par rapport au discours de Mme E.15 on peut supposer que la mobilisation du discours religieux permet aux femmes de qualifier des aspects et étapes de leur vie et peut constituer un lieu de refuge face à leurs inquiétudes et pertes de repère liés aux problèmes du quotidien et de survie. Ainsi, l'invocation du religieux est aussi un moyen d'expiation du mal et de signifier la rupture entre le sacré et le profane et de s'en remettre à Dieu, au spirituel. Ce recours au religieux est aussi révélateur du fatalisme des femmes face au désespoir de leur quotidien et aux angoisses sur leur devenir, surtout quand on connaît les conditions de vie ou situations personnelles de ces femmes venues émigrer dans des circonstances d'oppression politique. Ce fut le cas de Mme E.24, en situation irrégulière, qui est venue en France comme réfugiée politique et a connu l'errance dans la rue, sans logement fixe.

---

<sup>327</sup> ABELES M., COLLARD C., (1987). « Age, pouvoir et société en Afrique noire », *Cahiers d'Etudes Africaines*, n° 105-106, p. 213.



Nous allons un peu nous attarder sur la situation de Mme E.24 pour comprendre son imprégnation du discours religieux comme règle de vie. Elle a dû fuir la Mauritanie, suite à son arrestation arbitraire et des tortures infligées par les autorités mauritaniennes en raison de son engagement dans le cadre de son militantisme associatif à l'IRA, l'association Initiative pour la Résurgence du mouvement Abolitionniste en Mauritanie, créée en octobre 2008 par Biram Bah Abeid). Ce dernier, président de l'association, est aujourd'hui détenu en prison depuis novembre 2014 avec 7 autres militants de l'IRA qui mènent des actions de lutte contre l'esclavage en informant les populations esclaves et affranchies de leurs droits et en les accompagnant dans leur réinsertion. Mme E.15 raconte les circonstances de son arrestation et les conditions de torture :

« Les autorités m'ont trouvée en train de faire mes ablutions pour m'apprêter à prier. Heureusement que j'ai connu un homme formidable qui m'a sauvée en m'embarquant dans un bateau pour aller en exil en France... Tu sais qu'on a failli me tuer lors de ma détention en Mauritanie. Regarde le contour de mes yeux qui garde les séquelles des brûlures, car on m'a bandé les yeux pendant des jours. Les autorités utilisaient un instrument pour me brûler le dos au point, qu'aujourd'hui, je ne peux plus du tout porter de décolleté, car cela m'a laissé d'effroyables marques. »

La situation de persécution de Mme E.15 s'inscrit dans un contexte d'oppression vécue par les populations noires, composées de Poulhars, Soninkés et Wolofs. Janet Fleischman (1994)<sup>328</sup> décrit la situation historique d'oppression vécue par les populations noires africaines en Mauritanie : « En 1989 et 1990, des dizaines de milliers de Négro-Africains furent expulsés de force du territoire mauritanien. Ces expulsions furent accompagnées d'exécutions sommaires, d'arrestations arbitraires, de tortures, de viols, de spoliations de biens et de la destruction des documents d'identification officiels. Les personnes visées par ces expulsions étaient les cadres et les intellectuels, les propriétaires terriens de la vallée du fleuve Sénégal et les bergers nomades. Bien que les expulsions massives aient pris fin en 1990, l'armée a continué à expulser en plus petit nombre les noirs mauritaniens ; ceux-ci fuient toujours la Mauritanie et cherchent refuge au Sénégal. »<sup>329</sup>

Lors des événements survenus en Mauritanie en 1989 dans des villes comme Nouakchott et Nouadhibou, les fonctionnaires noirs (notamment les professeurs salariés des entreprises privées, les policiers et les officiers de l'armée) ont été convoqués par la police et contraints de fournir leurs pièces d'identité avant d'être transportés dans des camions, avec ou sans leur

---

<sup>328</sup> FLEISCHMAN J., (1994). « Mauritanie : campagne de terreur en Mauritanie, la campagne de répression des Noirs africains soutenue par l'Etat ». *Mauritanie* [En ligne] <http://pantheon.hrw.org/legacy/french/reports/mauritania/mauritania.htm> (consulté le 01/02/18)

famille, vers la rive du fleuve où des bateaux les ont transportés vers le Sénégal. Mme E.15 explique :

« Quand il y a eu les événements en Mauritanie en 1989, ça a été éprouvant pour les habitants de la région de Dagana<sup>330</sup> et de Ndar<sup>331</sup> d'où étaient originaires beaucoup de Sénégalais. Il y a eu beaucoup de morts parmi eux, suite aux exactions commises par les autorités mauritaniennes sur eux et beaucoup provenaient de la région du Waalo<sup>332</sup>. (...) Les Waalo venaient de toute l'Afrique et, comme c'était des grands pêcheurs, ils habitaient dans les quartiers de Khairan et Areiguib. »

Khairan et Areiguib sont des quartiers de la ville de Nouadhibou où vivaient les Sénégalais (nombreux dans la cité dite des immigrés Areiguib). Il faut souligner que Nouadhibou, ville industrielle portuaire et capitale économique de la Mauritanie, a été de tout temps une ville ouverte sur l'intérieur ainsi que l'extérieur du pays, comme en témoigne la présence de communautés nombreuses et d'origines diverses. « Ce qui caractérise en effet la population de la ville, c'est qu'on y compte des populations originaires de toute la Mauritanie venues y trouver du travail, Maures, bien sûr, mais aussi originaires du fleuve (Haalpular, Soninké, Wolof) » (Streiff-Fénart, Poutignat, 2008)<sup>333</sup>. Les migrants qui arrivent à Nouadhibou travaillent généralement dans quatre secteurs : la pêche, le secteur minier, l'enseignement et le bâtiment<sup>334</sup>. Aussi, le développement de la pêche dans cette ville, dans un pays qui n'avait que peu de traditions dans ce domaine, a entraîné l'installation de pêcheurs venus des pays côtiers : Guinée, Guinée-Bissau, Bénin et majoritairement Sénégal<sup>335</sup>.

Ainsi, Mme E.15 travaillait comme commerçante au marché de Khairan, vieux centre colonial où peu de femmes tiennent des commerces, dominés par les hommes, qui ont en charge

---

<sup>330</sup> Une ville du nord du Sénégal, située dans la basse vallée du fleuve Sénégal, dont la population est essentiellement constituée de Wolofs, Peulhs et Maures.

<sup>331</sup> Saint Louis (« *Ndar* » en wolof) se trouve à l'embouchure du fleuve Sénégal, à 264 km au nord de la capitale, Dakar, près de la frontière avec la Mauritanie.

<sup>332</sup> Le Waalo (ou Oualo) est une région historique du Sénégal centrée sur le delta du fleuve Sénégal (fleuve d'Afrique occidentale au régime tropical, 1 750 km de long, qui prend sa source en Guinée à 750 m d'altitude). C'est l'un des anciens royaumes issus de l'éclatement de l'empire wolof du Djolof au XVI<sup>e</sup> siècle. Le royaume du Waalo était situé au nord du Sénégal et au sud de la Mauritanie.

<sup>333</sup> STREIFF-FENART J., POUTIGNAT P., (2008). « Nouadhibou 'ville de transit' ? Le rapport d'une ville à ses étrangers dans le contexte des politiques de contrôle des frontières de l'Europe », *REMI*, n°2, p.193-217.

<sup>334</sup> ASSOCIATION POUR LA PROTECTION DE L'ENVIRONNEMENT ET ACTION HUMANITAIRE (APEAH). « Migration et environnement à Nouadhibou ». In site de l'association pour la protection de l'environnement et action humanitaire [En ligne]

<http://docplayer.fr/8853332-Migration-et-environnement-a-nouadhibou.html> (consulté le 01/01/18)

<sup>335</sup> STREIFF-FENART J., POUTIGNAT P., *op. cit.*, p.197.

la distribution des produits de la pêche artisanale. Dans son récit sur le contexte de persécution des noirs en Mauritanie, elle révèle sa situation d'oppression qui l'a située à l'intersection de la race, du genre et de la classe. Sa volonté de s'extirper des rapports de pouvoirs fondés sur le marqueur de race a été réprimée par la persécution des autorités policières, qui ont ainsi fait preuve de violence sexiste et raciste. Par sa mobilisation dans une association de défense des droits de l'homme, elle a exprimé sa résistance contre la domination de race. Son militantisme associatif prouvait sa volonté de construire la solidarité politique contre l'oppression et sa formation, en tant que sujet capable d'agir. La dimension subjective du sujet reposait sur les sentiments qui l'animaient de disposer du droit de parole, de pouvoir peser sur les événements et d'élaborer une opinion politique, comme en témoigne sa prise de parole en public :

« Comme je faisais partie d'une association, dès que je parlais en public, on m'écoutait ; je n'y étais pas pour dire des banalités. Car, quand je parle, je réfléchis, je pense aussi que tu dois dire des choses qui sont censées apporter de la plus-value et des enseignements au public. »

Le cas de Mme E. 15 révèle les conditions d'oppression multiples que peuvent vivre des femmes immigrées dans certains pays et le sort qui est réservé à certains groupes ethniques dans ces sociétés. La prise de conscience des minorités ethniques de leur exclusion sociale et conditions d'existence les détermine à agir et à se positionner en sujets de leur histoire.

## **Conclusion du chapitre I:**

Dans ce chapitre nous avons pu observer que les parcours des femmes migrantes ouest africaines s'inscrivent dans des contextes migratoires donnés. Les conditions d'intégration dans le pays d'accueil varient d'une femme à une autre en fonction du motif d'immigration, de la politique migratoire existante, du parcours socio-professionnel (études, classe sociale), du niveau de vie et pouvoir économique, des conditions d'existence dans le pays d'origine. Ce sont autant de critères qui révèlent la diversité et pluralité des trajectoires de groupe de population. Ce tableau descriptif des histoires de ces femmes donne à voir les situations d'oppressions multi croisées qu'elles peuvent vivre dans le pays d'accueil ou d'origine. Un retour historique sur leurs vécus, à partir des récits de vie, nous enseignent sur leur relation à l'espace personnel, privé voire intime et sur les rapports de domination qui s'y jouent. C'est ce que nous envisagerons de démontrer à présent.

## **Chapitre II : La vie préconjugale et maritale des femmes ou l'expérience des rapports de domination**

### **I - La phase préconjugale des femmes migrantes africaines**

#### **1.1 Le mariage précoce, l'excision : expressions des rapports de domination**

##### **1.1.1 Contrôle de la sexualité féminine, de la vie prémaritale**

- **Une intimité féminine sous contrôle familial ou l'oppression de genre**

En s'appropriant les problématiques qui touchent leurs histoires personnelles, lors de leur démarche participative locale, les femmes ouest-africaines remettent en cause des pratiques traditionnelles dont elles peuvent être victimes dans leur pays d'origine ou dans le pays d'accueil. Les jeunes filles peuvent se retrouver dans une situation d'enfermement, dans la mesure où leur identité sexuée est sous contrôle familial (parents biologiques comme parents restés au village). Le caractère immuable et la transmission des normes familiales s'incarnent dans le contrôle de la sexualité de la jeune fille participant, ainsi, à la construction sociale de la différence des sexes. Ainsi, l'oppression de ces filles va se matérialiser par le vécu de l'excision, ou le mariage précoce, dont les acteurs principaux sont la famille et qui rendent compte de l'oppression de la fille dans sa vie sexuelle, dans sa phase préconjugale : « L'excision et le mariage s'intègrent dans le cycle de la vie, dans une organisation sociale et un système de représentations données, qui, comme dans toute société, définissent ce qu'est une fille, ce qu'est un garçon, ce qu'est une fille nubile et ce qu'est le mariage<sup>336</sup> » (Razy, 2007, p.195).

Ce sont des pratiques qui s'opèrent lors de la circulation des fillettes entre le pays d'accueil et le pays d'origine. Pour celles qui ont moins de 10 ans, l'éducation traditionnelle au rôle d'épouse et de mère initiée en France au sein de la famille est poursuivie au village, alors que, pour celles qui ont entre 13 et 15 ans, un mariage imminent est la cause du voyage. En tant

---

<sup>336</sup>RAZY E., (2007). « Les ' réfugiés de l'intérieur'. Excision et mariage précoce contraint entre la France et le Mali », in FREEDMAN J., VALLUY J., (dir.), *Persécutions des femmes, savoirs, mobilisations et protections*. Bellecombe- en-Bauges, éditions du Croquant, p. 189-203.

que rite de passage, l'excision a une dimension sociale et symbolique. En outre, elle constitue une phase préalable au mariage et représente une étape décisive dans la mesure où la fillette ou la jeune fille pourra être inscrite dans l'échange matrimonial. Elle marque aussi la fin de l'ambivalence et l'entrée dans un rôle social par l'imposition d'un seul sexe. Le garçon appartient à la société des hommes à travers une classe d'âge et la fille aussi. Tous deux se prépareront, à leur tour, à fonder une famille. Thérèse Keita (1988)<sup>337</sup> observe que dans la société africaine il n'y a aucune séparation entre l'apprentissage 'technique' et l'éducation et que les deux se font simultanément. L'éducation de la fille s'inscrit dans un seul but, soit la procréation et la perpétuation de la vie à travers l'enfant qui symbolise la continuation du groupe. Durant son enfance, la petite Africaine, vivant pleinement parmi ses mères et aînées, acquiert, à leurs côtés, tous les gestes qui feront d'elle une femme accomplie. L'adolescence correspond à la phase génitale, donc à la structuration de la personnalité. Elle est une phase importante du développement affectif où l'enfant prend conscience de son corps à travers le regard d'autrui. Bien que les parents des jeunes filles développent des idées progressistes par rapport à l'excision ou au mariage forcé lors de leur séjour en France, ils ne peuvent, pour autant, se soustraire aux décisions prises par leurs proches au village concernant leurs filles. La dette migratoire est une des pistes à explorer pour comprendre les logiques familiales à l'œuvre vis-à-vis de la jeune fille qui a grandi en France : « Des femmes ont rejoint leur mari et ont eu des enfants en dehors du village. Le droit revendiqué par les membres de la famille restés sur place est de se réapproprier ces enfants 'échappés' au moyen d'un marquage identitaire du sexe et de les réintégrer dans le réseau de parenté dispersé par le biais de l'échange matrimonial<sup>338</sup>».

C'est dans cette configuration familiale qu'évolue la jeune fille et que son regard sur son intimité est influencé par le poids des représentations familiales et, ce, tout au long de son cycle d'âge jusqu'à l'étape du mariage, période de sa préparation progressive à son rôle de mère et d'épouse.

---

<sup>337</sup> KEITA T., (1988). « Phénoménologie Traditionnelle de l'Enfance en Afrique », In ITOUA F. et al. (dir.), *Famille, enfant et développement en Afrique*. Paris, Unesco, p. 99-139

<sup>338</sup> RAZY E., 2007, op.cit., p.200

## 1.2 La socialisation féminine à la maîtrise de son corps

### 1.2.1 Une garantie d'honneur et de capital familial

Pour les parents africains, avoir une fille majeure célibataire est sujet de préoccupations. Bien que l'adolescence soit perçue comme une période traditionnellement considérée comme relativement exempte de problèmes de santé, la famille procède par un contrôle de l'intimité de la jeune fille, car : « La forte surveillance sociale des jeunes filles sur leur sexualité est surtout due à la peur de la grossesse hors mariage et à la quête de la pureté généalogique du sang » (Sow, 2003, p.3)<sup>339</sup>.

Tous les moyens seront donc utilisés pour faire disparaître la menace que représente cette fille non mariée (qui contribue à la dévalorisation sociale de la famille). Ainsi se joue le prix de la virginité, gage de récompenses adressées à la famille de la fille par son époux après la première nuit de noces. Il s'opère alors une socialisation de la fille au contrôle de soi et à la discipline physique, en prévention de relations sexuelles pré-mariage. Il s'agit, pour la famille, de couvrir la honte avant qu'elle ne se dévoile ou encore avant que 'le capital symbolique de la famille' ne se dévalue, pour reprendre les termes de l'explication de Mwissa Kuyu<sup>340</sup>. Et aussi, il s'agit d'éviter qu'une mère soit mise à rude épreuve dans l'exercice du rôle éducatif et de la socialisation de sa fille qui lui incombe traditionnellement. En cas de manquement à son devoir, la mère serait mal jugée dans le cas où sa fille aurait une sexualité et une grossesse avant le mariage. Pour éviter les dérives comportementales, la stratégie matrimoniale devient une des solutions pour conserver ou améliorer le capital familial : « Une famille incapable de placer sa fille sur le marché matrimonial voit son capital d'honneur ou son crédit d'honorabilité dévalué »<sup>341</sup> (Bourdieu, 1980 cité dans Kuyu, 2015).

Parmi les stratégies matrimoniales, on retrouve le mariage endogamique qui répond au critère de pureté généalogique du sang pour la conservation de l'ordre social. Ainsi, la pureté du sang consisterait à dire que tout mélange de sang porterait atteinte à la descendance, à l'honneur du groupe familial, et entraînerait la perturbation de l'ordre social et des valeurs traditionnelles. Le refus de mélange concerne les castes. Chaque caste sociale doit préserver

---

<sup>339</sup> SOW A., « Le mode d'expression de la sexualité des adolescents dans les sociétés africaines traditionnelles. Le cas de la société Haalpulaar », *in* site du Centre Interdisciplinaire sur les Droits Culturels Faculté des Lettres et Sciences Humaines, [En ligne]

< [Http://portail-eip.org/web2/sites/default/files/expression\\_sexualite.pdf](http://portail-eip.org/web2/sites/default/files/expression_sexualite.pdf) > (consulté le 01/01/18)

<sup>340</sup> KUYU M., (2005). « Parenté et familles dans les cultures africaines », Paris, Karthala, 173 p.

<sup>341</sup> KUYU M., *op.cit.* p.101.

son rang social et sa généalogie. Cet impératif du non mélange de sangs qui organise le système des castes dans les sociétés traditionnelles favorise l'endogamie. L'organisation de la société traditionnelle Haalpulaar est calquée sur le modèle de système social décrit précédemment. Les Haalpulaar constituent un groupe ethnique dont la langue est le pulaar. On les retrouve dans plusieurs pays africains. Leurs principales activités économiques sont l'élevage, l'agriculture et la pêche. Littéralement Haalpulaar veut dire 'celui qui parle le pulaar'. Le système des castes est l'une des structures sociales prédominantes dans la société Haalpulaar. Dans son étude sur le régime des castes en Inde Célestin Bouglé propose une définition du régime des castes : « Nous dirons qu'une société est soumise à ce régime quand elle est divisée en un grand nombre de groupes héréditairement spécialisés, hiérarchiquement superposés et mutuellement opposés, si elle ne tolère en principe ni parvenus, ni métis, ni transfuges de la profession, si elle s'oppose à la fois aux mélanges de sangs, aux conquêtes de rangs et aux changements de métier. » (Bouglé, 1935, cité dans Sow, 2006, p. 11)<sup>342</sup>

L'organisation sociale repose sur un ensemble de critères, et plus particulièrement sur les principes d'hérédité, de spécialisation et d'endogamie, qui assurent la reproduction du système social. Chaque caste a une fonction bien déterminée et une spécialisation, créant alors une relation de complémentarité entre les castes. La gestion de la sexualité dans la société Haalpulaar obéit à des règles extrêmement rigoureuses. Tout contact sexuel avant le mariage est formellement interdit aux jeunes filles vierges. Cette obligation de préserver la virginité des filles renforce la pratique des MGF.

### **1.2.2. La fille, socialisée dans une 'culture de la honte'**

Cette maîtrise de soi est perçue comme un indice de bonne moralité et confère à la femme toute sa dignité. Le sentiment de honte peut se traduire par le fait de ne pas tenir certains propos, d'avoir le sens du secret, de savoir tenir sa langue car la parole est une arme redoutable, pour reprendre les termes de Thérèse Keita (1988).<sup>343</sup> Le secret est une pratique très répandue en Afrique qui répond à une fonction de protection sociale d'après Georges Simmel (1991)<sup>344</sup>. Celui-ci met en évidence cinq principes de fonctionnement des interactions : la vérité, l'erreur, le mensonge, le secret et la confiance. Ces principes supposent que certaines informations que détient l'individu ne soient pas connues des autres. Le secret garantit une forme de liberté à

---

<sup>342</sup> SOW A., (2006). « Argumentation et contre argumentation culturelles dans la société Haalpulaar », Documents de l'IIEDH, n°11, p.3-73.

<sup>343</sup> KEITA T., op.cit., p.102

<sup>344</sup> SIMMEL G., (1991). « Secret et sociétés secrètes », Strasbourg, Circé, 123 p.



l'individu en ne divulguant pas aux autres des éléments de sa vie personnelle. Le secret permet à l'individu d'échapper au contrôle des autres et devient facteur de différenciation et d'individualisation. Le secret peut être considéré comme une pratique sociale qui implique une relation avec l'autre. Par exemple, il peut être partagé dans des sociétés secrètes<sup>345</sup>. Il repose donc sur le lien de confiance et la capacité des membres à se taire (*ibid.*). Le détenteur du secret fait confiance aux dépositaires du secret (celui à qui le secret a été communiqué). C'est la confiance qui scelle la relation (Ferrand, 2007 cité dans Giraud, 2005)<sup>346</sup> entre les membres du clan. A l'inverse, si le secret est partagé, le lien est rompu (Giraud, 2005)<sup>347</sup>. La transformation des liens sociaux repose sur le rapport au secret et le mode de communication.

La maîtrise de soi consistera donc à ne pas se comporter d'une certaine manière ou bien de commettre certains actes en présence de certains individus. Le secret détermine les attitudes, les comportements et les conduites individuelles et sociales appropriées selon le rang social. Il est non seulement ce qui confère à un être son statut d'être humain, mais aussi le principe régulateur des conduites sociales. C'est le sens du secret qui explique par exemple les non-dits entre mères et filles, suivant les coutumes, sur des faits d'ordre intime tels que les menstruations. C'est lui aussi qui explique la non-communication au sein du couple dans des sociétés typiquement traditionnelles, comme celle du groupe ethnique « Haalpulaar ». Le non-dit demeure une prévention contre la maladie de la honte par sa signification culturelle déterminante dans certains groupes ethniques comme les « Haalpulaar ». Dominique Longin (2012, p.5)<sup>348</sup> écrit : « Les conséquences sociales d'un acte rendu public et considéré comme honteux sont bien plus importantes et déterminantes que les sentiments individuels. Ce sont des cultures où les rangs sociaux ont une importance capitale dans l'organisation et la vie de tous les jours. L'image que dégage une personne la définit, c'est pour cela que les individus y sont particulièrement sensibles et qu'un acte rendu publique qui ternit leur image est si terrible pour eux. »

Ainsi, dans la société « Haalpulaar », les notions de rang social et d'ordre deviennent déterminantes dans les attitudes et conduites sociales car le rang social est un indicateur de

---

<sup>345</sup> Georges Simmel fait référence aux rituels d'initiation dans les sociétés secrètes où le secret sur des éléments mystiques du rite est partagé entre les participants et les témoins du rituel.

<sup>346</sup> GIRAUD C. (2005). « Du secret : contribution à une sociologie de l'autorité et de l'engagement », Paris, Harmattan, 310 p.

<sup>348</sup> LONGIN D., (2012). « La honte versus la culpabilité : analyse conceptuelle et formelle en logique modale ». In Rapport de Recherche. [En ligne] [https://www.irit.fr/publis/LILAC/Others/2012\\_longin\\_Rapport-recherche\\_shame.pdf](https://www.irit.fr/publis/LILAC/Others/2012_longin_Rapport-recherche_shame.pdf) (consulté le 01/01/18)

prestige social, mais aussi de considération et de distinction sociale d'un individu. C'est pour cela que le poids des mots exerce une réelle emprise sur le vécu des individus et que les actes ou paroles devant être tenus secrets, une fois rendus publics, peuvent nuire au prestige social de l'individu. La question sentimentale n'est donc pas un critère déterminant dans le choix de l'individu de son partenaire et dans les conduites individuelles car le désir de défendre son prestige social reste très fort. Par conséquent, toute quête de plaisir charnel est objet de codification et le mariage devient une étape essentielle pour la défense de l'honneur et du prestige social d'une femme et de sa famille. Abdoulaye Sow (2006, p.6)<sup>349</sup> explique : « Il y a toute une discipline culturelle du corps de la femme qui commence dès le jeune âge pour l'amener à savoir comment s'asseoir, s'habiller, manger. Le corps de la femme est perçu comme le siège de la honte et plus particulièrement ses parties génitales. Elle doit donc savoir se couvrir et résister aux tentations de la chair pour défendre et préserver sa virginité. La pratique de l'excision n'est pas perçue dans la société « Haalpulaar » comme une forme d'infériorisation de la femme mais comme un moyen de diminuer son désir sexuel et de surcroît défendre son honneur et celui de la famille. On attache une grande importance à la vergogne féminine et le fait pour une femme de ne pas être vierge le jour de son mariage ou d'avoir un enfant illégitime est lourd de conséquences. »

Dans la société « Haalpulaar », la honte ('*gacce*' en langue pulaar) est donc ce mécanisme qui régule les relations sociales tout en étant un puissant moyen de surveillance morale et de contrôle d'autrui. La jeune fille, au cours de son évolution, subit une discipline culturelle du corps qui participe à la formation de sa personnalité, de son identité féminine et de sa posture féminine dès l'âge de 4 ans. Par exemple, l'étude de Dorothee Guilhem (2008, p.3)<sup>350</sup> révèle que : « la démarche d'une femme peulh se caractérise par la lenteur du pas et par un léger balancement des fesses et des bras ». Dans sa démarche, la femme peule donne une impression de rythme en se dandinant. Cette gestuelle du corps est opposée à sa position statique. Suivant les normes et représentations sociales de la démarche féminine, la femme peulh a pour habitude de ne pas regarder l'autre fixement dans les yeux. Si ce n'est qu'elle jette de brefs regards à autrui pour se déplacer et identifier les personnes dans l'espace public. La femme peule s'inscrit donc dans un processus d'incorporation de l'identité de genre. Elle obéit à un certain nombre de règles qui déterminent sa posture physique, sa manière d'être, son comportement à se tenir en public avant le mariage. L'une des valeurs structurantes de sa personnalité est la honte, qui

---

<sup>349</sup> SOW A. *op. cit.* p. 10.

<sup>350</sup> GUILHEM D., (2008). « Incorporation de l'identité de genre chez les Peuls Djeneri du Mali », *Journal des Anthropologues*, n° 112-113, p. 135-153.

l'oblige à préserver sa virginité et à éviter toute rencontre avec le futur époux avant le mariage, car jugée illégitime par sa famille et communauté par crainte du déshonneur de la famille. Cette nécessité de maîtrise de soi et de sauvegarde de la virginité de la jeune fille favorise la pratique de mutilations génitales féminines (MGF), qui attestent du contrôle de la sexualité de l'individu par la famille.

L'étude du mariage forcé montre le rôle oppressif des règles coutumières et va nous éclairer également sur l'attitude de la femme africaine devant la sexualité qui était niée à l'époque coloniale, sous le double carcan de la pudeur africaine (Coquery-Vidrovitch, 2007) Une sexualité dont les femmes enquêtées décrivent la précocité, notamment en raison des mariages dès l'adolescence. Cet âge de mariage précoce contraint très vite l'adolescente à adopter une posture féminine, conforme aux traditions, et à entrer brusquement dans le monde des adultes, sans possibilité de transition, au détriment de sa vie de jeune fille, et avec une absence de vie amoureuse.

## **2. Les expériences de mariage précoce, reproduction de la domination masculine**

### **▪ L'âge précoce au mariage**

Le mariage précoce des femmes est propre aux régimes de nuptialité africains, la finalité du mariage étant la procréation. Les pratiques matrimoniales émanant des familles assurent l'organisation et le contrôle des rapports entre hommes et femmes et entretiennent ainsi la distance entre les couples, qui se matérialise par l'absence de communication sur les questions de procréation<sup>351</sup> car, selon Murielle Ijere (1986)<sup>352</sup>, l'enfant dans la pensée traditionnelle africaine est une bénédiction. Il représente également un lien entre les vivants et les ancêtres. L'Africain ne peut concevoir un mariage sans enfant. Il considère une telle union absurde. Par conséquent, les enfants occupent une place très importante dans la société. Le rôle de la femme est d'avoir un nombre élevé d'enfants. Le prestige de la famille et le respect se mesurent par le nombre d'enfants. Ainsi, un mariage sans enfants serait inconcevable pour un Africain. Ce qui

---

<sup>351</sup> Chez les Peuls du Sud Borno au Nigéria, enquêtés par Abdul-Mumin Sa'ad (2007) sur le mariage et la reproduction, le non-dit est de règle au sein du couple sur des questions relatives à la procréation. Les seules questions sur lesquelles débat le couple concernent les tâches domestiques.

<sup>352</sup> IJERE M., (1986). « Le mariage traditionnel en Afrique et ses multiples facettes fascinantes », *Peuples Noirs-Peuples Africains*, n° 53-54 [en ligne].  
<[http://mongobeti.arts.uwa.edu.au/issues/pnpa53\\_54/pnpa53\\_54\\_05.html](http://mongobeti.arts.uwa.edu.au/issues/pnpa53_54/pnpa53_54_05.html)> (consulté le 01/01/18)

justifie l'entrée en union précoce de femmes enquêtées, très souvent issues de milieu rural et de la génération de femmes migrantes venues dans le cadre du regroupement familial. Il faut dire que, dans les années 1960, le modèle du mariage précoce est prédominant. La moyenne d'âge au premier mariage des femmes en Afrique est de 18 ans dans la grande majorité des pays. Dans les années 1970, on observe un recul d'entrée en union des femmes et les pays où l'âge médian au mariage est inférieur à 18 ans sont essentiellement localisés en Afrique de l'Ouest.

Dans notre analyse du groupe de femmes enquêtées, d'après leurs discours, nous avons pu déterminer les facteurs explicatifs ci-après à leur entrée précoce dans la vie maritale : elles sont originaires du village dans leur pays d'origine, appartiennent à des cultures ou à des générations qui favorisent le mariage précoce, ont été peu ou pas scolarisées. L'âge d'entrée au mariage étant entre 12 ans et 16 ans, à partir de leurs expériences du mariage précoce, elles mettent en lumière le contexte historique et politique de leurs pays d'origine, leurs modes de vie, l'organisation sociale de leur société ethnique et des pratiques matrimoniales déterminées par l'appartenance à un groupe ethnique ayant maintenu un système de valeurs et de codes culturels.

Mme E.9 a été mariée en 1975 à 12 ans, car, en pays Soninké (Mali, Mauritanie, Sénégal), tout le processus de mise en union des filles est régi par des obligations religieuses et coutumières et conduit généralement à un mariage à l'âge précoce et « Dans les villages soninkés d'Afrique, les parents donnaient leurs filles en mariage dès leur jeune âge (adolescence ou un peu avant) »<sup>353</sup>. Yves Zountchégbé Magnon (2007, p. 8)<sup>354</sup> décrit les pratiques matrimoniales soninkés : « Le ton est unanime chez les parents, que ce soit les pères où les mères, pour expliquer et défendre que le mariage demeure cet acte sacré uniquement en vue duquel une fille doit nouer des relations avec un homme. Ils s'opposent donc fermement, pour des raisons à la fois religieuses et coutumières, à toutes formes de relations amoureuses ne visant pas à terme le mariage et considèrent comme inacceptables toute relation sexuelle avant une union officielle. »

Les filles de Mme E.9 sont nées et ont été élevées en France. Deux d'entre elles se sont mariées à l'âge de 18 ans et 19 ans. Indicateur de l'âge qui montre que le comportement

---

<sup>353</sup> Quand le célibat des filles soninkées devient une gangrène dans l'immigration soninké en France : [www.soninkara.com/societe/le-mariage/quand-le-celibat-des-filles-soninkees-devient-une-gangrene-dans-limmigration-soninke-en-france](http://www.soninkara.com/societe/le-mariage/quand-le-celibat-des-filles-soninkees-devient-une-gangrene-dans-limmigration-soninke-en-france).

<sup>354</sup> ZOUNTCHEGBE MAGNON Y., (2007). « Pression collective et vulnérabilité individuelle en France : les mariages précoces en milieu immigrant soninké », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, n° 3, p.97-108.

matrimonial des filles de la seconde génération d'immigrants reste proche du modèle du pays d'origine en ce qui concerne la précocité du mariage. Elles ont été mariées à des cousins, 'alliés de la famille', ce qui confirme qu'avant tout, dans les traditions soninkés, les critères endogamiques prônés par les parents caractérisent les unions. Il n'est donc pas étonnant de voir les parents choisir, dans la majorité des cas, des partenaires pour leurs enfants avant qu'ils n'atteignent l'adolescence (Ijere, 1986). Mme E.9 manifeste son attachement aux codes culturels soninké qui guident les pratiques matrimoniales. Attachée à l'organisation de la société soninké en castes, elle considère que le choix du partenaire par ses filles doit dépendre de son propre positionnement social dans le système de castes avant tout engagement marital de leur part :

« Les Français ont le choix mais, nous, nous ne procédons pas de la même manière. Nous fonctionnons selon le modèle des rangs sociaux avec, au sommet de la hiérarchie, les nobles, puis viennent les griots et les esclaves. En ce qui nous concerne, nous appartenons à la lignée des chefs de village. Moi, je ne veux ni de griots ni d'esclaves dans ma famille. »

Mme E.9 signifie une forme de repli ethnique et communautaire, de conservation de la culture locale, de résistance au changement, aux valeurs et aux modes d'organisation sociale et de régulation de la société (générés par la mondialisation).

Tout comme Mme E.9, Mme E.8, d'ethnie soninké, s'est mariée jeune (à 15 ans), soit à la fin de son cursus scolaire en Troisième. Elle rend compte des représentations sociales dans lesquelles s'inscrivait le mariage précoce :

« Dans les premiers temps, les mères ne voulaient pas que leurs filles aillent à l'école, car elles-mêmes n'y avaient jamais été. Elles devaient plutôt se marier coûte que coûte, ce que regrettent les parents aujourd'hui. D'autant plus qu'elles prenaient exemple sur leurs mères pour être de bonnes épouses et cuisinières. C'est en fonction de ces critères que le futur époux choisissait la mariée. »

En évoquant l'évolution de la pratique matrimoniale, Mme E.9 met en avant la question des valeurs en mutation et du dialogue intergénérationnel avec ses effets sur la pratique du mariage précoce. Elle montre, de l'intérieur, la prise de conscience des individus de l'impact du mariage précoce sur l'éducation et l'instruction des filles. Ceci est révélateur du dialogue intergénérationnel qui est à l'œuvre et de la reconfiguration des valeurs qui traverse les sociétés. Ainsi, la remise en question des parents des pratiques matrimoniales antérieures témoigne de leur prise de conscience de leur part de responsabilité dans l'éducation et l'instruction de leurs filles (qui ne relèvent pas uniquement de l'école). Philippe Meirieux et Pierre Dominicé (2008, p. 1)<sup>355</sup> considère que : « l'éducation ne se cantonne pas à l'univers de l'école. Elle recouvre

---

<sup>355</sup> DOMINICE P., MEIRIEU P., (2008). La question des valeurs et le dialogue intergénérationnel (2008) Séminaire du 6 Décembre 2008, Genève, 7 p.

des pratiques diversifiées, celle des formateurs et des enseignants, mais aussi celle des parents et des grands-parents. »

Aussi, comme Mme E.8, Mme E.14 a été mariée à 13 ans avec un cousin de la famille. Son époux, qui vivait en France depuis quelques années, avait épousé une seconde femme lors de son séjour en vacances au Sénégal. Cette polygamie a provoqué le départ de Mme E.14 du Sénégal et elle a entrepris d'organiser toute seule son voyage et son émigration en France, facilités par son statut français puisque son père fut dans le passé navigateur au port du Havre. Mahamet Timera et Julie Garnier (2010) évoque la culture historique de migration de groupes sociaux comme les soninkés : « Après la guerre, les marins soninkés comme les soldats noirs d'Afrique et des Amériques, rebaptisés ensuite les 'tirailleurs sénégalais', seront incités à rentrer chez eux mais une partie restera en métropole. Présents dans les principaux ports français, embauchés comme dockers suite aux transformations de la marine marchande, ils seront aussi les premiers à initier des activités commerciales à la fin des années cinquante, notamment à Marseille. Véritables 'têtes de pont' des migrations contemporaines et de l'entrepreneuriat, ces navigateurs seront des points d'appui importants dans la constitution des réseaux migratoires à venir<sup>356</sup> ».

Les premiers marins africains ont commencé à fréquenter le port de Marseille avant la Première Guerre mondiale. Les marins métropolitains étant mobilisés pour combattre sur le front, la marine française avait recruté des marins africains de l'Afrique occidentale française (AOF), de l'Afrique équatoriale française (AEF) et de la côte française des Somalis et Madagascar. Après la Seconde Guerre mondiale, la situation très difficile de ces marins coloniaux, précarisés, les ont conduits à se laisser échouer sur les docks de Marseille. Dans cette précarité et leur solitude, nombreux d'entre eux se sont lancés dans la gestion de restaurants et cafés, devenant ainsi des têtes de pont de l'entrepreneuriat des migrants contemporains. Le père de Mme E.14 fait partie des navigateurs soninkés recrutés après la Seconde Guerre mondiale sur le port du Havre. Ils étaient nombreux à travailler dans les ports de Marseille et du Havre, comme l'explique François Manchuelle (2004)<sup>357</sup>. Mme E.14 est arrivée à Rouen de manière individuelle, en 2008, dans l'espoir de trouver des solutions à ses problèmes personnels et d'améliorer ses conditions de vie ainsi que ceux de ses enfants restés au Sénégal. Ainsi, elle a

---

<sup>356</sup> GARNIER J., TIMERA M., 2010, *op. cit.*, p. 3

<sup>357</sup> MANCHUELLE F., (2004). « Les Diasporas des travailleurs soninkés (1848-1960) - Migrants volontaires », Paris, Karthala, 348 p.

été basculée de foyer en foyer avant d'obtenir un logement fixe et d'entamer des démarches administratives pour permettre à ses enfants, qui résident au Sénégal, de s'installer en France.

Mme E. 7 a été mariée à 15 ans comme le veut la coutume peulh, culture influente au Sénégal, mais le fait de ne pas avoir vécu au Fouta (région où vivent de nombreux Haalpulaar) lui a facilité la pratique de la langue française. On peut supposer que le *poulhar*, principale langue maternelle, sert de langue véhiculée dans toute la région, ce qui explique la pratique moindre du français. Jean Boutrais (1994, p. 141)<sup>358</sup> fait le constat suivant : « Pour forger l'identité peulh, les peulhs ont réussi à exercer une domination politique sur de grands territoires, leur identité ethnique s'est maintenue, renforcée par une intégration culturelle de populations trouvées sur place. »

Ainsi, l'identité peulh résulte d'une ancienne conversion ethnique qui assurait une suprématie politique des Peulhs, domination qui s'est matérialisée par la constitution d'anciens états peuls (le Fuuta-Toro<sup>359</sup> et le Fuuta-Djalon<sup>360</sup>) qui délimitent des blocs de peuplements encore homogènes. Avec la conversion ethnique qui servait à la domination politique, des groupes pouvaient ainsi s'affirmer peulhs alors qu'ils étaient d'origine ethnique différente. La langue peule pouvait être pratiquée par toute une population qui se distingue pourtant nettement des Peulhs, par exemple les « Haalpulaars » ou Toucouleurs au Sénégal. A cette emprise spatiale de la langue peule, il faut ajouter que l'identité peulh est forgée à partir de l'Islam de l'immigration. Les Peuls nomades et de tradition pastorale constituent des noyaux de peuplements. La cartographie extraite de l'étude de Jean Boutrais (*ibid.*) localise, à l'échelle régionale les peuplements peulhs. Dans cette carte, on peut repérer les régions principales de peuplements peulhs qui sont d'anciens états peulhs précoloniaux et dont les peuplements se sont constitués à partir d'une organisation politique. Il s'agit du Fuuta-Toro au Sénégal, de Fuuta-Djalon en Guinée Conakry, de Macina<sup>361</sup> au Mali, de l'Adamoua<sup>362</sup> au Cameroun et du

---

<sup>358</sup> BOUTRAIS J., (1994). « Pour une nouvelle cartographie des Peuls », *Cahiers d'Etudes Africaines*, n° 133-135, p. 137-146.

<sup>359</sup> Le Fuuta-Toro est une région située au bord du fleuve Sénégal qui s'étend du sud de la Mauritanie au nord du Sénégal.

<sup>360</sup> Le Fouta-Djalon est une moyenne montagne de Guinée où le système d'élevage s'inscrit dans le paysage rural. Les Peulhs de cette région sont relativement d'anciens Peulhs sédentaires qui sont devenus davantage cultivateurs qu'éleveurs.

<sup>361</sup> La région Macina, commune au Mali dans la région de Ségou, est située au centre du Mali, dans la zone sahélienne. L'empire peul du Macina a été fondé au XIXe siècle par le marabout Sékou Amadou du clan des Barry. Il s'étend du Mali actuel en passant par le Nord Tombouctou, jusqu'au sud du pays Mossi. L'empire s'étend aussi de l'est de la Mauritanie à la région de Mopti et a pour capitale Hamdallaye, située à 37 km sud de Mopti.

<sup>362</sup> L'Adamaoua, zone frontalière avec l'ouest du Nigéria, a été créé par le leader du Jihad, chargé par l'imam Usman dan Fodio de répandre l'Islam.

Sokoto<sup>363</sup> au Nigéria. A l'époque précoloniale, des chefs issus de l'aristocratie peule et détenteurs du pouvoir menaient une politique d'islamisation et de sédentarisation des Peuls de brousse, nomades. Ceux qui refusaient de se sédentariser étaient soumis à des pressions fiscales et contraints de s'installer dans d'autres territoires.

Mme E.15 a été mariée à 16 ans, dans le respect des coutumes traditionnelles de l'époque auxquelles elle devait se conformer, car :

« Tu faisais figure d'exemple quand tu te mariais à l'âge précoce. Ce n'était pas comme aujourd'hui. A l'époque, si tu ne te mariais pas suffisamment tôt, on médissait sur toi. »

A travers ce discours, on peut comprendre que la portée morale du mariage conduisait les jeunes gens à se marier avant l'âge adulte. La fille devait rester chaste suivant les us et coutumes dominant dans les sociétés de l'époque. Mais, pour autant, Mme E.15 ne perçoit pas le mariage précoce comme une contrainte, comme l'évoque Mme E.8. Celle-ci remarque que les parents de l'époque manifestent aujourd'hui une forme de regret de ne pas avoir su réagir à temps afin d'éviter le mariage précoce de leurs filles. Mme E.15, elle, considère qu'avoir été mariée à l'adolescence représentait une ouverture sur le monde adulte car elle a gagné en maturité :

« Certes je me suis mariée tôt, mais je n'ai rien à regretter car cela m'a fait grandir et appris l'école de la vie. »

Mais toutes n'ont pas été confrontées à la contrainte du mariage précoce, comme ce fut le cas de Mme E.5. Ce qui marque une distinction avec sa génération de femmes âgées entre 50 ans et 60 ans, présentées précédemment. Celle-ci fait figure d'exception pour son époque et nous interroge sur les résistances et opposition à l'organisation patriarcale des rapports entre les sexes.

### **3. L'opposition de femmes africaines au mariage précoce ou refus de la domination masculine**

#### **3.1 Des femmes 'avant-gardistes'**

##### **3.1.1 La non-soumission de Mme E.5 aux traditions et à l'autorité patriarcale**

Ainsi, on a pu remarquer une domination subie par une catégorie de femmes âgées de 50 à 60 ans en raison de leur pratique matrimoniale précoce. En revanche, d'autres, comme Mme

---

<sup>363</sup> L'empire de Sokoto a été créé au [XIX<sup>e</sup> siècle](#), dans le nord du Nigéria, par l'imam peulh [Usman dan Fodio](#).



E.5 se sont défendues très tôt et ont refusé d'accepter les assignations de sexe et de genre qui leur étaient imposées à l'adolescence par le mariage précoce. Celles-ci remettent en question les représentations sociales ancrées dans les traditions, mettant la femme sous la tutelle masculine. Mme E.5 est considérée comme un 'contre-exemple', dans la mesure où elle a été mise en union à l'âge de 20 ans, ceci étant vu d'un mauvais œil pour son époque. Surtout qu'elle a subi la pression de ses amies lui disant dès l'âge de 20 ans :

« Si tu n'arrêtes pas de tourner le dos à tes prétendants, tu ne te marieras jamais ! »

L'âge de mariage de Mme E.5 était considéré par ses pairs comme tardif, par rapport à la génération des femmes de son époque qui étaient mariées à 15-16 ans (pour reprendre ses mots). Ce recul de l'âge du mariage tient à sa nature indépendante, héritée de l'éducation et de la socialisation familiale :

« Je pense que chacun a ses coutumes et ses traditions. Dans notre famille, nous n'avons jamais été imprégnées des valeurs traditionnelles. Je pense qu'il faut laisser la personne vivre librement sa vie, sans porter un quelconque jugement sur elle. »

Socialisée à développer des qualités comme l'audace, sa détermination et le refus d'être conditionnée explique son faible engouement pour les pratiques traditionnelles qui sont pour elle contraires aux valeurs de tolérance et de liberté de l'individu. Ces valeurs ont motivé son engagement dans l'entrepreneuriat qu'elle exerce comme activité.

Dans son discours, Mme E.5 laisse entendre d'autres principes qui sont la non-soumission et la liberté de choix. Sa nature indépendante laisse supposer son refus de la domination patriarcale et de ses normes qui organisaient les relations entre hommes et femmes, au détriment des femmes de son époque. Ce refus du conditionnement a pu déterminer son choix tardif de se marier :

« J'ai toujours voulu aller à l'essentiel et avoir un époux qui ne me dicte pas les lois en m'empêchant de faire ce que je veux. »

Cette volonté permanente de refuser la domination masculine s'est fait ressentir dès son plus jeune âge, notamment par son refus de poursuivre son cursus primaire, contrairement à la volonté de son père, et de s'incliner à sa pression. Bien qu'elle s'oppose à la domination masculine, sa déscolarisation ne s'explique pas seulement par la pression masculine qu'elle subissait, mais aussi par le contexte de faible scolarisation des filles à cette époque.

### 3.1.2 L'expérience des inégalités de sexes à l'école

La faible propension des filles à aller à l'école à l'époque de Mme E.5 exprime les relations de genre à l'école qui sont entretenues à la maison par le partage des tâches et corvées. Education et socialisation au rôle féminin et masculin dans l'univers familial ne favorisaient pas la scolarisation ou la poursuite de la scolarisation des filles. Mme E.5 témoigne des réalités et contraintes lui ayant laissé peu de chance de développer un intérêt pour l'école :

« J'ai été à l'école jusqu'au certificat d'études primaires que j'ai d'ailleurs obtenu difficilement. J'ai abandonné parce qu'il y avait des kilomètres à parcourir et les classes étaient surchargées. Le matin, j'effectuais un trajet très pénible pour me rendre à l'école. A peine arrivée le midi à la maison pour manger, je devais repartir à l'école. Ce qui devenait insupportable. C'est là que j'ai décidé d'abandonner, mais j'ai très vite subi les brimades de mon père qui avait un ami directeur de l'école du village où je vivais. Il m'a obligé à poursuivre mon cursus primaire, mais j'ai fini par lui tenir tête en lui annonçant que je n'avais plus l'envie d'aller à l'école. Malgré cette vive tension, mon père m'y a inscrite à nouveau. Mais comme j'y étais de plus en plus hostile, j'ai fini par abandonner pour me spécialiser dans la couture »

L'abandon de la scolarisation primaire par Mme E.5 est lié principalement à l'éloignement de son école, au surnombre dans les classes et à la défaillance au niveau de l'organisation du système scolaire. De plus, le caractère sexiste des systèmes scolaires dans de nombreux pays africains, qui ne manifestent pas d'intérêt pour la scolarisation tardive des filles, justifie aussi son abandon. Marie France Lange (2007, p.186)<sup>364</sup> présente l'évolution de la scolarisation en Afrique au lendemain des indépendances : « Il faut souligner qu'au lendemain des indépendances la scolarisation des filles et la formation des femmes apparaissent comme des thèmes mineurs ; en 1960, les filles représentent en moyenne, en Afrique subsaharienne, 32% des effectifs de l'enseignement primaire. »

Ainsi, au Sénégal, le taux de scolarisation des filles dans l'enseignement primaire était de 18% dans les années 1960 par rapport à un total (filles et garçons) de 27%. En 1970, la part de filles scolarisées était de 32% par rapport au total de scolarisés, 41%. En dépit des efforts du père de Mme E.5 pour la persuader de poursuivre sa scolarité, on peut supposer que son refus de le faire est associé aux représentations de l'éducation des filles qui entre en contradiction avec les représentations de leur statut en tant que filles (et donc de futures femmes). Dans les représentations sociales en Afrique subsaharienne, après les indépendances, le droit des filles à l'éducation est valorisé quand il est assimilé à des apprentissages utiles à la société et non à un niveau culturel minimum (dont on redoute les effets émancipateurs). Ces apprentissages utiles à la société concernent les cours de couture, les arts ménagers, la coiffure... et sont en continuité

---

<sup>364</sup> LANGE M.-F., (2007). « L'Evolution des inégalités d'accès à l'instruction en Afrique, depuis 1960 », in LOCOH T., *Genre et sociétés en Afrique. Implications pour le développement*, Paris, Martine Rousso-Rossmann, p.185-198.

avec l'apprentissage des filles à leur rôle futur de mère et d'épouse, statut qui leur est dévolu dans l'ordre social. Ce qui explique l'appétence de Mme E.5 pour la couture, le métier qui lui a été transmis par sa mère, omniprésente dans sa vie, et actrice dans l'évolution de son identité de femme. Le père, précepteur, peu présent dans la maison familiale en raison de ses horaires, aurait donc été peu influent sur la continuité du parcours scolaire de sa fille, malgré toute sa pression. Bien qu'ayant choisi d'interrompre sa scolarité dès la primaire, Mme E.5, conteste aujourd'hui le système d'organisation des rapports de sexe à travers les actions d'accompagnement de femmes africaines qu'elle développe dans son association de couture et à travers l'entrepreneuriat (ce qui lui permet de mettre à profit ses capacités pour le développement économique de son pays, nous dit-elle).

### **3.1.3 Le rôle du père dans l'émancipation précoce de Mme E.2**

Tout comme Mme E.5, Mme E.2 s'est aussi mariée à 21 ans. Si les raisons culturelles sont invoquées pour expliquer la faible scolarisation des filles après les indépendances dans de nombreux pays africains, il faut aussi prendre en compte le niveau de ressources familiales qui sont déterminantes dans leur scolarisation. Ainsi, le père de Mme E.2 était cheminot travaillant pour la régie des chemins de fer de Dakar au Niger<sup>365</sup> (Pilot, 2013, p.3). Il possédait des domaines terriens entretenus par des ouvriers qu'il avait embauchés. Sa mère était sans profession. La profession et le patrimoine du père indiquent donc un statut relativement aisé pour l'époque des années 1960 au Sénégal. Par conséquent, la famille disposait suffisamment de ressources pour lui permettre d'accéder jusqu'au niveau Bac général au Sénégal. D'autant plus, qu'elle était la seule parmi les enfants à avoir fait des études, ses 5 frères ayant suivi les pas du père comme cheminots. Le fait que sa famille n'ait pas reproduit le schéma sociétal de

---

<sup>365</sup>PILOT G., « Ouvrages du génie civil français dans le monde. Lignes de chemin de fer Afrique occidentale et Afrique équatoriale ». *In* site des Ingénieurs et scientifiques de France [En ligne]

[http://home.iesf.fr/offres/doc\\_inline\\_src/752/CdF-Afrique+occidentale\\_equatoriale.pdf](http://home.iesf.fr/offres/doc_inline_src/752/CdF-Afrique+occidentale_equatoriale.pdf)

(Consulté le 02/02/18)

Georges Pilot explique que dans les années 1850, la présence européenne en Afrique occidentale et équatoriale se limite à des implantations côtières, à l'exemple de la France au Sénégal (Colonel Faidherbe). En 1885, la Conférence de Berlin fixe les frontières régionales et affecte les territoires aux Etats européens qui vont alors procéder à l'organisation de la colonisation. La France crée les fédérations d'Afrique Occidentale Française-AOF (8 pays) à l'intérieur desquelles une conquête militaire s'installe. En termes de transports, ce sont des chemins de fer qui s'installent avec trois objectifs : faciliter la pénétration des pays, assurer la conquête militaire et organiser le transport des richesses.

la fille et de la femme, en encourageant sa scolarité, permet de prendre en considération le niveau socio-économique comme déterminant dans la scolarité des filles. Le rôle encourageant du père dans la scolarisation de sa fille permet également de considérer le rôle respectif des hommes et des femmes dans la scolarisation des filles. Le père de Mme E.2, qui a eu un rôle moteur dans la construction de l'avenir scolaire de sa fille, manifestait un engagement féministe, dont elle témoigne:

« J'étais la seule fille mais il a toujours dit qu'être femme n'était pas synonyme d'objet. »

On voit dans ce discours que le rôle du père dans le développement des capacités scolaires de sa fille et dans la formation de son identité de femme est à prendre en considération. Surtout, quand le financement des frais de scolarité et de l'entretien des enfants incombait au père. L'homme ayant à charge les revenus du ménage et la subsistance de la famille, il revenait tout naturellement à la mère de veiller à l'éducation des enfants et au père le droit et le devoir de contrôle de la situation scolaire qu'il devait financer. Il s'agit là de la répartition des rôles sexués dans le suivi de l'enfant qui n'était pas anodine dans les sociétés africaines de l'après-indépendance et dans certaines familles africaines de classe aisée ou moyenne, comme celles de Mme E.2. Le père, en apportant la protection matérielle et le réconfort obstiné et moral à sa fille voulait créer autour d'elle un environnement favorable à la scolarité et aux études. Ainsi, dans les parcours de Mme E.5, Mme E.2, et de Mme E.1, les pères, entrepreneurs dans le devenir scolaire de leurs filles, faisaient figures d'exemples pour leurs milieux d'origine et leurs époques et d'avant-gardistes. Les aspirations de ces pères à des études pour leurs filles déterminaient l'investissement dans la scolarité de celles-ci, leur transgression des normes sexuées dominantes dans les représentations sociales de l'époque et des pratiques matrimoniales précoces. Par conséquent, ils n'ont ménagé ni leur soutien moral, ni leurs modestes ressources, et ont choisi la transmission de valeurs liées à l'obstination et à la détermination pour créer un environnement propice aux études. Ces valeurs, héritées de leurs pères, auraient incité les trois interlocutrices à se marier tardivement, car, étant inscrites dans l'esprit du libre arbitre.

Ainsi, l'augmentation de l'âge au mariage des enquêtées de Mme E.1, E.2 et E.5, indique une certaine reconnaissance d'un espace de vie n'étant pas sous la tutelle masculine et d'un statut hors de la sphère conjugale et reproductive. En effet, ce recul de l'âge du mariage leur a offert des possibilités d'élaboration de projets personnels (formations, construction de soi...) et de s'accorder un temps préconjugal, une période de transition les préparant au mariage et à l'acquisition du statut de femme avec son apprentissage du rôle imparti dans l'ordre social. Ce

temps préconjugal n'a pas été accordé aux femmes décrites précédemment, mariées dès l'âge de 15 ans, et inscrites dans un régime matrimonial caractérisé par l'absence d'une jeunesse hors du cadre conjugal. En dépit des différences qui opposent, par exemple, Mme E.2 et Mme E.5 au niveau de l'instruction, des ressources familiales et du rôle respectif de l'homme et de la femme dans la scolarité et l'éducation de chacune, elles ont des points communs. Toutes deux, en fonction des ressources et trajectoires, se sont mariées à un âge tardif comparé aux filles de leur époque.

### **3.1.4 Ouverture de Mme E.14 à la communication sur la sexualité**

Une évolution de la relation entre les sexes dans la société soninké, issue de la période des années 1970, est perceptible dans le discours de Mme E.14. Celle-ci fait ainsi figure de progressiste et de femme engagée pour son époque dans son rôle de 'conseillère' en matière de vie conjugale, car, il faut dire qu'à l'époque : « les dessous des adolescents et des adolescentes ne se traitent pas en public<sup>366</sup> », dans des sociétés imprégnées de la culture de la honte qui continuent de résister à la « mondialisation des mœurs sexuelles ». D'autant plus que la configuration des rapports entre sexes au lendemain des indépendances, décrite par Zalia Maiga Touré (2010)<sup>367</sup>, est caractérisée par une domination masculine ayant pour effet l'effacement de la femme et son alignement sur le concept d'exemplarité. Cet ancrage des femmes dans des représentations stéréotypées leur enlevant toute possibilité de subversion des rapports de domination. Ainsi, Mme E.14 rend compte des marges de manœuvre chez la femme africaine qui s'opèrent dans les rapports de pouvoir. En contrepartie de son devoir de conformité aux bonnes mœurs, la femme africaine peut revendiquer son droit de respect à son époux à condition qu'elle respecte son rôle d'épouse et de femme. Mme E.14, évoque l'intérêt de la communication entre l'homme et la femme, vecteur de construction du couple autour du respect réciproque :

« Je me souviens que quand j'étais petite, les filles de mon quartier venaient me solliciter pour avoir des conseils sur leur vie de future mariée. Je leur disais qu'une femme devait être digne, qu'elle se devait de respecter son époux, mais que pour autant il ne devait pas non plus lui manquer de respect et que chaque partenaire devait se fixer les règles du jeu et des limites dans la relation de couple. »

---

<sup>366</sup> SOW A., « Le mode d'expression de la sexualité des adolescents dans les sociétés africaines traditionnelles. Le cas de la société Haalpulaar », in site du Centre Interdisciplinaire sur les Droits Culturels Faculté des Lettres et Sciences Humaines, [En ligne]  
< [http://portail-eip.org/web2/sites/default/files/expression\\_sexualite.pdf](http://portail-eip.org/web2/sites/default/files/expression_sexualite.pdf) > (consulté le 01/01/18)

<sup>367</sup> MAIGA TOURE Z., (2010). *Les femmes face aux traditions dans les littératures et cinémas contemporains de l'Afrique Francophone*, Thèse de Doctorat de philosophie, Université de l'Arizona.

Ainsi, pour Mme E.14, la femme peut se faire respecter par son époux grâce à la valorisation et l'image conforme aux bonnes mœurs qu'elle donne d'elle-même. C'est-à-dire en adoptant le comportement d'un modèle de femme qui, d'après Zalia Maïga Touré (*ibid.*), était entretenu par les hommes, dans un contexte fortement sous-tendu par la tradition selon lequel la réserve et l'effacement devaient prédominer. L'idéologie dominante interdisait à la femme de lever le ton, surtout en présence d'hommes, ou de revendiquer un quelconque droit si elle voulait mériter les titres élogieux de ménagère, d'épouse attentionnée ou de mère de famille exemplaire. En suivant ce concept d'exemplarité et d'effacement de soi, la femme obtenait le respect de son époux. Selon Mme E.14 ce respect doit être réciproque car elle a toujours considéré que la femme doit, à son tour, faire bouger les lignes en dictant les règles de conduite de son époux envers elle.

Les femmes enquêtées, quel que soit leur niveau d'instruction, milieu social d'origine ou ethnie, ont contourné leurs rapports de pouvoir dans leur jeunesse et à une époque où les femmes subissaient les assignations de genre. Mme E.5 a toujours refusé l'influence masculine dans la construction de ses projets scolaires et professionnels. Mme E. 2 a été dotée par son père de capacités scolaires et Mme E.14 a su investir l'espace personnel pour contourner la règle du non-dit propre aux cultures de la honte. D'autres femmes manifestent leurs oppositions aux assignations de genre par le refus du mariage précoce et d'autres formes de pratiques traditionnelles les assignant au genre, ou leur rappelant la posture de soumission de la femme.

### **3.2 Refus des femmes africaines du mariage forcé**

Comme nous avons pu l'évoquer précédemment, le marqueur 'génération' est très significatif pour l'entrée en union précoce ou pas des femmes africaines. Ce qui implique, dans le même temps, un changement, notamment dans leurs relations avec les pratiques traditionnelles et religieuses. Ainsi, le modèle de mariage précoce qui prévalait dans les années 1960 et 1970 a pratiquement disparu, car l'entrée en union des femmes à partir des années 1980 et jusqu'aux années 1990 est proche de 20 ans ou plus. Ce qui explique pourquoi les femmes approchant 40 et 50 ans, nées à la fin des années 1970 et dans les années 1980, ont eu un âge de mariage autour de vingt ans et au-delà. Mme E.19 s'est mariée seulement quand elle l'a souhaité, de son libre arbitre, et durant son parcours migratoire à l'âge de 30 ans. Mme E.20 a été mariée à 33 ans. On peut remarquer que l'ancrage territorial influe sur le choix de la pratique matrimoniale, car les femmes qui ont évolué en milieu citadin sont éloignées des réalités culturelles en zone rurale (d'où sont originaires leurs parents et grands-parents). D'ailleurs

certaines des femmes de notre enquête mentionnent le caractère obsolète des habitudes traditionnelles qui ont rythmé la vie de ceux de la génération de leurs parents :

« Je me rappelle que quand j'allais à Kayes, rendre visite à ma grand-mère, celle-ci exigeait que je parle la langue peule. Tu devais aussi porter le pagne traditionnel, mais moi je n'apprécie pas trop ces habitudes qui sont en décalage avec le monde d'aujourd'hui. Pour te dire, depuis ma naissance, je ne porte que des jeans, sauf pour les occasions comme la Korité<sup>368</sup> ».

Mme E.1 souligne ainsi l'opposition entre culture moderne et traditionnelle qui nous amène à distinguer, dans les sociétés de départ, les femmes migrantes citadines de celles de la ruralité. Mme E.19, issue de la génération de femmes africaines des années fin 1990, une citadine ayant eu peu ou quasiment pas de contact avec la culture du village, du fait de l'émigration de ses parents en ville fin 1970, a exprimé son dépaysement culturel vis-à-vis des traditions. Elle se différencie de Mme E.5, Mme E. 2 et Mme E.1, subsahariennes originaires de la ville elles aussi où elles ont grandi ou émigré, fin 1970, qui ont conservé un héritage culturel traditionnel et religieux. Toutefois, ces dernières prennent du recul par rapport à cet univers traditionnel qu'elles remettent en question par leurs regards critiques sur les représentations codifiées et les excès de certaines pratiques. Mme E.20, issue de la génération de femmes citadines des années fin 1990, exprime aussi une méconnaissance des éléments de son patrimoine culturel traditionnel, comme la cérémonie du bois sacré :

« Je n'y connais strictement rien ! Comme je n'ai vécu qu'à Dakar, il m'arrivait de me rendre de temps en temps au village de mes ancêtres en Casamance. »

Pour rappel, la cérémonie du bois sacré, pratiquée notamment dans les sociétés *manjaques* et *diolas*, est un rite d'initiation marquant le passage d'un adolescent à l'âge adulte, la différenciation entre l'homme et la femme, l'ignorance et la sagesse, l'innocence et la responsabilité.

Ce recul tardif de l'âge de mariage de Mme E.19 et Mme E.20 pourrait être lié à la zone d'habitation de leurs parents qui ont grandi et évolué dans la capitale sénégalaise. On sait que la ville transforme les attitudes, opacifie les relations traditionnelles et fluidifie la cohésion sociale villageoise (Calpas, 1996)<sup>369</sup>. De plus, elles ont toutes les deux une mère travaillant ou ayant travaillé dans la fonction publique (la mère de Mme E.19 étant sage-femme et celle de Mme E.20 ayant été Secrétaire de Direction au port autonome de Dakar). Le fait que ce soit la mère qui, en Afrique, transmet l'éducation peut expliquer le recul de ces deux femmes par

---

<sup>368</sup> Événement festif qui clôture la fin du Ramadan, mois de jeûne et d'abstinence pour les musulmans.

<sup>369</sup>CALPAS E., (1996). « Les femmes chefs de famille : spécificités du milieu urbain », In BISILLIAT J., (dir.). *Femmes du Sud, chefs de famille*, Paris, Karthala, p. 109-127.

rapport aux us et coutumes du village de leurs parents dans lesquels s'inscrit le mariage précoce. Car leurs mères, elles, n'ont pas évolué dans ces pratiques traditionnelles (puisque la mère de Mme E.19 ne lui a, quasiment, pas transmis de connaissances sur le patrimoine culturel traditionnel, nous a-t-elle dit, et que la mère de cette dernière, bien que mariée à l'âge de 16 ans, est dans le même cas de figure.

« Ma mère ne suivait pas les coutumes locales de la Côte d'Ivoire. Par exemple, elle n'exigeait pas que l'on prie suivant les règles du christianisme, alors que sa mère était chrétienne. ».

On perçoit là une moindre influence de la pensée et de la pratique religieuse chrétienne sur la construction de la vie de la mère de l'interlocutrice, issue de la génération des femmes africaines citadines comme Mme E.1, Mme E.2 et Mme E.5. Ces femmes sont restées rationnelles et critiques par rapport aux interprétations de l'Islam et du Christianisme et à la pratique religieuse. Il faut dire, comme nous l'explique Richard Filatoka (2009, p.9) : « qu'au lendemain des indépendances, l'influence sociale et politique de l'Islam et du Christianisme s'est peu à peu évanouie, au moment de la construction des Etats Nations, marqués principalement par l'autoritarisme, la dictature militaire, la prévalence du parti unique et des idéologies marxiste et léninistes ».

D'après cet auteur, face à la domination de l'Etat sur des aspects de la société civile, les institutions religieuses sont repoussées en marge de la sphère publique, laissant ainsi à l'Etat le pouvoir de nationaliser les institutions religieuses à caractère socio-éducatif et sanitaire (écoles, dispensaires, hôpitaux). Ainsi, par la vague de nationalisations d'institutions publiques et privées (par exemple, les écoles privées catholiques), opérées au lendemain des indépendances, l'Etat entend participer à un processus de privatisation de la religion. Par conséquent, beaucoup de pays africains, après les indépendances, avaient opté pour un état laïc qui procéderait à la séparation du religieux et du politique. La sécularisation des sociétés africaines a été favorable au dialogue interreligieux crée par l'Etat et l'enseignement laïc (Mme E.1 malienne, Mme E. 2 et Mme E.5 sénégalaises et la mère de Mme E.19 ivoirienne ont pu bénéficier de cet enseignement laïc). Ce qui expliquerait une pratique rationnelle de la religion par ces enquêtées citées plus haut et leur attachement moindre aux mode de transmission traditionnelle des valeurs. C'est pourquoi dans certains pays, comme le Sénégal, il existe une cohabitation entre les religions monothéistes, l'Islam et le Catholicisme. Ainsi, l'enseignement laïc favorable à une prise en considération rationnelle des coutumes et de la religion, qui organisent les relations entre les sexes, justifierait, en outre, le recul de l'âge de mariage des femmes précitées. S'agissant des femmes nées fin 1970, elles avaient dépassé l'âge médian au mariage (18 ans au



Sénégal, moins de 18 ans au Mali et en Côte d'Ivoire, exceptée la mère de Mme E.19 d'origine ivoirienne, qui a été mariée à 16 ans). L'âge médian au mariage a été observé par Véronique Hertrich (2007)<sup>370</sup> dans son étude sur la nuptialité et les rapports de genre en Afrique. Celle-ci considère également que le développement de la scolarisation féminine est un facteur d'émancipation individuelle associé à une entrée tardive en union des femmes, élément de réflexion qui confirme bien le recul de l'âge de mariage du groupe de femmes africaines mariées tardivement pour leur époque.

## **4. L'ethnie, la religion, comme déterminants au mariage forcé**

### **4.1. Le mariage forcé, une pratique ethnique**

D'après notre analyse de l'âge du mariage précoce, on peut supposer que l'entrée au mariage précoce est perçue, par la génération de femmes migrantes des années fin 1970 et âgées entre environ 50 et 60 ans, plus comme une pratique liée à un effet de génération et inscrite dans les traditions ; bien que certaines de ces femmes aient échappé à l'obligation de mariage précoce. Cependant, l'ethnicité et la religion constituent aussi des facteurs non négligeables dans l'entrée précoce en union des femmes. Hypothèse qui se confirme par le mariage précoce de femmes soninkés, pourtant venues en France lors de la deuxième vague migratoire féminine du début des années 1990. Ce qui rejette et permet de nuancer l'hypothèse d'un effet de génération comme déterminant exclusif au mariage précoce. Ainsi, Mme E. 10 a été mariée à 18 ans, donc au début des années 1990, à un cousin de la famille dans les coutumes soninkés. Mme E.16 a été aussi donnée en mariage à 17 ans en 2000. C'est dire que certaines pratiques, telles que le mariage précoce, sont fortement ethnicisées et constituent un marqueur identitaire ; « le processus matrimonial respecte tout au moins dans sa forme, en ce qui concerne les pratiques socio-culturelles soninkés, les règles soninkés<sup>371</sup> » (Zountchégbé Magnon, 2007). Véronique Hertrich observe qu'en Guinée l'âge au premier mariage des femmes est en-dessous de 18-19 ans entre les années 1980 et fin 1990, par rapport au Sénégal où il y a une hausse d'une année pour l'âge médian. Le mariage est bien alors l'une des cérémonies les plus importantes et la virginité avant le mariage est de rigueur. Ainsi, Mme E.11 s'est mariée en 1992, à 21 ans, à un cousin de la famille, vivant au village à Conakry. Mme E.1 a été mariée en 2003, à 22 ans, avec quelqu'un de beaucoup plus âgé, ce qui confirme que : « l'une des

---

<sup>370</sup> HERTRICH V., 2007, *op.cit.*

<sup>371</sup> ZOUNTCHEGBE MAGNON Y., *op.cit.* p.6

fonctions du mariage est de renforcer la solidarité du groupe. Il est décidé par les familles, le sentiment d'amour n'intervient que très peu » (Roux, 1995, cité dans Doumbouya, 2007).<sup>372</sup>

La thèse d'Oumar Sivory Doumbouya consacrée au changement culturel et au développement social dans lequel s'inscrit la place des femmes en Guinée, permet de décrypter les réalités sociales, culturelles et historiques dans lesquelles elles ont été immergées avant leur mariage. Ces femmes ont habité dans des villages à Conakry et ont été formatées dans cet esprit de division sexuée, marqué des rôles masculins et féminins et alimenté par leurs mères au foyer (fortement affectées au rôle d'éducatrices de leurs filles et de leur apprentissage aux astuces pour réussir le ménage : balayage, préparation des repas, lessive, garde des enfants..., activités fortement féminisées). C'est dans ce contexte de pesanteurs sociales et avec ces idées reçues qui conditionnent les femmes en Guinée que nos deux interlocutrices guinéennes ont grandi et ont été mariées. L'ouverture du pays au changement, l'arrivée des populations étrangères des pays frontaliers et le retour au pays des fils qui avaient fui l'ancien régime autoritaire<sup>373</sup>, ont contribué à mettre en pratique une nouvelle forme d'organisation des rapports sociaux de sexe, en faisant moins la distinction entre travail féminin et masculin, car l'essentiel alors était de gagner de l'argent avec la libéralisation du commerce. Il n'empêche que, malgré des progrès obtenus vers l'amélioration de la condition de la femme depuis l'indépendance de la Guinée, la domination masculine se fait toujours ressentir. Ces progrès ne sont pas visibles dans les villages et les campagnes où le changement dans les mentalités et les pratiques relatives aux rôles de l'homme et de la femme tarde à se manifester. Ce qui est démontré par les parcours de Mme E.11 née en 1972 en Guinée et de Mme E. 17 née en 1981 en Guinée. Elles ont toutes deux connu, dans leur enfance et adolescence, une société guinéenne soumise au régime autoritaire qui n'offrait aucune possibilité d'émancipation de la femme, car les considérations d'ordre moral constituaient le fondement même de cette société. C'est dans ce contexte historique que ces deux femmes ont vécu la majeure partie de leur socialisation à l'apprentissage du rôle de mère et d'épouse. D'autant plus qu'il est très difficile pour certaines femmes en Guinée de voir d'autres femmes se plaindre de leur condition, ces femmes qui ne veulent plus respecter la tradition étant considérées comme des ratées de la société car, avant tout, le Dieu de la femme est l'homme ! Il est dit, selon les mœurs de la société guinéenne,

---

<sup>372</sup> SIVORY DOUMBOUYA O. (2007). *Changement culturel et développement social : la nouvelle place des femmes en Guinée*, Thèse de Doctorat de sociologie, Université de Toulouse 2.

<sup>373</sup> Régime autoritaire mis en place par le président Sékou Touré investi du pouvoir politique en 1958, date de proclamation de l'indépendance de la Guinée qui met en autarcie la Guinée avec l'extérieur.

comme le cite Oumar Sivory Doumbouya (2007, p.39) : « Avant d'adorer Dieu, une femme doit avant tout respecter son époux ».

Ce discours montre le poids des représentations sociales du statut social de la femme dans une société traditionnelle guinéenne qui refoule ses aspirations à l'émancipation. On voit que l'organisation des relations entre les sexes n'a pas de fondement religieux, si ce n'est le prétexte pour renforcer la dépendance de la femme à l'homme selon les mœurs de la société guinéenne : « une femme doit avant tout respecter son époux ». Cette citation exprime la résistance des traditions aux tentatives de changement et d'échappement des femmes à l'organisation patriarcale des relations entre les sexes.

## **4.2 Le mariage forcé : une pratique religieuse ?**

Si le mariage a une place importante pour des femmes appartenant à des sociétés africaines musulmanes, comme au Sénégal, on observe une désaffection des femmes africaines chrétiennes pour le mariage. En effet, la pratique du mariage religieux est en baisse chez les chrétiens d'Afrique. Dans le contexte moderne, dans les grandes villes d'Afrique, c'est le mariage coutumier traditionnel qui prévaut donnant droit à la procréation et qui est considéré comme le vrai mariage. Ce recul du mariage religieux dans la communauté chrétienne se vérifie chez Mme E.22, 33 ans, qui n'a pas conclu de mariage et a eu des enfants avec son concubin en France hors du contrat légal de mariage. Cela nous interroge sur les mutations des pratiques matrimoniales des couples africains du fait de nouvelles conditions économiques : l'âge au premier mariage recule pour les femmes et les unions informelles conclues sans l'accord des familles se développent. En outre, les représentations de l'institution du mariage, observées chez des femmes de confessions et de cultures diverses, permettent de saisir l'évolution, la dynamique culturelle (ethnie, religion) dans lesquelles s'inscrivent les pratiques matrimoniales. Ainsi, Mme E.18, de confession chrétienne, à la différence des femmes de sa tranche d'âge (50-60 ans), sahéliennes et de religion musulmane, n'a pas été mariée de force. Elle a vécu en union libre avec son premier époux en Côte d'Ivoire, hors du cadre du mariage prescrit par la religion catholique, après avoir eu deux enfants à 18 ans avec un autre homme (« accident de jeunesse » nous dit-elle). Elle se mariera avec son concubin en 1997 et, ce n'est qu'après le décès de celui-ci, que ses projets de migration à l'étranger se dessineront et se concrétiseront. Arrivée en France, elle reproduit le même modèle nuptial que durant sa jeunesse puisqu'elle a entretenu une relation hors mariage avec un Français avec lequel elle s'est mariée en 2010, deux ans après

son arrivée en France. Mais E.18 n'hésite pas à nous faire part de son regard extérieur sur les pratiques matrimoniales de communautés musulmanes de son pays natal :

« Chez les musulmans, on forçait les filles à se marier avec des personnes plus âgées. Et si une très jeune femme était enceinte et accouchait d'une fille, un chef du village ou un ami de son père se proposait de l'épouser quand elle sera plus grande et si elle accouchait d'un garçon, celui-ci devenait l'ami du chef de famille ».

Cette anecdote montre bien que la notion d'alliance entre familles africaines reste très importante et constitue l'élément déterminant de la pratique du mariage coutumier pratiqué par les communautés musulmanes d'Afrique. Le mariage par alliance est une manière pour une famille de s'acquitter d'une dette par le versement d'une dot qui est l'une des plus anciennes coutumes d'Afrique (Anani Akouhaba, 2008, p.12.)<sup>374</sup>. Elle peut être payée en nature et est plus répandue en Afrique Noire. Au Togo, par exemple, le montant de la dot ne peut excéder 10 000 FCFA, soit 15, 2 euros (code togolais, art.56)<sup>375</sup>. Au Sénégal, la loi sur les cérémonies de mariage fixe le paiement de la dot à 3000 FCFA, (4 euros) conformément à la loi destinée à réprimer les dépenses excessives à l'occasion des cérémonies familiales (Brisebarre, Kuczynski, 2009)<sup>376</sup>. Pour décrire le fonctionnement du mariage par alliance, Mme E.22 s'appuie sur les mariages forcés pratiqués par l'ethnie Haussa au Nord du Nigéria :

« Cela se passe souvent au Nord du Nigéria : chez les Haussa, c'est dans leurs coutumes. Quand l'enfant naît, si c'est une fille, on désigne déjà son futur époux qui sera un homme mûr. Quand le monsieur est très riche et la famille de la fille criblée de dettes, ou pauvre, la fille est donnée en mariage à un homme d'un âge mûr, doté d'un certain capital économique, qui va la prendre en charge financièrement. L'homme peut avoir 50 ans et la fille 18 ans. Quelquefois aussi c'est une façon pour la famille de la fille d'effacer ses dettes et, pour ne pas se faire saisir leur maison par le propriétaire, la famille leur donne en échange leur fille. »

Mme E.22 rend ainsi compte de la persistance de certaines pratiques comme le mariage forcé, spécifique au Nord. Dans cette région, les mariages sont contractés en vertu de la loi islamique alors que, dans le Sud, ils sont célébrés sous le régime du droit civil<sup>377</sup>. Les mariages

---

<sup>374</sup> AKOUHABA ANANI I., (2008) « La dot dans le code des personnes et de la famille des pays d'Afrique occidentale francophone : cas du Bénin, du Burkina-Faso, de la Côte d'Ivoire et du Togo », *The Danish Institute for Human Rights [En ligne]*

[http://anyiliteracy.org/publications/coutume\\_de\\_la\\_Dot.pdf](http://anyiliteracy.org/publications/coutume_de_la_Dot.pdf) (Consulté le 03/03/18)

<sup>375</sup> ASSEMBLEE NATIONALE TOGOLAISE. « Loi portant modification de l'ordonnance n°80-16 du 31 janvier portant code des personnes et de la famille », *in* site de l'assemblée nationale togolaise [En ligne]

<https://www.ilo.org/dyn/natlex/docs/ELECTRONIC/94360/110723/F53137169/TGO-94360.pdf> (consulté le 03/02/18)

<sup>376</sup> BRISEBARRE A-M., KUCZYNSKI L., (2009). *La tabaski au Sénégal. Une fête musulmane en milieu urbain*. Paris, Karthala, 468 p.

<sup>377</sup> COMMISSION DE L'IMMIGRATION ET DU STATUT DE REFUGIE DU CANADA (2006). « Information sur les lois et les pratiques en matière de divorce chez les musulmans, et notamment sur les motifs, la procédure et sa durée,

forcés ou arrangés sont courants chez les musulmans (chez le groupe ethnique des Haoussas) dans le Nord du Nigéria et ils sont encore très répandus dans cette partie du pays. Cependant : « Les mariages forcés [...] contractés pour des considérations financières ou autres ne sont pas rares dans la société haoussa contemporaine. »<sup>378</sup>.

D'ailleurs, la 'valeur marchande' qu'incarne la femme dans le mariage traditionnel, lors de sa mise en union précoce avec un homme d'un écart d'âge plus important, a été abordée et critiquée par les femmes enquêtées :

« Dans ma culture, si un homme veut m'épouser, il devra beaucoup dépenser et remettre de l'argent à ma famille. Je considère alors que je deviens une marchandise. Ce que je rejette dans cette culture, c'est qu'une fois mariée, tu deviens la 'chose' de ton époux au point où tu ne pourras plus rien décider sans lui. Tu n'auras même plus le droit de rendre visite à ta famille si ton époux le refuse et tu devras t'y résigner. Tu ne pourras pas appeler ta mère pour intervenir car il aura le droit de parole sur toi. »

Il faut dire que, dans les communautés traditionnelles africaines, le mariage est un jeu de don contre don, sachant que la dot « contre-don », en échange contre la femme, était versée par la famille du mari à celle de l'épousée et non le contraire (Coquery-Vidrovitch, 2013)<sup>379</sup>. Par conséquent, la femme ne disposant ni de libre consentement ni de ses propres biens, était assujettie à son mari et à son lignage. En tant que chef de famille, il revenait au mari le droit de disposer des biens de sa femme et de les lui ôter. Mme E.13 met ainsi en cause la sujétion des jeunes filles à la domination masculine, présente dans la société burkinabée, qui se manifeste par une absence de droit au 'mariage consenti' pour les femmes et qui favorise les mariages forcés :

« Comme j'étais une fille saine, je ne devais pas savoir qui allait être mon époux, car ce choix relevait de la décision et de la négociation entre 'familles royales'. Le village voisin était allié à mon village et mon grand-père pouvait décider de me donner en mariage à un ami de son âge. Peu importe l'âge que j'avais, 12 ans ou 18 ans, mon grand-père considérait que cela n'avait aucune importance de me donner en mariage à un homme beaucoup plus âgé que moi. Du moment que j'avais des formes, j'étais considérée comme une femme. Les mariages étaient souvent arrangés dans notre ethnie, ce qui explique pourquoi le roi pouvait se retrouver avec 8 à 13 femmes. »

Ce cas montre bien l'enjeu politique que représente le mariage précoce, perçu comme stratégie d'alliances entre des villages. C'est le modèle matrimonial adopté par les Sénoufos, ethnie présente dans le Sud du Burkina Faso, un pays qui compte une soixantaine d'ethnies. La carte en annexe représente les groupes ethniques principaux du pays. Pourtant, le code des personnes et de la famille au Burkina Faso en 1996 n'accorde : « aucun effet juridique [...] aux

---

le partage des biens, la garde des enfants et les conséquences pour la femme et sa famille », in site de la COMMISSION DE L'IMMIGRATION ET DU STATUT DE REFUGIE DU CANADA [En ligne], <http://www.refworld.org/docid/45f147872f.html> consulté le 03/02/18

<sup>378</sup> *Ibid.*

<sup>379</sup> VIDROVITCH C., 2013, *op.cit.* p.34

mariages coutumiers et religieux (art. 233) et ‘ interdit les mariages forcés par les familles’ (art. 234)<sup>380</sup> ».

Au Burkina Faso, seul le mariage par consentement mutuel est légalement autorisé. Cependant, le mariage forcé reste une pratique courante en zone rurale pour 80% de la population. Par exemple, selon le droit coutumier mossi (ethnie patrilineaire : système de filiation hérité du père), ce sont les aînés du lignage (chefs de famille) qui décident de l’union. Bernard Taverner décrit le fonctionnement de l’union maritale chez les Mossis. Les mariages sont des alliances entre familles et les relations matrimoniales relèvent de stratégies sociales et politiques qui sont totalement contrôlées par les hommes. On peut distinguer plusieurs modalités de désignation du conjoint (don, lévirat, consentement mutuel, etc.). Le mariage par don, la stratégie matrimoniale la plus valorisée, consiste à donner les jeunes filles en mariage dès leur enfance. Il revient au chef de lignage la décision du choix de mari.

Richard Marcoux et Philippe Antoine (2014)<sup>381</sup> analysent que le mariage au Burkina Faso est fortement valorisé et est une affaire de famille qui concrétise un engagement entre deux groupes sociaux. C’est aux aînés, chefs de ménage, que revient l’initiative de négocier le mariage de membres issus des clans et lignages respectifs.

Jean François Kobiané (2007)<sup>382</sup> explique les relations de genre qui s’opèrent au sein d’un groupe ethnique à partir de la gestion des ressources. Le mariage au sein de la famille facilite l’insertion familiale de l’épouse et le contrôle des richesses, ce qui permet de comprendre la spécialisation sexuée du travail de la terre à partir du marqueur ethnique. Dans la répartition sexuée de la gestion des ressources, le groupe ethnique a pour particularité de favoriser l’autonomie des femmes, notamment en leur permettant d’avoir un ‘champ personnel’ sur le champ collectif partagé avec l’homme qui conserve des droits de possession sur la terre (la femme ayant seulement des droits d’utilisation). Ce sont des parcelles de terres que les femmes cultivent pour les besoins alimentaires du ménage et qui les obligent à consommer les produits qui ne seront pas mis en vente. Cette utilisation parcellaire des terres est une spécialisation ethnique censée procurer une certaine autonomie aux femmes sénoufo dans la gestion de leur ‘champ personnel’. Elle permet de comprendre l’utilisation de cette même parcelle par leurs

---

<sup>380</sup> TAVERNE B., (1999). « Valeurs morales et messages de prévention : la ‘fidélité’ contre le sida au Burkina Faso », in BECKER C., DOZON J-P, OBBO C., et TOURE M., (dir.). *Vivre et penser le sida en Afrique*. Paris, Karthala, p. 508-525.

<sup>381</sup> ANTOINE P., MARCOUX R., (2014). *Le mariage en Afrique. Pluralité des formes et des modèles matrimoniaux*. Québec, Presses de l’Université du Québec, 291 p.

<sup>382</sup> KOBIANE J.-F. (2007). « Ethnie, genre et scolarisation au Burkina Faso », in LOCOH T., *Genre et sociétés en Afrique. Implications pour le développement*. Paris, Martine Rouso-Rossmann, p.221-224.

mères également pour la production, et la transformation éventuellement, des fruits et légumes mis en vente sur le marché assurant ainsi l'autosuffisance alimentaire familiale. Mais il ne s'agit que d'une relative autonomie dans la gestion des ressources qui ne leur accorde pas tous les pouvoirs. Car dans l'alliance entre les familles, l'autorité relève toujours de l'homme, le point de vue de la femme important peu, comme le précise Jean François Kobiané (*ibid.*). Ainsi, dans le cadre des stratégies matrimoniales développées dans ce groupe ethnique, la femme a un statut de valeur d'échanges et de propriété permettant ainsi à l'aîné, dans son rapport de domination avec le cadet, d'accéder au prestige social et aux richesses. Malgré un certain pouvoir de décision, le pouvoir économique de la femme reste faible, car elle ne dispose pas d'un champ individuel faisant prévaloir son statut de propriétaire de terres. Terres qu'elle a exploitées mais dont l'accès se fait sous la dépendance du mari (*ibid.*). A partir du croisement des regards des femmes, on voit que le facteur culturel (ethnie, religion) a un rôle déterminant dans la conception du mariage, où va se jouer la place de la femme, puisque son rôle économique est un facteur clé dans l'organisation politique du 'mariage par alliance'. Telle est la mise en place de la construction sociale des rôles sexués dans le mariage.

## **II - Les rapports de genre dans le mariage**

### **▪ Le mariage coutumier et religieux**

La dimension religieuse et coutumière du mariage a été évoquée par l'ensemble des femmes enquêtées comme condition de validité de l'union de l'homme et de la femme et de légitimité sociale du couple. Si l'on interprète les représentations que les femmes se font du mariage, on remarque que le mariage religieux s'apparente au mariage coutumier et que les procédés de chaque rituel sont décrits comme se déroulant simultanément.

### **1.1 Le mariage religieux**

#### **1.1.1 Un devoir moral pour les femmes**

La signification du mariage permet de mieux comprendre la nature des normes, des prescriptions et des interdits qui conditionnent le rôle de la femme et les rapports de genre de manière générale. A travers l'évolution du mariage, nous étudions aussi l'émancipation de la femme africaine. Le mariage religieux tient une place importante dans les représentations des femmes africaines observées. Si le religieux est invoqué pour qualifier l'acte de mariage, son

caractère obligatoire varie selon les religions. Ces femmes considèrent que la célébration du mariage doit répondre aux normes religieuses, ethniques et institutionnelles et se dérouler dans les normes instituées par la religion. Ainsi, pour celles de confession musulmane, le mariage est une pratique obligatoire, une condition d'acceptation et de reconnaissance dans leur société, soit le groupe ethnique auquel elles appartiennent. D'autant plus que le Coran incite tout musulman à se marier et à fonder une famille : « Et de toute chose. Nous avons créé (deux éléments) de couple. Peut-être vous rappellerez-vous. » (S. 51, V. 49)<sup>383</sup>

L'encadrement du mariage par le Coran est, en fait, une recommandation divine à laquelle se réfèrent bon nombre de femmes interrogées, de confession musulmane, pour justifier l'obligation de mariage et la pratique, en fonction des règles édictées par l'Islam. Cependant, les mariages célébrés dans les règles de l'Islam ont une touche de coutumes et de traditions. La célébration ayant lieu à la mosquée, dans une maison ou en plein air, le mariage est dirigé par un imam ou un érudit chargé de s'assurer que les conjoints et leurs parents sont consentants. Le consentement, comme condition de validité du mariage en Islam, doit pouvoir tisser un lien solide entre l'homme et la femme, qui se choisissent librement. Le mariage en Islam est différent du mariage traditionnel, qui a pour but, non pas d'unir une femme et un homme mais deux familles. Les effets du mariage musulman, selon les normes édictées dans le Coran, sont décrits par Marie Clémentine Diop (2014, p. 46-47)<sup>384</sup> : « Le mariage est par définition conçu comme un devoir religieux, un contrat, un acte juridique en vue de légitimer les rapports sexuels entre un homme et une femme. Le musulman peut avoir au moins 4 épouses avec obligation de conversion pour la partie non musulmane. La femme doit être soumise ; la responsabilité financière du ménage incombe entièrement à l'homme, d'où le statut dépendant de la femme ; elle ne peut prendre de décisions sans l'accord de son mari. Le Coran prône le consentement de la femme pour sceller le mariage mais parfois on n'en tient pas compte dans certaines communautés. »

Dès lors, on peut adopter plusieurs angles d'analyse du mariage tel qu'il est énoncé dans le Coran, s'agissant des rapports entre hommes et femmes et de la place dévolue à l'homme et à la femme dans l'espace de prise de décisions (économique, familial) et dans le champ affectif. Mais le mariage religieux, comme condition de légitimation des rapports sexuels entre l'homme

---

<sup>383</sup> PRESIDENCE GENERALE DES DIRECTIONS DES RECHERCHES SCIENTIFIQUES, DE L'IFTA, ET DE LA PREDICATION ET DE L'ORIENTATION RELIGIEUSE (1990). *Le Saint Coran Bilingue arabe - français*. Riyad, Arabie Saoudite, 615 p.

<sup>384</sup> DIOP M.C., (2014). « Les droits, Libertés et Responsabilités des femmes sont analysés en fonction de multiples juridictions », Colloque : plaidoyer pour le dialogue interreligieux Femme, Religion et Société, Dakar, 17 et 18 décembre 2014, p.45-48.



et la femme, a été à plusieurs reprises abordé par les femmes d'Afrique subsaharienne, en majorité musulmanes.

### **1.1.2 Le mariage, condition de légitimation des rapports sexuels**

Au Sénégal, on compte 90% de musulmans et 5% de chrétiens, selon l'étude de Sarah Croché (2010, p.4)<sup>385</sup>. Elle souligne la place importante de la religion dans la société sénégalaise : approximativement 80% de Sénégalais musulmans font partie d'une confrérie soufie, par laquelle ils se réclament croyants d'un guide spirituel. La pratique du soufisme est, d'après elle, une branche mystique, spirituelle et ascétique de l'Islam qui lie le maître à son disciple. Cette pensée soufie rend bien compte de la ferveur religieuse qui anime les Sénégalais et qui est présente dans plusieurs segments de leur vie. La religion entretient également des relations étroites avec la politique. Bien que le caractère laïc de l'Etat soit affirmé dans sa constitution de 2001, cela ne l'a pas empêché d'intégrer l'enseignement du religieux dans les programmes des écoles publiques. Ce qui est révélateur d'une doctrine politique légitimant l'expression de signes religieux dans les institutions publiques, comme le décrit Sarah Croché. Par-dessus tout, Christian Coulon (2002)<sup>386</sup>, évoque l'idée selon laquelle la laïcité de l'Etat au Sénégal s'articulerait avec l'islamisation croissante du champ politique en instrumentalisant les groupes religieux pour renforcer sa légitimité politique. C'est dans ce contexte de pouvoir du religieux dans les segments de la vie des Sénégalais que Mme E.5 sénégalaise de religion musulmane, invoque le caractère moral du mariage religieux comme condition de validité de l'acte sexuel :

« A l'époque, ma mère disait qu'il fallait rester vierge jusqu'au mariage. »

Fatou Binetou Dial<sup>387</sup>, dans son étude de cas sur le mariage en contexte sénégalais, explique que le mariage est marqué par l'emprise de la religion musulmane, qui est une recommandation divine. Entant qu'institution sociale, le mariage tire toute son importance du fait qu'il est la seule source légitime de formation d'une famille. C'est par lui que l'individu acquiert une position sociale valorisée, susceptible de lui donner une considération sociale. Le

---

<sup>385</sup> CROCHE S., (2010). « Cohabitation des sciences et des religions dans le système éducatif sénégalais », Actes du congrès de l'Actualité de la recherche en éducation et en formation (AREF), Université de Genève, septembre 2010, 12 p.

<sup>386</sup> COULON C., (2002) « Géopolitique et religions : Aires et frontières religieuses en Afrique », Actes du Festival International de Géographie (FIG), Religion et géographie : ces croyances, ces représentations et ces valeurs qui modèlent le monde », 4, 5, 6 Octobre 2002, Saint-Dié-des-Vosges.

<sup>387</sup> DIAL F.B., (2007) « Le divorce, une source d'émancipation pour les femmes ? Une enquête à Dakar et St Louis », in LOCOH T., (dir.) : *Genre et sociétés en Afrique. Implications pour le développement*, Paris, Martine Rousso-Rossmann, 431 p.357-370.

mariage dans la religion musulmane est conçu comme l'accomplissement d'un devoir moral. Sa primauté sur toute autre forme d'union au Sénégal s'oppose aux modèles familiaux proposés dans les sociétés occidentales, où les couples peuvent se faire ou se défaire en dehors du mariage civil ou religieux (Martin, 1996 cité dans Dial, 2007).

L'accomplissement moral du mariage peut être mis à l'épreuve dans le cadre de mariages mixtes entre musulmans et non-musulmans, évoqués par des femmes africaines et qui nous interrogent sur la question de « l'obligation de conversion pour la partie non-musulmane », un des aspects révélés dans la sourate. Par-dessus tout, le mariage, vu sous l'angle de la conversion, nous interpelle sur l'entre-deux culturel dans lequel ces femmes se situent au regard de la religion. Bien que mariées à un homme de culture différente de la leur, certaines femmes estiment que leur relation avec lui doit être conforme à leurs normes culturelles de référence, à savoir la religion, facteur déterminant dans l'adhésion à la vie de couple. C'est le cas de Mme E.19 qui a épousé un Français, sans emploi comme elle, mais non-musulman, une configuration qui la place dans une situation d'interculturalité et la met à l'épreuve face aux règles religieuses du mariage auxquelles elle souhaite se conformer :

« Moi je veux que mon époux respecte ma religion ! J'exige de lui qu'il ne passe pas devant moi lorsque je prie ».

Mme E.19 confirme son attachement à sa religion en imposant la condition à son époux de respecter sa prière. L'ouverture à l'autre va ainsi dans les deux sens, tant sur le plan culturel que religieux. Mme E.7 bien qu'elle soit ouverte à l'autre, considère que le mariage mixte doit être conforme aux règles religieuses, selon sa propre interprétation des préceptes coraniques relatifs aux règles du mariage pour un musulman. Le motif religieux devient alors déterminant dans le choix du conjoint et dans la formation de vie couple. Ce qui montre les limites de l'adaptation des normes culturelles de référence à la modernité :

« Je pense que tu es libre, aujourd'hui, de choisir qui tu veux pour te marier, mais il vaut mieux épouser la personne selon les coutumes de la religion. Mais je pense que tu peux aimer, à condition qu'il soit musulman, c'est écrit dans le Coran. Seulement, nous les Africains, avons tendance à agir un peu n'importe comment, tout en prônant qu'on est de vrais musulmans. »

On peut observer dans le discours de Mme E.7 des limites à son ouverture culturelle concernant le choix, de la part de ses filles, de leurs conjoints et l'acceptation de ceux-ci au sein de cette famille. Son état d'entre-deux culturel révèle la situation d'auto-réflexion des femmes situées entre une volonté de s'imposer en tant qu'individu et une volonté de se détacher du groupe (qui est en plus la communauté d'origine). On peut remarquer que Mme E.19 et Mme E.7 partagent cette vision commune du devoir moral du mariage en dépit de leurs différences

qui tiennent à l'âge, au capital scolaire et social, à la localité d'origine, à la situation conjugale et à la durée d'immigration en France et qui, a priori, auraient pu être déterminantes dans leur posture réflexive sur le mariage. D'autant plus, que dans leur société d'origine (sénégalaise) le mariage est un facteur d'obtention d'un statut social pour les femmes.

## **1.2 Le mariage religieux, gage de valorisation sociale de la femme africaine**

### **1.2.1 Le mariage de Mme E.13 : valorisation sociale et contournement des stéréotypes de genre dans la société burkinabé**

Avec le mariage, la femme africaine se valorise socialement puisque celui-ci est le lieu de légitimation des rapports sexuels (Dial, 2007, p.358). Ainsi, l'âge précoce de certaines femmes de l'enquête, âgées entre 50 et 60 ans, non scolarisées ou titulaires d'un Certificat d'Etudes Primaires, signifie l'importance du mariage dans des sociétés africaines (ex. : le Sénégal, la Mauritanie) et constitue un gage de valorisation sociale. Le divorce y est perçu comme une transgression des bonnes mœurs et s'inscrit en négatif dans les représentations sociales, la rupture du lien conjugal étant encore ressenti comme une anormalité, ce qui explique la fréquence du remariage au Sénégal (*ibid.*). Le mariage peut représenter un enjeu dans la vie quotidienne dont dépendent l'insertion, la socialisation, le choix de vie, de liberté et d'entreprise des jeunes filles africaines. Par conséquent, la négociation de leur statut de femme et d'image de soi est à l'épreuve dans leurs relations avec les hommes dans la période préconjugale ainsi qu'illustrée par le cas de Mme E.13 :

« On m'a demandé si j'étais mariée, j'ai répondu que non et on m'a demandé où étaient mes parents, j'ai simplement répondu qu'ils étaient absents. Je me suis présentée pour louer une maison et le locataire m'a dit qu'il ne louait pas à des jeunes femmes célibataires. J'ai alors été obligée de demander à un jeune homme de jouer le rôle de mon époux pendant un certain temps. A l'époque je vivais à Bobo-Dioulasso, j'avais quinze ans et j'étais obligée de faire semblant d'être mariée pour pouvoir louer la maison. »

On voit qu'elle a dû tricher pour échapper aux rapports de domination hommes/femmes inscrits dans les représentations sociales de la société burkinabé de son époque. Selon ces représentations, il était inconcevable qu'une femme puisse vivre ou habiter seule, sans son époux, au risque d'être considérée comme n'ayant pas de bonnes mœurs. Pour pouvoir quitter l'environnement familial à 15 ans et migrer en ville, Mme E.13 a dû inventer un faux mariage et cacher son jeune âge, son statut de femme lui interdisant le célibat. Elle déjoue ainsi le pouvoir de l'intérieur afin de gagner sa liberté et son indépendance précoce et de se construire. Il importe de comprendre son parcours atypique.

## 1.2.2 Le parcours atypique de Mme E.13 : une expérience précoce de femme dans une société burkinabé inégalitaire

Rappelons qu'âgée de 34 ans, elle est d'origine burkinabé, commerçante dans l'import-export et a 2 enfants. Elle est venue vivre en France en 2005 avec son époux français rencontré au Burkina Faso lors d'un séjour de celui-ci. Originaire de la localité de Bobo Dioulasso, elle a dû faire face très tôt à une vie de femme, en raison de sa prise de responsabilités précoce suite au décès de son père quand elle avait 3 ans. Sa mère, veuve, a dû très vite se remarier car le veuvage met les femmes dans des situations de grandes difficultés économiques, en particulier lorsqu'elles ont des enfants à charge et cela est particulièrement vrai en Afrique subsaharienne, où le statut de la femme, déjà précaire lorsqu'elle est mariée, l'est davantage lorsqu'elle est veuve (Enel, Pison, 2007)<sup>388</sup>. Dès l'âge de 4-5 ans, en tant qu'aînée, elle devait aider sa mère à s'occuper des autres enfants. C'est ce qu'elle a continué à faire depuis la France en prenant à sa charge les frais de scolarité et d'études de ses frères et sœurs cadets. En plus de l'aide aux travaux domestiques des mères et belles-mères, la fille aînée est responsable de l'éducation des autres enfants et est censée assister toute la famille, les plus âgés en particulier. On confère au travail des enfants un rôle formateur à l'apprentissage de la vie, mais également un rôle de socialisation, d'intégration sociale. Par conséquent, la fille, en aidant à la maison, apprend les rudiments du rôle de mère et d'épouse (la cuisine, le ménage, s'occuper des enfants et aussi du commerce avec la vente de fruits et légumes et d'autres produits comestibles). Mme E.13 décrypte la réalité du travail des enfants :

« Je ramassais du thé vert, des légumes et des fruits. En tant que commerçante, je récupérais moi-même les matières premières pour fabriquer mes produits sur le marché afin de ne pas à avoir à en acheter... quand j'avais besoin d'acheter du mil, j'allais en chercher auprès des paysans, c'est après que j'ai pris le relais. A l'âge de 8 ans, j'ai commencé à vendre de la bière de mil. A 10 ans, je traitais déjà avec les commerçants pour leur acheter des produits et les revendre. J'apportais ainsi du bénéfice à la maison, non pour mon compte mais pour celui de ma mère. »

Mme E.13 rend ainsi compte des activités commerciales (approvisionnement, subsistance et le brassage de la bière) qui, durant la colonisation, était accomplies par les femmes africaines, quitte à entraîner leur migration en ville. Ainsi, le travail a participé à sa socialisation et a conforté son statut et le rôle en tant que femme qui lui a été attribué dès son jeune âge. Elle a été formée au métier de commerçante prenant en charge les commandes des matières premières de sa mère auprès de paysans, ce qui l'a conduite vers son métier de commerçante aujourd'hui.

---

<sup>388</sup> ENEL C., PISON G., (2007). « Veuvage et lévirat : une étude de cas à Mlomp (Sénégal) », in LOCOH T., (dir.) *Genre et sociétés en Afrique. Implications pour le développement*, Paris, Martine Rouso-Rossmann, 327-340.

Cependant, cette obligation d'aide aux travaux domestiques et aux corvées agricoles pour les besoins de la famille a desservi sa scolarité et sa construction. Il faut cependant noter qu'au Burkina Faso 54% des villages disposent d'une école (MEBA, 1999, cité dans Marcoux, Ouédraogo et Zoungrana, 2007)<sup>389</sup>. Une étude sur les statistiques scolaires du Mali et du Burkina Faso montre qu'au Burkina Faso près de deux enfants sur trois en âge d'être scolarisés et sept filles sur dix n'ont pas accès à l'enseignement primaire

Mme E.13 n'a pas pu aller à l'école parce qu'elle devait aider sa mère dans son commerce de fruits et légumes et pour la récolte des matières premières qu'elle transformait elle-même en produits commerciables sur le marché. Cette exigence de contribution aux travaux domestiques que les femmes adultes imposent à leurs filles peut donc compromettre leur réussite scolaire et montre les rôles traditionnels qui leur sont imposés par la société (*ibid*). Concernant Mme E.1, elle a éprouvé un sentiment de solitude et d'errance, en raison de sa prise en charge précoce des travaux domestiques et agricoles durant sa petite enfance et de son devoir d'assister sa mère veuve, qui a eu tendance à s'occuper plus de ses cadets. C'est pourquoi, à 14 ans, période critique de l'adolescence, la jeune fille a décidé de quitter le foyer familial qui ne lui procurait ni satisfaction, ni bonheur personnel, pour trouver un logement individuel. Le sentiment de liberté et d'indépendance qu'elle avait pu éprouver à un moment de son adolescence dans la société burkinabé sera ôté par sa situation de dépendance à l'homme, générée par le mariage.

### **1.2.3 L'oppression patriarcale de Mme E.13 en situation de migration**

En effet, la situation de dépendance de Mme E.13 à l'homme se pose lors de son parcours migratoire en France. Cette domination masculine, subie dans le mariage, l'a privée de tout (travail, insertion socio-professionnelle à travers des formations, l'éducation par des cours d'alphabétisation, l'autonomie, le titre de séjour...). C'est à cette dépendance qu'elle s'est opposée par une révolte physique et morale. Son époux a entamé des poursuites judiciaires contre elle, mettant en cause sa volonté et ses capacités d'intégration. Cette forme de discrimination de la part de son époux, ainsi que des instances judiciaires et administratives, ont donné gain de cause à son époux et lui ont retiré les droits de garde de sa fille. Elle est encore plus exaspérée par les conditions de recherche d'emploi qui lui laissent peu de chance

---

<sup>389</sup> MARCOUX R., OUEDRAOGO I., ZOUNGRANA C.M., (2007). « L'émancipation des Africaines par l'école : mythe ou réalité ? », in LOCOH T., *Genre et sociétés en Afrique. Implications pour le développement*. Paris, Martine Rousso-Rossmann, p.201-2016.

de trouver un emploi digne, ou la possibilité d'entreprendre des démarches en vue de créer son propre commerce. Elle considère que la couleur de peau est un réel facteur de discrimination à l'embauche qui assigne à des emplois subalternes, comme l'entretien de locaux, et ne favorise pas l'ascension professionnelle dans la société française.

Ainsi, le parcours de Mme E.13 montre combien l'image de la jeune fille peut être sans cesse mise en jeu par la société et que le mariage est essentiel pour sa sauvegarde et sa valorisation. Dans son cas, une simulation du mariage s'est substituée à son statut de femme 'libre' acquis par son désenclavement de la famille. Cette opération lui a assuré une légitimité sociale qui montre l'intériorisation d'un modèle de comportement de femme transmis dans sa socialisation. D'autant plus que, dans les sociétés anciennes, la femme appartient à son lignage et à son époux, il est tout naturel de la charger de corvées faisant d'elle une femme 'attachée à', c'est-à-dire dont le statut de femme est subordonné au groupe et à l'homme qui a le contrôle des richesses et qui représente le pouvoir patrilinéaire. La subordination de la femme exclut toute possibilité pour elle de migrer du village vers la ville pour y travailler comme domestique ou mener une vie indépendante. Si une fille envisageait résolument à migrer et à gagner son indépendance, comme on dirait couramment aujourd'hui, on considérerait qu'elle s'exposait au risque de rompre avec les coutumes.

De plus, la colonisation favorisait la condition de soumission de la femme africaine : « Les blancs considéraient la femme indépendante en ville comme une anomalie et la regardaient d'emblée comme une prostituée et les Belges, pour contrer la migration urbaine des filles, exigèrent des femmes non mariées un impôt spécial qui supposait de les 'encarter' en ville par une pièce d'identité : d'où le glissement sémantique de femme 'indépendante' à femme 'libre', terme péjoratif à l'époque coloniale. » (Coquery-Vidrovitch, 2013, p.152) Cette condition historique de la femme africaine nous interroge sur le thème de l'émancipation. Quand les hommes quittaient la campagne en raison d'une migration de travail, les femmes avaient en charge la famille et des responsabilités rurales : presque tous travaux agricoles, du portage au stockage des récoltes. C'est cette situation de dépendance de la fille au lignage, à la famille et aux coutumes que décrit Mme E.13 :

« Je pense que même si tu es allée à l'école, ou si tu étais restée en Afrique, ou si tu allais tout le temps en Afrique, même si avec tes diplômes tu serais peut-être devenue avocate, cela n'empêcherait pas ton époux d'avoir une relation extra conjugale. Malheureusement, tu n'aurais pas d'autre choix que de taire car tu veux juste être mariée et qu'on te désigne comme 'Madame une telle' et qu'on ne t'appelle surtout pas 'Mademoiselle'. Moi, je veux me marier par amour et non pas parce que je suis conditionnée par mon image au regard de la société. »

Mme E.13 montre que, dans les sociétés anciennes, le niveau d’instruction de la femme ne modifie en rien sa condition de femme dépendante et que sa participation économique au maintien du ménage n’accroît en rien son statut. Bien au contraire, même lorsqu’elles sont la source principale de revenus pour la famille, elles préfèrent vivre dans l’ombre de leurs maris, car, selon elles, une femme doit nécessairement être sous l’autorité du mari (Bop, 1995, cité dans Dial, 2007)<sup>390</sup>. Sous prétexte que le célibat est mal perçu dans les sociétés africaines, elles n’ont pas d’autres choix que d’accepter les écarts de leurs maris. Certaines femmes enquêtées acceptent, ou feignent d’accepter, cette oppression patriarcale sous le poids des représentations sociales et de l’image subsistant dans certains groupes ethniques.

### **1.3 Le statut social de la femme africaine sous l’emprise de l’image du mariage dans des sociétés africaines**

#### **▪ Des femmes conditionnées par le poids de l’image dans leurs cultures**

Tout un discours et un imaginaire collectif se construisent autour de cette image du mariage, gage de respect et de valorisation sociale, quitte à faire abstraction des tensions au sein du couple, liées aux perceptions divergentes de l’homme et de la femme et pouvant conduire au divorce. Ce qui prévaut, c’est de sauvegarder la face, qui est définie par Ervin Goffman (1974 cité dans Bonicco, 2007, p.16)<sup>391</sup> : « Cette exigence fondamentale à laquelle se soumettent nos comportements fait de l’interaction une célébration du social : la société, soutenue par le comportement des individus, exerce sur leur image une pression rendue possible par le besoin de confirmation et de reconnaissance qui les anime. »

On remarque que le comportement moral, et l’image de soi, sont des éléments fondateurs de l’identité féminine des femmes africaines, telle qu’elle est définie selon leurs spécificités culturelles africaines et qui renvoient à la construction d’une identité féminine. Dans la pensée traditionnelle africaine, une femme pubère non mariée était inimaginable, d’autant plus que le mariage assurant la légitimité sociale de la famille, l’image de celle-ci était mise en jeu. Quant au rôle de la mère garante des normes traditionnelles et de l’éducation de ses filles, il est jugé par les autres en fonction de leur comportement. D’après Mme E.10 :

---

<sup>390</sup> DIAL F., 2007, *op.cit.* p. 362

<sup>391</sup> BONICCO C., (2007). « Goffman et l’ordre de l’interaction : un exemple de sociologie compréhensive », *Philonsorbonne*, n°1 p. 31-48.

« La fille qui flânait dans la rue subissait les railleries et moqueries des autres. Une femme était qualifiée de ‘bonne mère’, ou pas, en fonction du statut marital de sa fille. »

Non scolarisée et socialisée à être mère et épouse par le travail domestique (pratique obligatoire dans le cadre de la division sexuée des tâches et des rôles), elle poursuit :

« On ne devait pas sortir et pas aller à l’école tant que la vaisselle n’était pas faite ! »

Sa situation contraignante liée à sa condition de femme soninké mariée, soumise à son époux, qu’elle n’a pas pu supporter comme d’autres femmes de son groupe ethnique, s’est soldée récemment par un divorce. Aujourd’hui, dit-elle, elle en paie le prix fort, puisqu’elle est confrontée au jugement et à l’exclusion de sa communauté soninké et à la mise en jeu de son l’image d’épouse :

« On remarque que dans notre société africaine, le divorce est tabou ; quand tu divorces les autres te pointent du doigt. Mais, je me dis que je n’ai rien à cacher et que ma seule arme face aux critiques doit être l’ignorance. En tant que femme, tu dois te respecter. Si tu veux divorcer, tu es libre d’agir et de ne pas reproduire ce que ta mère a vécu. Aujourd’hui, j’en suis venue au stade de faire chambre à part avec mon époux, je dors dans le salon ou dans la chambre des petits. Je m’en remets à Dieu ! Que je sois séparée ou pas de mon époux, c’est Dieu qui nous guidera. »

Mme E.10 conteste donc le sort réservé aux femmes soninkés de sa communauté qui, une fois mariées, doivent entière soumission à leurs époux, car une femme non soumise s’expose au risque d’un divorce dans la société sénégalaise. Elle met en évidence la question du divorce en contexte sénégalais, jugé honteux et comme une forme d’humiliation pour l’homme, la femme étant perçue comme n’étant pas faite pour le mariage (Dial, 2007). L’homme cherche une épouse susceptible de lui accorder toute la considération, le respect et l’obéissance qu’il souhaite. Face à ces prétentions, les réactions varient : certaines femmes acceptent d’être sous la tutelle de leur époux et belles familles ; d’autres, comme Mme E.10, préfèrent se libérer et s’affranchir des règles coutumières du mariage. Ces règles sont basées sur l’interprétation de passages coraniques où sont définis les droits et devoirs des époux : « La femme doit être soumise. La responsabilité financière du ménage incombe entièrement à l’homme d’où le statut dépendant de la femme, elle ne peut prendre de décision sans l’accord de son mari » (Diop, 2014).

On voit que l’interprétation du discours religieux par les femmes participe de leur acceptation de l’assignation de genre. Quand bien même elles auraient une propension à résister aux rapports de pouvoir, la peur du manquement au devoir religieux conditionne ou, du moins, influence leur position de subordination dans les relations entre les sexes. Cette attitude est toutefois contestée par des catégories de femmes ayant un rapport rationnel envers les traditions et la religion.



## 1.4 La contestation du statut social de la femme dans la société soninké

### ▪ Une société soninké jugée inégalitaire

Au regard de la condition de subordination des femmes africaines sur la base du marqueur ethnique, le fonctionnement inégalitaire de certaines sociétés en termes de traitement de la femme, notamment la société soninké, est contesté. Mme E.5 définit l'attitude de « soumission » des femmes de sa communauté qui se manifeste par leur posture physique, plutôt « timide » et « réservée ». Ces femmes mariées, âgées de 19 ans à 45 ans, manifestent un ostracisme communautaire et un ancrage ethnique qui justifieraient leur soumission à leurs époux :

« Elles sont beaucoup trop obéissantes et leurs époux trop possessifs à la différence des femmes wolofs qui, bien qu'ayant beaucoup plus de liberté, respectent autant leurs époux. D'ailleurs, certaines femmes soninkés me disent que j'ai de la chance de pouvoir circuler comme bon me semble et où je veux. »

Ainsi, Mme E.5 souligne une différence de traitement entre les femmes wolof et soninké, liée au statut social qui leur est attribué dans leurs sociétés respectives. En effet, la société soninké est dans son essence même inégalitaire, comme en témoigne l'ouvrage de Christian Girier (1996)<sup>392</sup>. Il explique la société soninké de type inégalitaire en ces termes : « Dès que deux soninkés sont en relation, l'un a prédominance sur l'autre, il y a un ancien et un cadet. Ceci est valable dans n'importe quel groupe de soninkés (groupe familial, village, voyageurs, groupe d'enfants du même âge). Ainsi, l'ordre hiérarchique prévaut dans les relations sociales de la société soninké avec comme critères d'organisation : l'âge, le sexe et la condition sociale de naissance. Sur l'organisation des relations homme/femme dans le groupe ethnique soninké, Christian Girier dit que l'homme aurait un rôle prééminent sur la femme, ce qui n'empêche nullement celle-ci de donner son avis, mais, finalement, c'est l'homme qui tranchera de manière irrévocable. Le respect de l'ancien ne prévaut plus face à la discrimination sexuelle. Il constate que, s'il y a un homme dans un groupe de femmes du même âge, c'est à l'homme que revient finalement toute prise de décision. C'est cette absence de liberté chez la femme soninké qui a mené au divorce de Mme E.10. Elle rend compte du statut social et de l'inégalité de traitement lié au genre :

« Je pense que la culture soninké contraint beaucoup la femme. Quand tu vas aux toilettes, tu dois demander l'autorisation à ton époux. Quelquefois, quand je sors, mon époux me demande où je vais, même si je vais jusqu'à la poubelle. La femme mariée ne doit pas sortir : ce qui est comparable à de l'emprisonnement,

---

<sup>392</sup> GIRIER C., (1996). « Parlons soninkés ». Paris, Harmatan, 312 p.

même plus ! Aussi, tu dois te résigner face aux membres de la famille, tu dois écouter le grand père, le grand frère... »

Elle rend compte d'une forme d'aliénation de la femme soninké à travers la considération et le respect excessifs dus à son époux au quotidien, justifiés par la religion musulmane. Par conséquent, l'appropriation ou le réinvestissement des femmes du discours religieux favorisent leur acceptation du statut social qui leur est réservé, à savoir le respect de l'époux.

### **1.4.1 Le respect dans la société soninké, fondement du statut social de la femme**

#### **▪ Le respect : principe moral et religieux**

Le respect est un principe évoqué de nombreuses fois, notamment par des femmes d'ethnie soninké. La peur du célibat et du divorce qu'éprouvent les femmes dans la société africaine conditionne les attitudes respectives de l'homme et de la femme dans la relation de couple. Ce qui expliquerait que les femmes soninkés évoquent ce principe vertueux du respect pour défendre leur statut de femme mariée. Ce respect pour l'époux s'obtient par la valorisation de soi (principe évoqué par Mme E.9) qui s'incarne dans l'attitude physique et morale adoptée en présence de son époux et constitue la condition de durabilité du couple :

« Tu as vu, mon époux est allé aujourd'hui à la mosquée, comme c'est Vendredi Saint. Je me suis faite belle pour lui, mais j'attends sagement à la maison en attendant son retour. »

On peut constater que le respect, tel qu'il est décrit par Mme E.9 et Mme E.14 est un principe moral consistant à préserver l'image, à la fois physique et morale, d'une femme auprès de son époux. D'autres réinvestissent le discours religieux pour le respect envers les hommes comme une imposition à la femme, pratique observée par Mahamet Timera (1996)<sup>393</sup> chez les migrants soninkés dans leurs réinvestissements de la pratique de l'Islam. Il explique que l'Islam serait une stratégie de recomposition, de préservation des éléments de l'identité d'une communauté, au détriment de la valorisation de l'ethnicité. Ainsi, l'investissement de la pratique de l'Islam par les migrants soninkés correspondrait à une volonté de redéfinir son propre statut et sa position sociale au sein de groupe familial, vis-à-vis de ses enfants, de ses épouses et de sa communauté d'origine. Cette pratique de l'Islam par E.12 lui a été transmise

---

<sup>393</sup> TIMERA M., (1996). *Les Soninké en France. D'une histoire à l'autre*. Paris, Karthala, 244 p.

par son éducation et par son époux migrant. Elle constitue l'héritage religieux sur laquelle elle se base pour défendre un des éléments de l'identité de la femme soninké : le respect.

« C'est l'époux qui facilite l'accès de la femme au paradis, qui emmène son épouse au paradis. »

En application des règles de conduite entre les époux édictés par l'islam, Mme E. 12 considère que le rapport hiérarchique entre l'homme et la femme a pour fondement la différence biologique entre les sexes :

« Une femme ne peut pas être supérieure à l'homme, qui est toujours au sommet du rang dans la relation conjugale et la femme en dessous. »

En dépit de sa réappropriation du discours religieux comme fondement des rapports inégalitaires hommes/femmes, Mme E.12 a très vite adopté une posture de revendication de sa liberté en rupture avec son attitude de soumission. Par observation directe, j'ai pu constater qu'elle faisait l'objet de brimades quotidiennes par téléphone de la part de son époux, par exemple, lorsqu'elle sortait sans le prévenir ou se rendait à la structure dans laquelle je travaillais. Il contrôlait ses sorties en la dérangeant fréquemment dans ses occupations (couture, cuisine, bricolage) pour lui dire que c'était à elle d'aller chercher les enfants. Et quand je lui ai proposé de participer à l'organisation de sorties estivales pour les familles, son époux a refusé qu'elle s'y rende toute seule avec les enfants. Cette totale absence de liberté l'a conduite à une détresse psychologique et ne supportant plus de « rester enfermer entre quatre murs » elle m'a confié qu'elle ne se laisserait plus faire, car les femmes ont des droits en France. Finalement, sur les conseils et la pression de ses accompagnatrices sociales, un dialogue, encadré par ses tutrices, s'est instauré entre elle et son époux pour faire valoir ses droits.

Cette anecdote permet de relativiser l'attitude de soumission et d'abnégation dont font preuve les femmes soninkés à l'égard de leurs époux et de déconstruire les stéréotypes de genre et d'ethnie. En effet, certaines femmes soninkés contournent la valeur religieuse du respect, attribuée à la femme par leur communauté, par leur investissement de l'espace public.

### **1.4.2 L'espace personnel pour contourner la domination masculine**

Certaines d'entre ces femmes tentent de s'extraire des rapports de domination par leur appropriation des associations ou structures sociales se procurant, ainsi, des outils de contestation des assignations de genre qui leur sont imposées, par leurs époux et leurs familles, sur la base des préceptes du mariage religieux. D'autres sont manifestement plus catégoriques et indignées. C'est le cas de Mme E.10 qui s'est affranchie de la relation de dépendance à la famille, au lignage ou au mari et a rompu avec le discours dominant de l'idéologie traditionnelle

qui privilégie la stabilité du couple et définit le statut de l'adulte comme devant être marié. Cet affranchissement et cette émancipation individuelle sont signifiés par le recours au divorce et des actes de résistance à l'oppression subie (recours à l'aide sociale). Symboliquement, il s'agit de la volonté de ces femmes de développer leur espace personnel qui était jusque-là sous tutelle masculine. Ce refus de soumission peut être lié à une expérience malheureuse du mariage, ou à un désir d'autonomie et de liberté. Ce sont des valeurs qu'elles ont pu acquérir, toute jeune, avec une expérience du travail et la détention d'un permis de conduire, qui leur ont procuré l'autonomie financière permettant leur contribution aux revenus du ménage. A la différence de Mme E.10, Mme E.12 paraît moins virulente et vindicative, particulièrement en ce qui concerne ses droits administratifs et sociaux. C'est sans doute en raison du handicap physique qui ne facilite pas son accessibilité au marché du travail et la freine dans les démarches administratives quotidiennes pour elle-même et la prise en charge de ses enfants, d'où l'implication des relais sociaux. Bien qu'elle ait bénéficié d'une formation en bureautique, son handicap limite son autonomie et sa mobilité et l'enferme dans un statut de 'mère' et d' 'épouse'. Le fait qu'elle ne fréquente pas de relais associatifs l'empêche de s'ouvrir aux autres, comme elle a pu le souligner. Ce n'est qu'en 2015 qu'elle a manifesté le besoin d'occuper son temps libre et de se constituer un « espace personnel » qui serait hors de contrôle de son époux. On peut comprendre pourquoi elle oppose moins de résistance que Mme E.10 à la domination masculine subie. Mme E.10 a acquis son autonomie financière et personnelle grâce à ses expériences de la vie conjugale et professionnelle. Son emploi comme agent d'entretien constituant la source principale de ses revenus du ménage (avec ses 5 enfants), elle évoque son rôle de chef de ménage :

« C'est moi qui gère tout au quotidien. Le père ne parle pas beaucoup, c'est maman qui s'occupe de tout ! »

Le changement de posture de la femme migrante au sein du ménage en contexte migratoire modifie la répartition sexuée des rôles et les relations de genre qui sont des constructions sociales. Cette évolution de la figure de la femme migrante est décrite par Martine Ngo-Nyemb-Wisman (2011, *op. cit.*, p. 66) : « Ce cadre d'autonomisation financière induit la transformation du rôle de la femme : d'accompagnatrice de son époux, d'assistante-assistée par son conjoint, elle passe à celui d'agent responsable de sa vie de famille ». De plus, l'évolution vers un rôle plus communautaire inscrit les femmes dans la sphère publique (associations, politiques publiques) et dans la mobilisation sociale. Mme E.10 s'aligne sur ce modèle de la femme active par son militantisme mené depuis 2008 dans une association culturelle soninké, localisée à Paris, qui a pour vocation : la valorisation des langues locales des migrants,

l'éducation des enfants, la préoccupation de la détresse financière des migrants. Bien que Mme E.12 ne fréquente une structure sociale que depuis un an, à des degrés différents, elle partage avec Mme E.10 cette vision commune qui est l'acquisition ou la réclamation de leur autonomie et liberté. Ces femmes tendent toutes les deux à déstructurer les relations de genre expérimentées dans le mariage ou au sein du couple qui ont été légitimées par les sociétés anciennes.

## **2. Le mariage coutumier**

### **2.1 Phase préalable mariage religieux ou frontière perméable**

Le mariage coutumier se distingue du mariage religieux dans la mesure où il est propre à chaque culture, chaque groupe ethnique ou société, et repose sur des procédés ou pratiques faisant montre des variétés et singularités qui le caractérise. Conçu comme une union de deux lignages en Afrique, il n'a pas la même signification qu'en Occident où l'homme et la femme se choisissent librement et fondent une famille par le renforcement des liens affectifs entre deux individus (ce qui peut constituer une menace pour le système traditionnel africain où les relations entre l'homme et la femme laissent peu de place à l'affectif au profit de l'image du couple en société). Certes, l'attachement entre époux est considéré comme souhaitable, mais pas comme une valeur essentielle. Par conséquent, chaque partenaire doit rester fortement attaché à son lignage. Les conjoints sont généralement choisis à l'intérieur d'un groupe bien délimité. L'attachement de chaque partenaire à son lignage est lié à l'existence d'une communication plus riche que dans le couple. La raison en est aussi la sécurité : on a peur de l'inconnu, on juge un individu non sur ses qualités propres, mais sur le capital de valeurs accumulées depuis ses ancêtres les plus lointains (M'Baye, 1988). Cette limitation de la communication orale dans le couple est, ainsi, un moyen de préserver l'unité et l'intérêt du groupe social<sup>394</sup>.

Suivant les coutumes traditionnelles, les sociétés ethniques, notamment la société soninké, sont conduites nécessairement à considérer le mariage plus comme une union entre deux familles et deux lignages qu'entre deux êtres qui s'aiment. Samba Oumar Fall et Souleymane Diam Sy (2013)<sup>395</sup> décrivent le mariage coutumier comme sacré chez les Soninkés et lié à la soumission. Ainsi, le partenaire est choisi non pour sa beauté, sa richesse, encore

---

<sup>394</sup> *Ibid*, p.138

<sup>395</sup> FALL S. O, SY S. D., (2013). « Rituel du mariage en pays soninké », in site de seneplus société [En ligne] <http://www.seneplus.com/article/le-rituel-du-mariage-en-pays-soninke> (consulté le 03/03/18)

moins pour ses capacités, sa gentillesse et sa modestie. Par conséquent, le choix n'est pas libre, ni motivé par l'amour de deux êtres. Il s'agit avant tout d'une alliance entre deux clans. Le mariage précoce de Mme E.9, à l'âge de 12 ans, avec un cousin et celui de Mme E.14, avec un cousin également, à l'âge de 13 ans, prouvent l'absence du motif sentimental dans le mariage.

## **2.2 Les fonctions du mariage coutumier**

### **2.2.1 Le contrat par alliance des familles**

Le mariage traditionnel est défini comme: « un contrat, une alliance entre deux familles, la femme est la consolation de l'homme et sa fécondité est très importante. Elle peut être une valeur marchande (une famille s'acquitte d'une dette en donnant une fille en mariage). Pour sceller le mariage on apportera du vin de palme, cola, etc. Le mari peut pratiquer une polygamie illimitée » (Diop, p.45) <sup>396</sup>.

Si on procède par un découpage de la définition, on peut relever la fonction première du mariage coutumier qui est « l'alliance entre les familles ». En effet, à la différence du mariage religieux, le mariage traditionnel est une cérémonie permettant l'alliance entre les familles et de valoriser, par-dessus tout, les beaux-parents et les deux familles. Les discours y trouvent une place importante, car les paroles de mariage sont des paroles de glorification de l'autre. C'est aussi l'occasion d'un rappel historique entre les deux alliés, si l'on suit la réflexion d'Elizabeth Branc (1987)<sup>397</sup>. Mais, avant cette phase de mariage, certaines démarches sont menées par la famille du fiancé. Les futurs mariés font profil bas et cèdent l'autorité aux deux chefs de famille. Le pouvoir de négociation est confié à une personne influente de la famille de la fille, qui est chargée de connaître les intentions du futur marié vis-à-vis de sa fiancée. Si ces négociations aboutissent à une acceptation de la famille du futur marié par celle de la fiancée, il s'ensuit la phase d'offre de variétés de cadeaux (pagnes, bijoux, chaussures, argent...) et de la dot qui est un facteur de valorisation sociale de la fille. Cette étape confirme « la valeur marchande » que représente la femme. Les cadeaux représentent une compensation symbolique exigée par les parents de la future mariée en récompense des efforts accomplis pour éduquer leur fille. Le mariage peut aussi être l'opportunité pour une famille de s'acquitter d'une dette envers une autre famille en lui donnant leur fille en mariage. Quant au mariage religieux, il est célébré des semaines, des mois ou des années après les fiançailles, de préférence le Vendredi Saint à la mosquée, après la prière, en début ou fin d'après-midi. Selon Alioune Bara Diop (2012,

---

<sup>396</sup>DIOP C., 2014, *op.cit.* p.45

<sup>397</sup> BRANC E., (1987). « La parole dans le mariage Malinké », *Journal des Africanistes*, n° 1, p. 31-44.

p.108)<sup>398</sup>, l'imam procède au sermon en récitant quelques versets du Coran. Il célèbre le mariage en arabe, en précisant l'identité des conjoints et revient sur les conditions que les deux parties ont acceptées. La clôture du mariage est symbolisée par l'offre du cola qui valide l'acte de demande en mariage montrant, ainsi, que des usages non islamiques apparaissent dans la célébration du mariage islamique.

### **2.2.2. Le don du cola<sup>399</sup>, symbole de respect**

« Pour sceller le mariage, perçu comme un pacte, une union entre deux familles et lignages, on apportera du vin de palme, cola », la phase de clôture du mariage ou de validation est symbolisée par l'offre de cola du mari à son épouse, comme symbole de respect. En effet, l'usage veut que le fiancé donne le cola à sa fiancée, les parents de la jeune fille ont recours à l'intermédiaire (que représente la noix de cola) pour accepter ou refuser la demande en mariage. S'ils envoient du cola blanc, c'est qu'ils sont consentants et si elle est rouge, c'est synonyme de refus. A ce stade, le cola représente un support de communication et de langage entre deux parties. D'après l'analyse de Jacques Barou (1990)<sup>400</sup>, la noix de cola constituait un des produits majeurs, avec l'or, à être commercialisé au début du XIXe siècle dans toute l'Afrique de l'Ouest par les commerçants soninkés. Ce groupe ethnique est traditionnellement ancré dans la culture du voyage acquise au cours de la période coloniale, qui a favorisé une tradition d'aller-retour entre le village d'origine et la zone d'implantation à l'extérieur. La noix de cola, fruit amer du Kola qui poussait « à l'état naturel dans les forêts méridionales du Ghana au Libéria », était de plus en plus recherchée avec l'islamisation du Sahel, en tant que seul stimulant autorisé dans l'Islam. Catherine Coquery-Vidrovitch (1993)<sup>401</sup> évoque, en outre, la portée symbolique de la noix de cola dans l'organisation des relations sociales et des rites d'hospitalité. Tschiala Lay (2004)<sup>402</sup> explique que les Africains associent la noix de cola à l'économie, la sexualité, la santé

---

<sup>398</sup> DIOP A. B., (2012). *La société wolof. Tradition et changement*. Paris, Khartala, 360 p.

<sup>399</sup> La noix de cola provient du colatier, un arbre originaire des forêts de l'Afrique occidentale humide. Elle est omniprésente dans la vie quotidienne. Dans les communautés rurales africaines, certaines cérémonies ne sont en effet pas concevables sans distribution de noix de cola : telles que les fiançailles, le mariage, le baptême, la résolution de conflits, les retrouvailles entre membres d'une même famille, la visite aux aînés, les funérailles. Elle est symbole d'hospitalité, d'amitié, de partage, d'entente, de respect, de solidarité et de sociabilité.

<sup>400</sup> BAROU J., (1990). « Les soninkés d'hier à demain », *Hommes et Migrations*, n° 1, p. 9-12.

<sup>401</sup> COQUERY-VIDROVITCH C. (1993). *Histoire des villes d'Afrique Noire. Des origines à la colonisation*. Paris, Albin Michel, 412 p.

<sup>402</sup> LAY T., (2004). « Rapport sur l'utilisation possible de la noix de cola dans le cadre de la sensibilisation du VIH/SIDA et des MST » in la noix de cola et le VIH sida [En ligne].

[Http://www.sti.ch/fileadmin/user\\_upload/Pdfs/Report\\_\\_F\\_Colanut.doc](http://www.sti.ch/fileadmin/user_upload/Pdfs/Report__F_Colanut.doc) (consulté le 03/03/18)

et à la pratique religieuse. Les significations sociales attribuées à la noix de cola varient selon les zones géographiques et les ethnies, car sa consommation en Afrique subsaharienne s'étend du Sénégal au Nord de l'Angola. Cependant au Golfe de la Guinée s'étendant du Sénégal au Nord du Cameroun, le rôle social de la noix de cola a plus d'importance que sur la zone côtière de l'Afrique centrale allant du Cameroun au Nord de l'Angola. En effet, dans le Golfe de la Guinée, l'usage du cola fait partie de la vie quotidienne et a une signification religieuse. Bien que la diffusion de l'Islam et du christianisme dans cette région ait favorisé le recul de l'animisme, l'usage de la noix de cola, reconnu comme excitant est permis par l'Islam et non interdit comme l'alcool et le tabac, car : « la diffusion de cette noix était autrefois fondée sur l'idée qu'elle était la « noix du prophète Mahomet » et que sa consommation favorisait l'entrée au paradis » (Lay, 2004, p.3).

En raison de ses vertus religieuses reconnues, les populations des pays du Golfe de la Guinée islamisées et christianisées se sont montrées très friandes de la noix de cola que l'on offre à l'imam lors de cérémonies de mariage à la mosquée. La signification religieuse de cette noix a été observée dans les représentations de femmes africaines. Elle a une valeur religieuse, car la consommation ou le don du cola à la mosquée constituent un acte obligatoire, un impératif et une condition de validité du mariage et de la procréation. Mme E.19 évoque l'importance du don du cola à la mosquée :

« Quand on m'épouse, la condition est d'aller à la mosquée, de donner du cola à ce moment-là je donnerai naissance à des enfants ».

On voit que bien que mariée à un occidental, Mme E.19 ne manifeste aucune souplesse concernant le respect des traditions, surtout quand il s'agit de l'usage du cola. La vertu religieuse attribuée à cette noix en favorise l'usage obligatoire par les Africains. Sa consommation est indispensable dans le mariage coutumier et constitue, pour les femmes africaines, une règle inviolable et le rite pour franchir les étapes de leur vie : le mariage, la procréation... Pour Tschiala Lay, la noix de cola accompagne presque tous les événements de la vie en société. Elle est utilisée lors de : « cérémonies de fiançailles, mariage, naissance, baptême, résolution de conflits, réconciliation, retrouvailles entre membres d'une même 'famille', visite aux aîné(e)s, cérémonies de funérailles, le troisième ou le quarantième jour du deuil » (Lay, 2004, p.4).

Indépendamment des événements auxquels elle est associée, la noix de cola a également une fonction symbolique dans les rites d'hospitalité et les relations sociales. On l'associe à des valeurs de partage, d'amitié, de solidarité, d'entente, de sociabilité et de respect. On va



s'attarder sur le respect qui a tant été évoqué par les femmes de notre étude. En Guinée, par exemple, comme le précise Tschiala Lay, on ne peut pas rendre visite à une personne digne de respect sans lui faire don du cola. Au Mali, lors du mois d'octobre, proclamé mois de la solidarité, les personnes influentes du pays rendent visite aux personnes âgées pour leur offrir des cadeaux, notamment de l'argent et du cola. Ce fruit symbolise le respect des personnes âgées, le but de ce rituel étant de faire perpétuer la tradition du respect dû à l'âge.

### **2.2.3 L'évolution des étapes et/ou l'abandon de procédés du mariage coutumier**

Mme E.9 décrit le déroulement du mariage tel qu'il est pratiqué en communauté soninké et conformément au droit coutumier et religieux. La mariée est sous la tutelle de sa famille qui organise les festivités du mariage et se charge de la préparation de la nuptialité de la jeune fille :

« Les traditions ont beaucoup changé concernant le mariage : avant, il y avait toute une cérémonie pour célébrer le mariage. C'était les parents du futur marié qui signifiaient l'acte de demande de mariage aux parents de la fille. Le jour du mariage, la famille de la future mariée prépare les valises et les vêtements de la jeune fille. On ajoute à ses affaires personnelles, des draps, des bols..., et, une fois les préparatifs terminés, on clôture par une consommation de dattes. De nos jours, il suffit que l'homme fasse sa demande en mariage directement à la femme pour qu'elle soit validée, sans que leurs parents respectifs soient informés de la procédure entamée par l'homme. Ensuite, les amoureux se contentent uniquement d'annoncer officiellement à leurs parents leur intention de se marier. »

Mme E.9 aborde la question de l'évolution de la cérémonie du mariage traditionnel soninké par rapport au caractère protocolaire du mariage soninké d'autrefois. Aujourd'hui, avec les mutations sociales des sociétés africaines, on assiste à une simplification des procédures de l'acte de demande en mariage avec la « brûlure » des étapes de demande en mariage et la suppression d'intermédiaires entre les familles. Les futurs mariés font maintenant abstraction de la phase de négociation qui était assurée par un membre de la famille doté d'un pouvoir et de capacités de négociation pour la validité de demande en mariage, comme souligné plus haut. L'avis et le consentement des futurs mariés n'étaient pas pris en compte alors que, maintenant, ce sont les futurs mariés qui ont droit d'autorité sur la procédure et la validité de demande en mariage. Ce changement nous interroge sur le recul des traditions relatif au choix des jeunes filles soninkés de leur vie conjugale. Tout comme les Soninkés, les Wolofs, groupe ethnique culturellement et numériquement majoritaire au Sénégal, font aussi face à la dynamique des pratiques matrimoniales. Abdoulaye Bara Diop (1985)<sup>403</sup> décrit les changements observés dans les cérémonies matrimoniales. Il remarque qu'un décalage existe entre tradition (attribuant une grande importance à la virginité) qu'on s'efforce de respecter et la liberté des filles aujourd'hui.

---

<sup>403</sup> DIOP A. B., (1985). *La famille wolof*. Paris, Karthala, 272 p.

Il illustre ce changement en décrivant le pagne nuptial comme signe de vérification de virginité. Un pagne taché de sang constituait la preuve de la virginité de la future épouse et était exposé à la vue de tous les présents. Aujourd'hui, seuls les intimes peuvent voir la preuve matérielle de la virginité. Avec la liberté sexuelle des filles d'aujourd'hui, certaines familles peuvent avoir recours à des trucages en marquant le pagne avec du sang de poulet afin de « sauver les apparences » comme dit Abdoulaye Bara Diop. Bien que le mari ne soit pas dupe, il joue le jeu face au désespoir de ne plus trouver une fille vierge.

L'autre évolution se situe dans la communication du couple pendant la période précédant le mariage. Avant, la jeune fille adoptait une posture d'évitement vis-à-vis du prétendant ou fiancé. Aujourd'hui, la possibilité du dialogue et d'une relation amoureuse témoignent de l'émancipation des jeunes par rapport à la famille. Il existe désormais un changement profond du rôle du groupe et de la famille, qui tend à être assumé par les intéressés eux-mêmes, comme le souligne Abdoulaye Bara Diop. C'est ce que confirme Yves Zountchegbe Magnon (2007, p. 15): « Le choix d'un conjoint doit être individuel et basé sur des motivations et des critères personnels et qui, en aucun cas, doit faire l'objet de pressions ou d'obligations ni de la part des parents, ni encore moins du groupe familial élargi ».

On constate également un changement en termes de cadeaux qui ne sont plus aussi importants en nombre et en valeur que dans les sociétés anciennes. Mme E.9 en fait le constat:

« Avant, le futur époux offrait des cadeaux à la famille de la fiancée...s'il avait beaucoup d'argent, il offrait beaucoup d'or. A notre époque, le marié pouvait offrir à la famille de la mariée de l'or de qualité, de 24 carats<sup>404</sup>, aujourd'hui l'or qu'on offre est de moins bonne qualité. »

On voit, ainsi, la portée symbolique du mariage que représentait l'offre de cadeaux et de biens précieux pour les femmes ouest-africaines, dans la mesure où c'était signe de prestige et de mobilité sociale de la famille de la mariée.

Si les procédures du mariage coutumier sont de moins en moins respectées, ou assouplies, elles ont, entretemps, conféré à la femme un statut de « reproductrice » pour l'élargissement de la famille, autorisant ainsi l'homme à pratiquer la polygamie.

---

<sup>404</sup> Mesure de pureté qui signifie que c'est de l'or pur.

## **2.2.4 L'obligation de fertilité de la femme reconnue dans le mariage coutumier**

Dans le mariage coutumier: « la femme est la consolation de l'homme et sa fécondité doit être importante. Le mari peut pratiquer une polygamie illimitée » (Diop, 2014, p.45). On constate l'importance de la fécondité dans les représentations des femmes du mariage, notamment quand Mme E.19 affirme que la condition pour elle de procréer est de célébrer le mariage dans les normes du mariage traditionnel. Ce rôle de « reproduction » de la femme se confirme par les familles nombreuses dont sont issues beaucoup de femmes africaines et fait écho au rôle social attribué à la femme : « fécondité et consolation pour l'homme », suivant le contrat de mariage traditionnel. C'est ce constat que fait Murielle Ijere (1986) : « En Afrique, la finalité du mariage est la procréation. Le rôle de la femme est primordial au sein du couple vu que la famille étendue attend d'elle un nombre élevé d'enfants. [...] Par conséquent, les enfants occupent une place très importante dans la société. Ils sont la source d'une grande fierté et, très souvent, le prestige d'une famille est déterminé par le nombre d'enfants. »

Il n'est donc pas étonnant de voir que la polygynie ait été une pratique récurrente dans bon nombre de familles des femmes africaines observées, car elle augmenterait le prestige social de l'homme. En effet, dans les sociétés africaines anciennes, la richesse est incarnée, non par des biens, mais par des gens et des bêtes. Plus un chef dispose de dépendants, d'enfants et, lorsque l'environnement s'y prête, de têtes de bétail qui vont entre autres servir aux échanges matrimoniaux, plus il a d'assise, à la fois militaire et agricole (Coquery- Vitrovitch, 2013) Dans les sociétés traditionnelles, la valeur de la femme est mesurée sur la base de ses capacités de production<sup>405</sup> et de reproduction. Sa capacité de reproduction est mise à l'épreuve dans le mariage polygamique qui est une institution caractérisée par une organisation sociale où le pouvoir est aux mains des aînés. Comme l'explique, Claude Messailloux (1975)<sup>406</sup> (cité dans Vidrovitch, 2013, p.33) la polygamie devient alors un moyen de préserver le pouvoir des aînés sur les cadets, les femmes étant elles aussi inscrites dans ce rapport de subordination face aux aînés. On retrouve cette organisation sociale dans des sociétés Soninkés et Toucouleurs, fortement hiérarchisées, où l'ensemble des relations sociales est ordonné autour du principe de séniorité et les rapports sociaux entre les sexes organisés selon les lois de l'institution polygamique. Mme E.5 dit :

« Les hommes soninkés, comme beaucoup d'Africains d'ailleurs, ne se contentent pas d'avoir une seule épouse. Ces femmes que j'accompagnais pouvaient avoir une coépouse à leur insu. J'estime que le fait de ne pas avoir été informée par ton époux avant qu'il ait pris la décision de te parler de sa volonté de se marier avec une deuxième femme montre la non considération de l'homme pour sa première épouse. »

Ce qui révèle qu'il appartient toujours à l'homme de décider de se marier même sans le consentement de sa femme et en faisant abstraction des prescriptions de l'Islam relatives à la polygynie, selon laquelle l'homme peut épouser deux, trois ou quatre femmes (sourate IV, verset 3) à condition qu'il puisse les entretenir et les traiter de manière équitable. Ainsi, dans ces sociétés à régimes polygamiques, la socialisation de la sexualité féminine est orientée vers la procréation qui est vecteur de prestige et de reconnaissance sociale (Diallo, Faizang, 1991)<sup>407</sup>. Dans de nombreuses sociétés africaines, une femme doit être mère pour exister et doit se soumettre à son mari pour assurer le bien-être et l'avenir de ses enfants. Dès lors qu'elle n'est plus en mesure de mettre au monde des enfants, une femme n'a plus rien à attendre, si ce n'est de se voir délaissée, parce que jugée « trop vieille » par son mari (d'ailleurs plus âgé qu'elle) (*ibid.*, p.218)<sup>408</sup>. Si, par exemple, à la ménopause, les femmes accèdent à un statut supérieur en tant qu'ancêtres écoutées et peuvent occuper des fonctions politiques, leur vie sexuelle s'effrite par contre et leur conjoint choisit de prendre une épouse plus jeune.

Ainsi, la sexualité conjugale à laquelle sont soumises les femmes soninkés et toucouleurs répond à une vocation première, la fécondité (Faizang, 1991)<sup>409</sup>. La jeune fille est éduquée et socialisée depuis son enfance en fonction de son destin conjugal. Le souci, souvent exprimé dès la naissance, de marier une petite fille illustre la brièveté du chemin qui doit la mener vers son destin conjugal (*ibid.*).

Parmi les femmes vivant ou ayant vécu sous le régime polygamique, la diversité des origines culturelles permet de ne pas associer de manière arbitraire la polygamie à une pratique spécifique à une communauté ethnique ou religieuse, mais de montrer qu'elle caractérise des sociétés traditionnelles. Ces femmes sont sénégalaises (Mme E.14 et Mme E.7), ivoiriennes (Mme E.18., originaire du pays Agni, et Mme E.25), guinéennes (Mme E.11 et Mme E.17.), ou nigérianes (comme Mme E.19 qui est nigériane yoruba). Certaines, dont les cultures locales

---

<sup>407</sup> DIALLO O.J, FAIZANG S., (1991). « L'institution polygamique comme lieu de construction sociale de la féminité ». In Hurtig M.C, Kail M., Rouch H., (dir.). *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*. Paris, Editions du Centre national de la recherche scientifique, pp.217-225.

<sup>409</sup> FAIZANG S., (1991). « Sexualité et reproduction chez les africaines immigrées soninkés et toucouleurs vivant en mariage polygamique », *Sciences Sociales et Santé*, n°4, p.89-109.

résistent encore au changement, ont peu ou pas de manœuvre dans les rapports sociaux de sexe dans lesquels elles s'inscrivent. Puisque le cumul d'expériences tels que le mariage forcé, ou la polygamie dans leur vie familiale et conjugale, montrent la domination masculine et la sujétion à ces rapports sociaux de sexe, historiquement et socialement valorisés dans des communautés encore peu ouvertes au changement et dans une opacité culturelle. C'est le cas de Mme E.14, d'ethnie soninké, et de Mme E.7, poulhar. Les situations polygamiques observées chez les femmes et/ou leurs mères rendent compte de l'étendue de cette coutume dans de nombreuses sociétés traditionnelles africaines, à partir de l'expérience commune partagée par quatorze femmes de cultures diverses parmi les 31 femmes interrogées. Le prétexte religieux ou l'attachement aux coutumes traditionnelles est souvent utilisés pour justifier cette pratique, par laquelle s'exerce la domination masculine. La polygamie augmente le prestige social de l'homme. Plus une famille a d'enfants et plus elle contribue à la société (Ijere, 1988).

On va justement s'attarder sur la taille des familles qui varie en fonction des milieux d'origine des femmes et permet de relever des éléments de différenciation entre elles. Ce qui va permettre de faire ressortir leurs traits distinctifs et de voir la singularité de leurs parcours. Les différences tiennent à leur origine rurale ou citadine, à leur catégorie sociale, culturelle et religieuse et, plus généralement, au système de valeurs et de représentations qui prévalait dans leur structure familiale. Celles ayant vécu leur jeunesse au village, ou même en ville, dans un environnement familial traditionnel, appartiennent à des familles élargies où la moyenne d'enfants varie entre plus de dix et vingt enfants, en raison de la polygynie pratiquée par le père. Elles ont aussi pour particularité de ne pas avoir été scolarisées ou d'avoir un niveau scolaire limité au CEP en raison d'un mariage forcé, de leur attachement au lignage et au mari et de leur association à la figure féminine dominante dans les représentations sociales (qui était celle de leur mère et à laquelle elles devaient correspondre et répondre en renonçant à des études servant à l'instruction et la culture pour des formations utilitaristes (couture, vente de fruits&légumes et de mets sur le marché) et spécialisées dans le secteur informel. Ces femmes sont très généralement issues de milieu modeste, avec un père exerçant une profession dans le secteur de l'agriculture rurale, ou petit commerçant spécialisé dans la vente de produits divers, et une mère non instruite, car « elle a une place centrale dans l'éducation et est gardienne des normes traditionnelles » (Liore, 2002). Cependant, on ne peut lier de manière arbitraire la zone géographique d'où elles proviennent à la structuration de la famille. Le niveau d'instruction, le niveau économique et la classe sociale sont aussi des critères déterminants dans la configuration familiale. Par conséquent, dans ce groupe de femmes, la taille de la famille s'étend en moyenne

à 8 enfants, globalement elle comprend moins de 10 enfants, sachant que le père n'a pas pratiqué de polygamie.

Mme E.2 sénégalaise ayant grandi en zone rurale, n'a pas été confrontée au régime polygame, ni dans son expérience conjugale ni dans celle de ses parents. Ceci peut s'expliquer par le fait que sa famille n'était pas fortement ancrée dans le système de valeurs et de représentations de l'individu prédominant dans leur société soninké. Le père de Mme E.2., cheminot, avait une vision progressiste de l'organisation sociale en phase avec la dynamique urbaine qui traverse les sociétés africaines et qui place la femme dans l'économie de marché. Son capital universitaire l'aurait aussi incitée à ne pas reproduire le modèle d'organisation sociale traditionnellement voulu dans la société soninké, qui est la famille élargie et le choix de plusieurs conjointes par l'époux. C'est une situation analogue qu'a connue Mme E.1 malienne appartenant à une famille de neuf enfants, dont le père médecin n'a pas eu plusieurs épouses, ni reproduit le modèle familial établi dans la société traditionnelle bambara, avec une famille étendue aux cousins, cousines, oncles et tantes. Le capital culturel, social et économique de son père a été ainsi favorable à sa prise de recul avec les formes d'organisations sociales traditionnelles.

Nous constatons que les femmes dont les parents ont émigré dans des grands centres urbains appartiennent à des familles restreintes où la monogamie est la norme et qui ont vécu dans un logement composé de leurs seules et mêmes familles. Nous prenons pour exemple deux groupes de femmes sénégalaises en les considérant dans leurs pays d'origine : Mme E.19 et Mme E.20 qui ont toujours grandi dans la capitale dakaroise et dont les deux parents ont émigré et travaillé dans la fonction publique en ville. On remarque que, globalement, la parenté reste structurée par les relations sociales, le modèle de famille nucléaire occidentale n'est pas encore prête à se généraliser (Ezembe, 2003)<sup>410</sup>. Ce qui explique que la majorité des femmes observées appartiennent à une famille élargie ou nombreuse. Néanmoins, ce modèle d'organisation de la famille élargie tend à diminuer en contexte africain puisqu'on y assiste actuellement, en matière d'organisation sociale, à une nouvelle configuration des familles. On constate l'augmentation de la monoparentalité avec l'apparition de familles sans parents de sexe masculin, dirigées par des femmes dont les maris ont émigré, sont décédés, ou ont tout simplement déserté<sup>411</sup>. Citons quelques exemples : Mme E.14 dont l'époux polygame n'est pas présent au domicile familial ;

---

<sup>410</sup> EZEMBE F., (2003), *L'enfant Africain et ses univers*, Paris, Karthala, 2003. 359 p.

<sup>411</sup> EZEMBE, 2003, *op.cit.*, p.119

l'époux de Mme E.23 est sans profession alors qu'elle cumule de petits emplois précaires ; Mme E.2 vit seule avec sa petite fille ; Mme E.24 a un statut de mère isolée avec un enfant. Ce sont là des circonstances qui les placent dans une situation de chefs de famille où elles assurent la subsistance familiale.

Par conséquent, le contexte migratoire modifie l'ordre des rapports sociaux de sexe ainsi que le modèle familial socialement établi dans la société d'origine. Ce qui permet d'apporter un regard nouveau sur les formes de résistance et d'opposition manifestées par les femmes migrantes africaines envers la position qui leur est assignée dans leur communauté, notamment au sein du système de représentations et de valeurs culturelles (l'institution polygamique, la structuration familiale, la construction sociale des rôles sexués et des tâches : des rituels sociaux présents dans la socialisation des filles et des garçons, telle que l'excision, et participant à la construction de l'identité féminine.

A partir des analyses croisées de nos enquêtes auprès des femmes sur les traditions locales ou les réalités culturelles rencontrées dans leurs sociétés d'origine, nous avons tiré des enseignements sur le positionnement de la femme et la construction sociale des rôles sexués. Le facteur social (instruction, niveau économique, classe sociale) et le facteur culturel (religion, ethnie) sont des éléments influents dans les rapports sociaux entre les sexes et déterminants dans la condition de la femme. En regroupant des femmes en deux catégories, nous avons pu conclure que, indépendamment du niveau d'instruction, du capital économique et culturel, de la classe sociale (moyenne ou aisée), d'une vie en zone urbaine depuis de longues générations, d'une éducation de type moderniste et d'une évolution dans un cadre de pensée progressiste, elles remettent toutes en question les pratiques traditionnelles sans, pour autant, les renier.

Une première catégorie comprend les femmes dotées d'un certain niveau d'instruction, d'une stabilité professionnelle et qualifiante et d'un capital économique avantageux, qui développent des capacités de réflexion et d'action pour remodeler les pratiques africaines par un travail de tri des éléments qui composent leurs cultures d'origine. Neuf femmes regroupées dans cette première catégorie, parmi les 31 enquêtées, n'ont apparemment pas reproduit le modèle de la femme africaine traditionnellement admise dans les représentations sociales. N'ayant pas subi le joug communautaire, le système de représentations et de valeurs de leurs sociétés de départ n'a pas déterminé leur condition et destin de femme, qu'elles ont pu prendre en charge elles-mêmes en décidant la formation de leur couple et l'organisation familiale. On peut affirmer que leur choix de destin reposait sur des principes et valeurs communes : le refus

de toute aliénation, la liberté, la tolérance culturelle et religieuse, l'indignation et la révolte contre les excès des rituels sociaux et procédures maritales.

Les femmes de la deuxième catégorie, d'origine rurale, avec un capital scolaire faible ou ayant été scolarisées suivant l'enseignement coranique, issues d'une famille modeste avec un père ayant exercé un métier en rapport avec le cadre de vie en campagne et disposant d'un niveau de vie relativement modeste, ont, elles aussi, une vision critique de l'éducation traditionnaliste et du poids du groupe social sur l'individu qui subordonnent la femme. A la différence de la catégorie 1, le destin conjugal et la condition actuelle de l'ensemble des femmes de la catégorie 2 ont été déterminés par les structures traditionnelles familiales qui les ont cantonnées de manière précoce au rôle de mère et d'épouse. Ces femmes ont été moulées dans des normes traditionnelles et le système de représentations de la femme, ce qui leur a enlevé le libre consentement, avec comme prétexte qu'elles sont sous la tutelle du mari et de son lignage. Certaines sont moins revendicatives, ou moins expressives, concernant le positionnement de la femme dans leurs sociétés de départ, en raison du nombre d'années d'immigration et de leurs expériences de vie relativement moins importantes. De plus, en raison de leur évolution et de leur socialisation dans une société solidifiée autour des pratiques traditionnelles, certaines femmes de localité rurale manifestent encore un fort attachement aux traditions avec une forme de résistance contre l'ouverture culturelle. Elles manifestent ce repli culturel par l'organisation fréquent d'événements de solidarité et/ou communautaires (fêtes, tontines...). Elles expriment également un certain désaccord avec les modes de fonctionnement de la société d'accueil concernant l'organisation sociale, la formation du couple, la configuration familiale, la sexualité. Ce qui nous interroge sur la situation d'interculturalité qui se joue par rapport à la définition des rapports sociaux entre les sexes et au positionnement de la femme.

Concernant le rapport des enquêtées aux associations, j'ai observé qu'elles ont des engagements de nature différente. Celles de la catégorie 1 ont tendance à investir l'espace urbain par l'engagement associatif. Elles y font ressortir les problématiques sociales énumérées précédemment en mobilisant d'autres femmes dans l'espace public. Celles de la catégorie 2 procèdent par l'organisation ponctuelle et privée de collectifs de femmes autour de l'entraide économique que constituent les tontines.



## **Conclusion de la deuxième partie**

A travers les parcours migratoires des femmes ouest-africaines, nous avons analysé les oppressions multiples et croisées de genre, race et classe auxquelles les migrantes sont confrontées. Ces oppressions multiples se matérialisent sur le marché du travail, au sein du couple mixte, dans le système administratif et scolaire. Dans les circonstances d'immigration, les femmes interrogent ou réinterrogent les modes de vie, de pensées et les pratiques existantes dans leurs communautés. Quelle que soit leur appartenance rurale ou citadine. Elles modifient l'ordre des rapports de sexe dans le couple, la famille, leur rapport à l'espace (privé/public) et à l'image qu'elles ont d'elles même. Elles contournent progressivement les règles de domination, par leur insertion professionnelle et les associations qui contribuent à la mise en éveil des migrantes en situation de vulnérabilité (précarité, persécution) et à la formation de leur conscience éclairée. Cette formation leur permet de se frayer un chemin et ne pas accepter la domination et leur statut sexué. Dans ce sens, les migrantes engagent un processus d'émancipation et d'acquisition de pouvoir économique. Ce que nous envisagerons d'explicitier dans une troisième partie.

## TROISIEME PARTIE

### Stratégies d'acquisition du pouvoir

#### Et autonomisation des femmes ouest-africaines

« *L'image que les africaines ont d'elles même est encore floue* » (Vidrovitch, 2013, p.7). C'est en ces termes que l'historienne Catherine Coquery-Vidrovitch souligne l'importance de l'image comme l'une des manifestations de la subjectivité des femmes ouest-africaines. Elles sont désireuses de s'affirmer tant que sujets de leur propre histoire qui ont leur mot à dire sur le statut social qui leur est accordé dans la société (Varikas, 1991). Les femmes sont dans une démarche de construction de l'image qu'elles ont d'elles même, qui évolue dans le temps et l'espace et qu'elles veulent renvoyer à la société. L'objectif de cette étude est de démontrer que les migrantes transforment les rapports sociaux de sexes par leur rupture avec l'image de femme victimisante et de sujet passif.

C'est dans une volonté d'émancipation individuelle et d'acquisition que les enquêtées ouest-africaines mobilisent un certain nombre de moyens matériels (réseaux de solidarité, technologie, activités, divers financements, migration) des ressources et des capacités propres (instruction, éducation, fonds propres), des compétences et des expertises (formations, expériences migratoires et professionnelles). L'investissement dans l'espace associatif est aussi un moyen d'emprunter la voie de l'autonomisation, de s'approprier les techniques d'expertise en termes de gestion du budget, de maîtrise des outils de communication et technologiques. Ce sont des éléments qui participent à l'élaboration de leurs projets individuels et collectifs et à mener leur lutte contre les inégalités de genre. Ces migrantes, travaillent au développement de stratégies nouvelles pour changer les stéréotypes sexués et l'image attendue d'elles.

Notre réflexion élaborée sur l'expertise de femmes ouest-africaines porte sur les capacités et le pouvoir économique des femmes en matière de commerce, de participation à la croissance économique de leur pays d'origine (transferts d'argent), d'entrepreneuriat (import-export, négoce du pagnon africain, industrie du prêt à porter africain) et de transfert des services Nord-Sud (travail domestique, prostitution, études universitaires). Par leur mobilité géographique, leur surtravail et leur inscription dans la relation Nord-Sud (aide à la réduction

de la pauvreté, occupation d'emplois précaires et illégaux) les femmes ouest-africaines deviennent actrices de la mondialisation. Dans les conditions d'immigration, elles se comportent comme citoyennes à part entière dans le pays d'accueil et/ou dans le pays de départ. Dans cette dynamique citoyenne, elles mettent leur savoir-faire, leurs connaissances et compétences au service de la création de projets transnationaux pour développer, améliorer les infrastructures sanitaires, scolaires et les revenus des populations dans leur pays d'origine. C'est dans cet engagement citoyen que les femmes ouest-africaines s'organisent en sujets collectifs notamment par le développement d'une solidarité économique (tontine). Elles prennent place dans le débat public et politique par leurs revendications en matière de lutte contre la discrimination faites aux femmes (l'oppression politique et vie conjugale) et aux minorités noires. Elles réclament le respect de l'intégrité du corps et du statut social des femmes (droit à l'avortement, lutte contre l'excision, les mariages forcés et polygamie). Elles soulèvent la question des inégalités entre pays riches et pauvres sous le prisme du développement. Ces revendications peuvent se concrétiser en projet ou pas en fonction des capacités et parcours propres à chaque femme. Elles sont mises sur la table à défaut d'une organisation en collectif de femmes ou d'une prise de conscience politique.

D'un point de vue historique, notre réflexion sur les capacités des femmes africaines et sur leur travail permet de remonter dans leur passé afin de proposer une analyse non figée de leur histoire, leur culture, leur environnement, leur statut et leur société. Ayant hérité du poids de l'histoire pré coloniale, coloniale et des indépendances qui a marqué leurs pays d'origine, les femmes ouest-africaines ont connu sa conjoncture socio-économique et politique. Leurs expériences et condition d'immigrée dans la terre d'accueil sont sources de réflexion. Elles sont conscientes ou pas du poids de l'héritage historique sur leur situation et celle de leur pays (pauvreté, guerre ethnique, chômage, oppression des femmes, sous-estimation des activités féminines). De manière générale, ces femmes se placent comme actrices du devenir de leurs sociétés car, l'histoire prouve que les femmes africaines ont toujours travaillé, bien que cela ait été sous-estimé dans l'histoire. En période post-indépendante, ces enquêtées participent à la continuité de cette réalité historique qu'est le travail des femmes africaines, sous le rythme de la mondialisation et avec des prédispositions qui les poussent davantage à « creuser » dans leur histoire, culture. Ceci pour interroger leur identité (muable), agir et prendre en charge de manière individuelle leur propre avenir, celui de leur pays et de leur continent. Dans ce sens, les femmes ouest-africaines agissent comme actrices économiques sur la scène internationale,

situées au carrefour de plusieurs cultures et territoires. C'est ce que nous tâcherons de démontrer dans un premier chapitre.

## **Chapitre I. Des femmes ouest-africaines entre ici et là-bas, entrepreneures et actrices du développement économique en Afrique**

*« La croissance africaine repose avant tout sur la demande d'un marché intérieur africain qui grandit, du fait de la démographie, de l'urbanisation et d'une classe moyenne qui monte en puissance. »* (Severino et Hajdenberg, 2016, p.20).

La réflexion portée par les entrepreneurs Jean Michel Séverino et Jérémy Hajdenberg sur la réalité économique et sociale africaine nous interroge sur l'Afrique au cœur de la mondialisation. Les sociétés africaines s'urbanisent et se développent économiquement au rythme de la mondialisation avec la circulation de biens et capitaux, facilitée par la connexion des africains aux technologies (Internet, mobile) et par leurs déplacements multiples à l'intérieur et hors des frontières qui assurent la compétitivité du marché africain avec l'extérieur. On assiste à l'émergence d'une demande domestique (consommation croissante des ménages en ville, classe moyenne) et d'une offre (celle des entrepreneurs africains) qui permet une première délocalisation, notamment chinoise en Afrique. Le marché intérieur africain attire bon nombre d'investisseurs étrangers venus d'Europe et d'Asie (Chine, Inde) qui représentent 20% du marché africain. Ils proviennent pour l'essentiel de la Chine (mines, pétrole, télécommunication, banque) et placent ainsi la Chine comme premier partenaire de l'Afrique dans l'exportation de produits africains. Mais une réalité rattrape l'Afrique, le chômage des jeunes africains qui représentent 63% de la population totale et qui sont 3/5 de chômeurs, 57% d'enfants âgés de 6 à 14 ans sont non scolarisés, 72% de la population africaine vit avec moins de 2 \$ par jour et des pays sont frappés par des conflits et guerres qui alimentent l'incertitude dans le continent africain. Face à ces problématiques, s'ajoute le triplement de la population africaine d'ici 2030 qui aura moins de 25 ans et la pénurie alimentaire qui préoccupe les états africains.

Dans une phase introductive, nous démontrerons comment les femmes ouest-africaines s'intègrent dans le processus de développement et de co-développement de leurs pays d'origine pour lutter contre la pauvreté et pour un changement social (mentalités culturelles, système

social et de bonne gouvernance) et comment, par l'entrepreneuriat, elles veulent transformer leur société.

# **I. Les projets de développement et l'entrepreneuriat féminin: des initiatives des migrantes pour le co-développement entre l'Afrique et l'Europe**

## **1. La conception du développement**

« Le développement est un enjeu majeur pour l'émancipation des peuples en Afrique, car l'homme est au début et à la fin de toute politique socio-économique qui intègre les valeurs endogènes pour une adhésion des populations locales aux projets de développement. » (Diop :1, 2012)<sup>412</sup>

C'est en ces termes que je définissais le développement dans une étude de cas d'initiative d'aide au développement, l'association « Yakare » (avenir-espoir en wolof). Cette association a été créée 1991 par une de mes enquêtées d'origine sénégalaise, Mme E.2, pour aider à améliorer les conditions sociales et sanitaires des populations rurales de Guinguinéo<sup>413</sup> (commune de Kaolack). C'est sa localité d'origine où elle intervient depuis 1999 pour réhabiliter les locaux scolaires et sanitaires. Dans une volonté d'implication des populations rurales dans le développement de leur village, « Yakare » travaille en partenariat avec une association villageoise le centre d'animation socio-éducatif de Guinguinéo (CASEG). Le but commun de cette association est de faire en sorte que les habitants participent à l'installation des équipements scolaires (médiathèque) et sanitaires (une case santé) pour un développement à long terme de leur commune.

En socio-anthropologie, le développement est conçu comme une des formes du changement social qui suppose l'interaction d'acteurs et d'institutions autour d'un objet et d'un but commun, le développement. Ils y consacrent du temps, de l'argent et des compétences professionnelles. L'anthropologie du développement « *entend faire tomber les barrières entre développeurs et développés* » (de Sardan, 2001)<sup>414</sup>. Dans la pratique du développement, il y a nécessairement une relation entre développeurs et développés qui se joue. Il se produit une

---

<sup>412</sup> DIOP A., (2012). *Etude de cas : « l'association d'aide au développement 'Yakare' à Rouen*. Travail de synthèse, Master 2 Territoire et Développement local, Université de Rouen

<sup>413</sup> Ville du centre-sud du Sénégal, située à 22 kilomètres au nord-est de Kaolack.

<sup>414</sup> DE SARDAN J-P-O (2001). « Les trois approches en anthropologie du développement », *In Tiers-Monde*, n°168, p. 729-754.

imbrication et interaction de systèmes de valeurs, représentations, savoirs, stratégies et logiques sociales hétérogènes. Les développeurs, agents ou institutions de développement (ONG, experts, chercheurs, techniciens, bureaucrates) quel que soit leur domaine d'intervention (santé agriculture) ou origine (expatrié, autochtone), lorsqu'ils mettent en place un projet de développement dans un village ou faubourg africain, sont confrontés à des difficultés d'adaptation et de compréhension des populations locales face aux projets. Les développeurs mobilisent des ressources matérielles ou symboliques pour mettre en œuvre leurs projets de développement. Pour surmonter la difficulté du décalage entre les discours et pratiques des acteurs aux milieux hétérogènes, le développeur a recours à des courtiers et associations pour drainer vers l'espace social, les ressources extérieures relevant de l'aide au développement. Ces courtiers et associations interviennent comme médiateurs implantés dans l'arène locale (Bierschenk, de Sardan 1993)<sup>415</sup> entre ceux qui conçoivent le projet (institutions de développement) et les destinataires du projet (populations locales). Ils s'insèrent dans des réseaux locaux et d'entraide (communauté villageoise) et sont censés exprimer les besoins et attentes des populations vis-à-vis des structures d'appui et de financements.

L'adhésion et la participation des populations au projets de développement conçus en amont par les institutions caractérise le développement endogène. Nous examinerons la pratique de ce développement par l'observation d'une femme qui œuvre pour l'implication des populations cibles, à travers son association « Yakare » - Sénégal.

## **2. La pratique du développement**

### **2.1 L'association « Yakare » - Sénégal : comment une femme applique-t-elle le développement endogène ?**

#### **2.1.1 Améliorer les infrastructures scolaires, sanitaires**

Le développement endogène est une approche territoriale du développement qui consiste à partir du bas (on donne au milieu le rôle essentiel). C'est à la communauté de décider de l'utilisation de ses ressources et de mobiliser ses efforts pour son autosubsistance. La théorie du développement endogène est fondée sur la valorisation des stratégies, connaissances et représentations de la population. Mme E.2 décrit les conditions de mise en place de son projet d'installation d'infrastructure scolaire et sanitaire :

---

<sup>415</sup> BIERSCHENK T., DE SARDAN J-P-O., (2008). « Les courtiers du développement », *in* Bulletin de l'APAD, n°5, 6 p.

« Dans le cadre de l'association 'Yakare', nous avons mené des actions de développement dans un village où les problématiques de santé sont importantes. Les femmes parcouraient quelquefois 10 km de route, en charrette pour accoucher en ville. Nous avons donc construit une case santé et avons demandé auprès de la Région et du Département de Rouen d'avoir un infirmier ou un médecin qui puisse s'occuper des enfants. Nous avons aidé et accompagné les femmes qui aujourd'hui prennent leur responsabilité en matière de prise en charge sanitaire [...] En 2009, nous avons obtenu des financements du Conseil général et départemental pour construire une médiathèque et une bibliothèque. Nous avons recruté des bibliothécaires, un gardien, acheté du matériel informatique et constitué un parrainage comme autre mode de financement. Il y a une cinquantaine d'enfants qui sont aujourd'hui parrainés par des bénévoles qui soutiennent ces actions de développement. »

L'éducation et la santé constituent les domaines d'intervention prioritaires de Mme E.2. Avant la mise en place de son projet, une étude cible a permis d'identifier les besoins des populations en matière d'accompagnement éducatif et sanitaire. Face à la difficulté d'accès des femmes enceintes de Guinguinéo à un dispensaire le plus proche, une case santé a été mise à leur disposition pour une prise en charge immédiate et opérationnelle. Un personnel médical venu de France dans le cadre du bénévolat est chargé d'apporter des soins santé aux enfants et nourrissons (pesée des enfants) et des médicaments. Pour la construction de la bibliothèque et de la médiathèque, Mme E.2 a fait appel à des amis enseignants du Sénégal, des intermédiaires et proches collaborateurs qui ont assuré le pilotage du projet de construction des équipements scolaires. Les actions des enseignants bénévoles à la retraite ont consisté à l'encadrement des travaux de réhabilitation, au démarrage des activités de l'association « Yakare » et au travail de coordination des associations villageoises regroupées en CASEG. C'est pour impliquer les populations rurales dans la construction de la médiathèque, de la bibliothèque et du dispensaire, que l'association 'Yakare' a été créée. Cette association naît du projet migratoire de :

« Tout immigré qui éprouve, un jour un désir très fort de retourner dans son pays d'origine. » (Diop :5, 2012).

L'aide des migrants apportée à leur pays d'origine a débuté avec les associations villageoises créées par des hommes migrants avant le regroupement familial de 1974. Le but de ces initiatives de regroupements associatifs était de favoriser le retour au pays d'origine et de développer des projets dans ce sens (financement d'une construction de mosquée). Pour mener ses actions de lutte contre la pauvreté en zone rurale, Mme E. 2 s'est appuyé sur ses compétences professionnelles, son lien social avec sa localité d'origine, son réseau de connaissances, les subventions institutionnelles, le financement de l'Etat sénégalais le bénévolat et la mobilisation des habitants de la commune de Guinguinéo. Elle s'appuie sur son ancrage culturel, social pour associer les habitants de la commune à son projet de développement. Elle a grandi et a pu conserver des liens très proches avec cette population locale par le biais de son père. Ce dernier possédait des terres dans la commune qu'il faisait faire cultiver par la population locale à qui il donnait toutes les ressources agricoles provenant

de l'exploitation de sa terre, pour leurs besoins alimentaires et ceux de leur famille. C'est autour de ce don et lien solidarité que son père a su tisser avec les habitants de Guinguinéo, que Mme E.2 a réussi à les convaincre et les inciter à adhérer et accepter sa vision du co-développement.

Au niveau des financements, Mme E.2 a alterné entre l'aide intérieure (Etat sénégalais) et extérieure (fonds des collectivités territoriales à Rouen) pour monter et réaliser son projet. L'aide étatique s'est matérialisée par la fourniture de locaux et d'enseignants à l'association « Yakare ». Les collectivités territoriales de Rouen ont attribué à Mme E.2 des ressources financières et aussi humaines, notamment avec le déplacement d'un personnel médical bénévole (infirmier, médecin) venu de France. L'enquêtée E.2 concrétise sa vision du développement endogène de l'Afrique opposé à une représentation du développement exogène selon laquelle la population développée attendrait tout de l'aide extérieure.

### **2.1.2 L'implication des populations « cibles » ou apprendre à se prendre en charge soi même**

Comme Jean Pierre Olivier de Sardan a pu le souligner, la difficulté du développement réside dans le décalage entre le discours des organismes et opérateurs de développement et les attentes et besoins des populations. C'est un obstacle que Mme E.2 a surmonté sans grande difficultés avec l'intervention du chef de village et de marabouts qui sont des pouvoirs locaux traditionnels capables de relayer le discours sur le développement participatif auprès des développés et de les inciter à participer aux opérations de développement. Faute de pouvoir contribuer financièrement à la réalisation de l'œuvre sanitaire, le chef local a appelé les habitants de la commune de Guinguinéo à mobiliser leurs efforts pour construire la case santé et même bénévolement. Les femmes se sont chargées de l'approvisionnement en eau des ouvriers pour la réalisation de l'ouvrage et de la distribution des médicaments pour l'équipement du dispensaire. Pour Mme E.2, il est essentiel qu'il y ait une prise de conscience de l'enjeu du changement social qui passe par la participation des populations vulnérables aux actions de développement (bénévolat) et par une compréhension de l'enjeu de développement à long terme et pas à court terme.

« A travers ces exemples d'actions que j'ai menées, je tiens à montrer que créer le lien entre deux pays n'est pas sans difficultés, et que les expériences qu'on a eues en France peuvent servir là-bas. Mais cela ne suffit pas tant que les gens ne s'engageront pas, le développement ne pourra pas être endogène. Il faut de l'engagement, de l'implication et il ne suffit pas d'apporter de l'argent et des idées pour faire avancer les choses. Encore faut-t- il que les populations reconnaissent l'utilité de cette aide qu'on leur apporte pour participer à leur tour au développement. »



Pour Mme E.2 s'il existe un écart entre les discours et pratiques de développement, il est possible de prendre des dispositions pour pallier cette difficulté. Mme E.2 considère que mener une action de développement ne rime à rien, si les bénéficiaires des programmes de développement n'ont pas intégré dans leur esprit la finalité de cette aide et si, elles ont une conception d'un développement à court terme en concordance avec des logiques et pratiques culturelles. Selon Mme E.2 le rapport des populations rurales avec le temps sacré impacte leur vision du développement à court terme.

### **2.1.3 La continuité du temps sacré et du temps profane dans les sociétés rurales : obstacle au développement**

Les sociétés rurales situent le temps sacré en continuité avec le temps profane et s'inscrivent dans un temps cyclique. Ce temps cyclique permet aux populations rurales de vivre et de travailler au rythme des saisons et d'avoir une vision cyclique des événements de la vie. Il n'y a pas de distinction entre le passé, présent et futur. C'est ce temps qui explique les tendances des individus à l'improvisation et à la non détermination de choix à l'avance. Ce temps cyclique est opposé au temps linéaire, économique propre aux sociétés marchandes qui permet de se projeter dans le futur. Ainsi, les populations rurales s'inscrivent dans une logique de l'immédiat, en l'absence de protection et de sécurité sociale de l'Etat face à une situation d'incertitude. L'organisation en tontine permet de gérer une situation aléatoire et dans l'immédiat avec le décaissement de chaque membre du groupe tontinier. C'est ce qui permet de comprendre leur conception d'un développement à court terme que fustige Mme E.2 :

« En matière de développement si les personnes ne savent pas se projeter à long terme, les actions d'aide ne résoudront pas leurs problèmes. Par exemple, le fait de se dire que la France subviendra à tous nos besoins signifie une conception du développement à court terme. Or, il faut que les gens s'impliquent pour pratiquer le développement à long terme. »

La conception d'un développement à court terme ne permet pas de capitaliser le savoir-faire, les connaissances, expertises et moyens financiers mis à contribution pour un développement durable. Mme E.2 considère qu'avant d'envisager tout changement social ou projet d'amélioration d'un milieu de vie, une évaluation technique doit être menée en amont, auprès des couches sociales les plus vulnérables pour identifier leurs besoins et attentes. Mme E.2 a mobilisé des outils techniques de contrôle et de gestion des projets d'aide sociale pour pallier la difficulté de la population à se projeter ou à identifier l'aboutissement d'un programme d'aide à long terme. Une investigation est réalisée par les membres de l'association pour évaluer l'engagement de la population rurale et une étude de faisabilité du projet de Mme E.2 est menée

au village pour mesurer les attentes et besoins des bénéficiaires de l'aide sociale. Les médiateurs traditionnels agissent comme de véritables acteurs de développements en encourageant le travail et la capacité de prise en charge d'une communauté pour prévenir des risques d'« assistancialisme », d'« accaparement .» Ce sont des obstacles au développement sur lesquels nous reviendrons ultérieurement et qui nous interrogent sur la compatibilité ou pas des cultures locales avec le développement.

A travers le parcours de Mme E.2, nous avons vu les conditions d'élaboration d'un projet social de développement porté par une femme migrante africaine avec la technicité, le travail d'organisation et de mobilisation que cela implique. Nous avons constaté combien les femmes migrantes pratiquaient et percevaient le développement à long terme comme un moyen de non dépendance vis-à-vis de l'aide extérieure. Après avoir posé les bases de notre réflexion sur le développement, nous chercherons à savoir comment les femmes migrantes ouest-africaines d'Europe mènent des actions de co-développement, notamment par les transferts d'argent opérés depuis le pays d'accueil vers leur pays d'origine.

### **3. Le co-développement pratiqué par des femmes entre ici et là-bas : le dialogue Nord/Sud**

« En tant que femme Africaine si Dieu me le permet, j'aimerais de tout cœur aider les plus démunis. J'aimerais privilégier les enfants, faire de sorte qu'ils deviennent des personnalités. Je souhaiterais juste, que l'association de services à la personne m'aide à obtenir un travail pour pouvoir, un jour, réaliser mes projets humanitaires. » (Enquêtée 20)

A travers ce discours de Mme E.20, migrante nigériane qui est en situation d'irrégularité, on peut mesurer l'importance du co-développement dans les représentations des migrantes africaines et leur volonté de capitaliser leurs expériences migratoires au service des intérêts communs et d'un retour au pays. Celles-ci travaillent pour amorcer le processus de changement social et pour plus de justice sociale dans leur pays de départ. Le co-développement est vu comme une pratique de solidarité entre les migrants et leur pays d'origine (Kabbanji, 2013). Il suppose une politique de gestion commune des flux migratoires entre les pays européens et les pays en voie de développement et la participation des migrants à l'économie globale de leurs pays d'origine (entretien de leurs familles d'origine, aide au paiement de la dette de l'Etat). L'immigration des femmes africaines vers l'Europe constitue un investissement productif pour la croissance africaine. Dans le cadre du co-développement, cette immigration contribue à soutenir les dépenses domestiques (facture d'électricité, achat de produits électroménagers) à réduire la pauvreté et les inégalités dans leur pays par les transferts financiers et des

compétences et par l'entrepreneuriat et l'investissement humain (scolarisation, création d'emplois, autosuffisance alimentaire). Pour les migrantes, quelle que soit leur qualification professionnelle, niveau scolaire et capital culturel, le co-développement passe avant tout par l'échange des savoirs et pratiques. Il repose sur une confrontation des idées et des connaissances entre les migrants ayant quitté le pays d'accueil pour une installation définitive ou provisoire dans le pays d'origine et les populations locales dans leur pays d'origine. Le co-développement constitue en soi une richesse culturelle dont les migrantes tirent profit, pour leur contribution à l'émergence du continent et pour une évolution du système socio-économique et culturel existant. Mme E. 12 exprime cette idée :

« Je suis consciente de ne pas être bonne à l'écrit mais je me dis : « ma foi ! avec le peu d'expériences que j'ai, je peux bien commencer par sensibiliser ma famille restée en Afrique en lui disant ce qu'il faut faire en priorité, comme se soigner et gagner sa vie. » Je trouve cela important que de pouvoir œuvrer pour le bien être de sa famille. Si je suis venue en France c'est pour pouvoir me rendre utile ! en aidant ma famille à se construire. Je ne suis pas venue en France pour gagner ma vie, sans voir la plus-value de mon voyage. Donc pour moi, on ne rentre pas au pays une fois enrichie matériellement mais, on repart avec de nouvelles valeurs, du savoir et une nouvelle vision de la réalité qu'on va transposer en Afrique. Et quand on retourne chez soi, on est riche de cultures. »

Ces migrantes ont une représentation du bien-être et de la sécurité familiale qui les détermine dans leur entreprise de projets sociaux et humanitaires. Pour elles, envisager un retour migratoire pour assurer le bien-être familial est aussi un signe de reconnaissance de la part d'investissement des proches dans l'émigration de la migrante (aide au financement du voyage ou entretien des enfants de la migrante restée au pays). Il y a donc un retour sur investissement qui se produit par une installation définitive de la migrante dans son pays pour le construire. C'est cette solidarité communautaire que ces migrantes ont toujours entretenue durant leurs parcours migratoires, avec l'envoi de mandats à leurs familles restées au pays.

### **3.1 Les transferts de fonds des migrants vers leur pays d'origine**

Les transferts d'argent des migrants vers leur pays d'origine constituent une manne financière importante pour soutenir les dépenses publiques de l'Etat en matière d'éducation, santé, sécurité alimentaire, soutenir les dépenses de consommation (facture d'électricité, eau et équipement électro-ménager, loisirs), pour investir dans la création d'emplois et d'entreprises. Le rapport du Fonds international de Développement Agricole (FIDA) qui s'intéresse à l'évolution des transferts de fonds des migrants vers leur pays d'origine paru en 2016 indique qu'en 2016, 65 Milliards de \$ ont été envoyés par la diaspora africaine vers leur continent d'origine. L'aide financière de la diaspora dépasse largement celle des bailleurs de fonds qui accompagnent le développement en Afrique et celle des investissements directs à l'étranger.

Ces migrants ont recours à des moyens informels, des agences de transferts rapide d'argent comme *Moneygram*, *Western Union* qui sont implantées dans des quartiers des grandes villes ou des zones reculées du village. Ces modes de transferts d'argent rapides opérés en 10 minutes d'un pays à un autre, nécessitent le déplacement du destinataire dans des points de vente. Mme E. 32 explique les mécanismes d'envoi d'argent qui lui assurent le développement de son entrepreneuriat entre la France et le Sénégal:

« J'ai eu une première commande de cheveux synthétiques, de la part de clientes du Sénégal qui m'ont envoyé de l'argent par *Western Union*. »

S'ils représentent des moyens de financement d'activités entrepreneuriales entre l'Europe et l'Afrique, les mandats servent de revenus d'appoint à une famille. Ils leur permettent d'amortir un choc familial (accouchement, décès, baptême) ou en cas de problème d'assurer le paiement du loyer, des frais de scolarité, de santé ou la sécurité alimentaire du ménage aux faibles revenus. Mme E.28 explique les conditions d'envoi de mandats réguliers par sa famille immigrée en France vers leur localité villageoise Bakel :

« Les hommes mariés à mes sœurs et nos cousins envoient tous les mois de l'argent au village. Ce montant permet à notre famille du village d'acheter de la nourriture et de s'organiser solidairement car, on vit difficilement en zone rurale. Quelquefois, il y a des imprévus, les enfants peuvent avoir besoin d'être soignés. Ce financement en communauté permet d'acheter des vivres, d'acheter du riz en gros et de le stocker pendant plusieurs mois. Il y a également des membres de la famille qui peuvent entreprendre des projets individuellement. »

On voit comment les migrants peuvent s'organiser collectivement pour l'aide au développement de leur village en mobilisant des ressources financières. Le transfert d'argent mensuel constitue une alternative économique pour les habitants de communes touchées par l'absence d'une réelle aide publique ou par une défaillance de l'Etat en matière de gestion publique (soins de santé, alimentation, assainissement du quartier, électricité, eau potable). On peut constater à travers le discours de l'enquêtée 28, la capacité des populations à utiliser les ressources mises à leur disposition au service de leur communauté. Cette gestion collective de la survie relève davantage de la solidarité communautaire que du comportement citoyen. Les déterminants sociaux et culturels des transferts des migrants vers les pays d'origine expliquent cette pratique.

Ces transferts de fonds constituent un impératif moral et social et symbolisent les valeurs d'altruisme et de réciprocité. L'altruisme incite le migrant dans sa fonction d'utilité et de sentiment de responsabilité vis-à-vis de sa famille restée au pays. La réciprocité réside dans le fait que le migrant transfère l'argent pour compenser les frais de prise en charge de son émigration par d'autres membres de la famille. Cette réciprocité suppose aussi des services

rendus par les personnes bénéficiant de l'envoi d'argent, en contrepartie, elles prennent en charge les enfants du migrant ou de son patrimoine (propriété foncière, exploitation agricole). A travers l'analyse des mécanismes d'envoi d'argent vers leur pays d'origine, les migrantes manifestent une volonté d'un retour vers l'Afrique, un continent d'avenir. Ce que nous tâcherons d'illustrer par un témoignage d'une de nos enquêtées.

### **3.2 Le culte du retour ou la prise de conscience de l'Afrique de demain ?**

Mme E. 12 Burkinabé fait partie de ces migrantes comme Mme E.2 sénégalaise, qui, quelle que soit la génération, développe une culture du retour sur ses terres natales. Comme Mme E.2 a pu en témoigner, le devoir de retour au pays d'origine est un sentiment commun aux migrants qui apparaît à un instant T de leur parcours migratoire après des années d'immigration et d'expérience vécue à l'étranger. La question récurrente qui revient à l'esprit des natifs du continent africain est de pouvoir apporter quelque chose à son pays et de le servir. Les voyages occasionnels ou réguliers au pays pour des motifs divers (vacances, actions de développement, activité entrepreneuriales) leur font prendre conscience du changement du continent à travers les infrastructures, les modes de vie des populations. La double appartenance territoriale des migrants et leur position multi située que créent leurs déplacements et leur statut de migrants, leur permet d'avoir une vue d'ensemble des sociétés et d'être visionnaires en termes de développement. Cette richesse culturelle participe à la prise de conscience citoyenne des migrants des perspectives d'avenir de leur continent et favorise leur réflexivité. C'est ce qu'exprime Mme E.12 :

« Je veux retourner en Afrique car, je trouve dommage de venir en France, découvrir une autre réalité de la vie et d'y rester. Qu'on le veuille ou non l'Afrique est en train de s'ouvrir, d'évoluer. Par contre elle a 40 ans de retard derrière elle. Les 40 ans de retard n'ont même pas encore été rattrapés que l'Afrique est déjà tournée vers le progrès. On assiste à une avancée technologique remarquable avec l'utilisation des téléphones, ordinateurs et autres gadgets de pointe. Mais d'un autre côté, le retard de développement ne peut pas être nié quand tu vois que l'éducation est délaissée et les soins sanitaires ne sont pas assurés. Cela me déçoit et, j'ai envie que les choses changent ! Tout cela pour te dire qu'il est important que vous, étudiants africains, retourniez dans vos pays respectifs. Même si vous n'êtes pas riches matériellement, vous pouvez changer les mentalités de chez nous ! pourtant cela relève du travail de nos dirigeants africains. »

Par une posture critique mais optimiste, Mme E.12 s'interroge sur le processus de transformation de son continent. L'Afrique est certes inscrite dans la mondialisation que représente l'utilisation croissante des appareils technologiques mais, elle doit faire face à de nombreux défis notamment le manque d'accès aux infrastructures publiques et sociales (écoles, soins santé, eau, électricité), qui rappellent le retard de développement. Mais il n'y a pas que

les équipements, sociaux et sanitaires qui indiquent le sous-développement. Mme E.12 remet en cause également le fonctionnement du système politique et administratif, le mode de gestion des Etats africains par leurs dirigeants, la corruption qui touche directement l'appareil étatique et public et affecte le principe de bonne gouvernance au détriment des valeurs socio-démocratiques et du peuple souverain.

Ces problématiques sociales et politiques nous interrogent sur les pesanteurs sociales et traditionnelles, les mentalités africaines et dérives comportementales. Ces dernières constituent des obstacles au développement et posent la question du rapport des cultures locales avec le développement.

### **3.3 La compatibilité ou pas des cultures locales avec le développement ?**

#### **3.3.1 Les freins au développement de l'Afrique : les mentalités et comportements**

##### **3.3.1.1 Le clientélisme ou le « bras longs » : réseaux clientélistes, modes d'ascension sociale**

###### **▪ Le poids du lien interpersonnel sur les échanges économiques**

Les sociétés africaines sont caractérisées par le poids des traditions, du tribalisme, de la solidarité ethnique qui sont en opposition avec les stratégies de mobilité et de rationalité des échanges qu'impose la mondialisation. Cette logique affective, l'entente réciproque, les compromis qui caractérisent le comportement des africains jouent fortement dans l'attribution d'un emploi ou dans la mobilité sociale des individus en Afrique. L'absence de rationalité des échanges économiques va dans le sens d'un maintien des structures sociales et du système de valeurs existant. Les individus qui sont ancrés dans un système de croyances reçu en héritage jouent et « ruse » avec ces lois et coutumes pour résoudre leurs problèmes. Il n'est pas donc pas étonnant de voir des gestes symboliques se multiplier entre les individus, même dans un cadre réglementaire, professionnel ou administratif comme la facilitation de formalités administratives ou l'accès à une promotion professionnelle en raison du lien de parenté, de l'appartenance religieuse ou ethnique partagé avec le recruteur ou l'aidant. C'est dans cette

logique communautaire (polygamie, solidarité) qui sort de la logique marchande que des dérives comportementales apparaissent comme le clientélisme, avoir le bras long. Ce sont les système d'échanges non marchands et des réseaux interpersonnels qui permettent à une personne de position sociale modeste (le client) de bénéficier de la protection ou d'une aide matérielle d'une personne haut placée, à la position sociale plus avantageuse (le patron). La personne influente qui a le bras long, joue et use de son pouvoir et influence pour obtenir des services du client en contrepartie de son aide. Cette relation est basée sur la réciprocité et la reconnaissance. Nous verrons comment les réseaux clientélistes sont abordés par nos enquêtées

### ▪ **Le clientélisme, facteur d'inégalité sociale**

A travers son observation du développement en Mauritanie, son pays d'origine, Mme E.26 évoque la question du clientélisme qui écarte des principes universels d'équité et justice sociale intégrés dans les politiques de développement :

« En Mauritanie, j'observe qu'il y a beaucoup d'ONG qui s'installent et recrutent des personnes pour travailler. Tu sais comment on fonctionne en Afrique, il y a beaucoup de « bras longs. » Pour entrer dans une ONG, les recruteurs ne vont pas forcément se baser sur tes compétences mais 'si tu es le fils d'un tel ou pas', il te suffira juste d'ordonner qu'on recrute une personne sous prétexte que c'est ta cousine. Et ce mode de fonctionnement irrationnel défavorise certaines populations qui sont dans l'attente réelle d'une aide. C'est pourquoi je me dis que les inégalités persistent dans l'accès à l'emploi. »

Il ressort de ce discours des luttes sociales de statuts et de places dans les sociétés africaines liés au mode d'échanges interpersonnels qui ont été renforcés par le tout étatique. L'Etat est devenu un lieu de constitution de ces antagonismes de classes entre élites intellectuelles disposant du capital scolaire et culturel, classes intermédiaires qui ont le capital économique et symbolique et classes populaire qui survivent avec l'activité informelle. C'est ce système centralisé qu'implique le tout étatique et qui va avoir des répercussions sur le fonctionnement de l'appareil administratif, notamment la lourdeur des tâches exécutées.

### **3.3.1.2 La lourdeur administrative, une barrière au développement en Afrique**

La lenteur des procédures formelles d'échanges commerciaux caractérise les sociétés africaines. Il affecte leur système économique (commerce transfrontalier) et pose problème pour l'intégration de l'activité informelle dans l'économie formelle. C'est ce que révèle Mme E.24 qui encadre au Sénégal, des activités informelles exercées par des femmes regroupées en groupements d'intérêt économique dans l'agro-alimentaire :



« Au niveau des formations que je dispense aux femmes exerçant des activités informelles, on peine à mettre en œuvre des projets de formalisation des activités. En raison de la lenteur et lourdeur administrative que toutes les femmes de notre pays rencontrent très souvent. »

Cette lourdeur des procédures administratives rencontrée au Sénégal se reproduit aussi au Burkina-Faso. Mme E.12 en fait l'expérience lors de ses déplacements fréquents au Burkina :

« Tu te rends compte que quand tu vas au pays rien que pour demander un acte de naissance, tu dois patienter pendant des jours avant de l'obtenir. Alors qu'ici, lorsque je demande un acte de naissance si la dame met 30 minutes pour le chercher, je serai en droit d'hurler. Dans mon pays ceci serait inenvisageable. Si je hausse la voix je me ferme toutes les portes. C'est le monsieur assis derrière son bureau et qui a un poste important qui décidera de mon sort. Il se croira tout permis parce qu'il aura aidé mes parents. »

Par une position multi située et dans une visée comparative, Mme E.12 pose le problème de la lourdeur administrative qui caractérise le modèle bureaucratique des sociétés africaines. Elle y identifie trois défauts d'organisation du système administratif. 1. Il y a la lourdeur administrative du système bureaucratique qui est à l'image des sociétés africaines en raison du tout étatique qui a prévalu jusque dans les années fin 1970, période d'ajustement structurel. Tout ce qui était à la charge du secteur privé relevait de l'Etat, les Etats africains voient leurs ressources s'amenuiser et subventions supprimées. Dans le contexte de la mondialisation, l'énorme machine bureaucratique ne répond plus aux attentes des sociétés africaines. Mais ces dysfonctionnements de la gestion bureaucratique seraient liés au poids de l'héritage colonial, à l'effet de mimétisme administratif. Il implique la transposition du modèle administratif occidental selon les principes bureaucratiques wébériens<sup>416</sup>, dans des sociétés africaines. Aujourd'hui, cette gestion administrative explique les procédures de formalisation et d'intégration du secteur informel dans l'économie formelle. 2. Ensuite, il y a l'absence de liberté de l'individu intégré dans une logique communautaire et de compromis qui l'empêche de dénoncer le dysfonctionnement d'un système bureaucratique. 3. Enfin, Mme E.12 souligne les dérives de ce modèle de gestion qui constitue un modèle de domination sur des subordonnés ou clients, pour un agent qui contrôle l'appareil bureaucratique et qui a procédé au clientélisme.

---

Le système bureaucratique tel que défini par Max Weber, suppose une organisation hiérarchique des activités selon des règles préétablies, qu'elles soient fixées par des agents spécialisées et subornées les unes aux autres et recrutées sur la base de leurs compétences. C'est cette rationalisation de l'activité bureaucratique qui prévient du clientélisme.



### 3.3.1.3 Rationalité limitée des populations dans la gestion du temps et de l'argent

Face à l'aide au développement ou aux projets d'insertions socio-professionnelle ou l'envoi d'argent de migrants, les populations manifestent une rationalité limitée dans leur gestion du temps (de travail et de formation) et de l'argent (attribué par les institutions, migrants). La recherche du gain immédiat, les dissuade de travailler à titre bénévole et le culte de l'« image de soi » les incite à dépenser de manière irrationnelle, contrairement au principe de sauvegarde de la sécurité familiale.

#### ▪ L' « assistencialisme » ou l'accaparement de projets

Jean Pierre Olivier de Sardan, en tant que sociologue fait ressortir que : « *le détournement et le risque d'informalisation caractérisant les réactions des populations face au projets de développement sont à l'origine des dérives ou écart entre les projets des planificateurs et les réalités sociales* » (Olivier de Sardan, 741 : 2001). L' « assistencialisme » et l'accaparement de projets sont des situations dans lesquelles les populations espèrent tirer profit des avantages matériels, financiers et techniques des programmes de développement et des transferts d'argent des migrants.

Mme E.32 comme chef d'entreprise d'origine sénégalaise qui vit en France depuis 2005, travaille dans le secteur de la coiffure et de la distribution de cheveux synthétiques. Elle a créé des salons de coiffure à Rouen et d'autres réseaux de vente de « cheveux secs » au Sénégal, où elle y commercialise ses produits exportés de France dont elle en a confié la vente à des personnes au pays. Elle démontre la logique d'attente existante dans son pays d'origine:

« Avec mon salon de coiffure et mes activités de vente de cheveux synthétiques entre la France et le Sénégal, j'envoyai régulièrement de l'argent à des membres de la famille pour les aider à mieux vivre. J'ai toujours été dans l'esprit de devoir les soutenir financièrement mais quelquefois, je ne suis pas en mesure de le faire car, mes enfants grandissent et j'ai d'autres projets en perspective. Donc je finis par leur signifier mon incapacité à les appuyer financièrement Au pays, les gens croient qu'il est facile de développer un business mais ce n'est pas le cas. Je ne peux compter sur l'aide de personne pour gérer ma vente de cheveux et produits capillaires en toute sécurité. Par exemple, je me suis fait dérober d'importantes sommes d'argent dans l'un de mes points de vente au pays. Ce fait explique qu'aujourd'hui, j'éprouve l'envie d'arrêter mon activité d'exportation de cheveux synthétiques. »

A partir de ce cas illustratif on perçoit une distorsion entre les discours des migrants sur leur conception du développement participatif et la réalité. Le comportement prévisible et rationnel attendu chez les « développés » qui caractérise l'analyse stratégique (Crozier et

Friedberg, 1979)<sup>417</sup> n'existe pas en réalité. Ce comportement non rationnel reflète la résistance des acteurs au changement socio-économique.

### **3.3.1.4 L'acteur et le système : la résistance au changement social**

L'analyse stratégique conduit à analyser l'acteur à l'intérieur d'une organisation qui n'est plus pensé comme un modèle rationnel mais comme une étude de jeux de pouvoirs et de stratégies d'acteurs. Ces derniers disposent d'une rationalité limitée par l'environnement (ressources) et les stratégies d'autres acteurs de cet environnement. Ce qui constitue une zone d'incertitude qui laisse une marge de manœuvre de pouvoir et de liberté d'action à l'acteur toujours limitée. L'individu développe des stratégies d'actions pour atteindre son but, pour contourner la règle de départ fixée par l'entreprise. C'est dans ce cadre que Mme E.32 évolue, elle fait face à des comportements déviés des acteurs par rapport à son objectif visé (celui du gain de son entreprise) par le calcul rationnel et de l'avantage/coût de son investissement. L'expérience de Mme E.32 nous interroge sur la recherche systématique du gain comme stratégie de contournement des règles d'une organisation.

#### **▪ La recherche de gain immédiat**

### **Stratégie de contournement des règles d'une organisation**

Les jeux de pouvoir se reproduisent entre les porteurs de projets de développement et les bénéficiaires. Les bénéficiaires d'aide à la recherche d'emploi à Kaffrine-Sénégal sont dans une logique de gain immédiat, incompatible avec ce qui a été initialement prescrit par l'organisme de développement et d'appui des femmes dans leur insertion professionnelle. C'est ce que démontre l'enquêtée E.31 dans ses explications :

« L'une des difficultés que je rencontre dans l'accompagnement des femmes est leur retard. Il est difficile de les regrouper à l'heure car, elles viennent uniquement pour gagner de l'argent et repartir aussitôt. C'est pour cela que j'ai décidé de monter ma propre entreprise et de travailler pour mon propre compte. »

La recherche systématique de gain explique l'absence de ponctualité des apprenantes et de rigueur professionnelle qui ne sont pas en accord avec les règles prescrites par la formatrice. Cette absence d'accord des stratégies et des volontés des actrices s'est soldé par la reconversion professionnelle de Mme E.31. Elle est passée de salariée chargée d'accompagner des

---

<sup>417</sup> CROZIER M., FRIEDBERG E., (1977). *L'acteur et le système, les contraintes de l'action collective*. Paris, Éditions du Seuil, 436 p.

apprenantes à dirigeante d'une entreprise. Cet accaparement de projets par des individus peut être aussi lié à des habitudes culturelles.

### **3.3.1.5 L'apparence en société : « l'image de soi », l'attachement à la culture orale**

#### **▪ L'importance de l'image de soi**

L'image de soi est extrêmement importante dans la société africaine car, elle situe la personne socialement et l'y insère. Elle y détermine les relations interpersonnelles et les communautés sont construites autour de ce principe intangible. Mme E.29 explique que le « souci du paraître » est ce qui détermine bon nombre de femmes en quête d'emploi à consentir des prêts auprès des banques ou de l'Etat :

« Beaucoup de femmes sont incitées à demander beaucoup de prêts pour dépenser tout en un seul jour, notamment lors de cérémonies. Tu verras une femme porter les plus beaux habits et se parer de beaux bijoux en or. Elle le fait pour que les autres apprécient l'image qu'elle va véhiculer auprès d'eux, c'est ce qu'elle porte qui déterminera ce qu'elle est dans la société. Tu peux voir des femmes gaspiller toutes leurs économies accumulées durant 5 à 10 années de travail en un jour pour une cérémonie. Même si ces femmes sont poursuivies le lendemain par la justice, l'essentiel est, pour elles, d'avoir assuré la journée et soigné leur image. Je pense qu'il est difficile d'« éradiquer » cette mentalité du paraître chez ces femmes. »

Cette capacité de gestion limitée des apprenantes en matière de budget est ancrée dans un logique culturelle qui impose de dépenser sans compter pour signifier symboliquement son rang social et son clan ethnique. Cette recherche du prestige social est ce qui motive et détermine les stratégies d'action des individus comme la non modération des dépenses, contrairement au principe de bonne gestion recommandée par les structures d'accompagnement. Les rituels et évènements sacrés (baptême, mariage, décès) qui ont toujours rythmé la vie des individus et leur vision du temps cyclique les conduit à ne pas dissocier le temps rationnel (travail) du temps sacré, construit autour de croyances, coutumes et rites ancestraux. Par conséquent, les individus n'ont pas pris pour habitude d'anticiper et de prévoir sur le long terme. Par des dépenses outrancières et le port de parures en or, les familles manifestent leur attachement à un système de valeurs, au maintien et à la perpétuation de l'histoire familiale. Cet attachement des individus au sacré qui influence l'attitude dépensière des « développés » a été évoquée simultanément par d'autres enquêtées, notamment Mme E.2 et Mme E.3 :

« Ces personnes préfèrent remettre des sous à un griot ou un marabout [...] » (Mme E.2)

« [...] Pour chanter des louanges et valoriser l'image individuelle et collective. » (Mme E.3)

Les enquêtées E.2 et E.3 montrent l'importance de la culture orale qui influencent en partie les relations interpersonnelles basées sur la réciprocité et la confiance orale. Le type d'échanges économiques en partie rationalisés, laisse peu de place à l'écrit qui prévaut dans une culture purement marchande.

On a vu que les capacités des populations locales en Afrique étant limitées, quant à la gestion du budget et de la ponctualité, elles ont recours à d'autres stratégies d'actions, de pouvoir et voies informelles. Le comportement dévié de ces acteurs est un signe de résistance aux règles préalablement établies par l'organisation mais, c'est aussi un refus de changement social pour avoir une marge de liberté. Nous verrons que le comportement des populations locales qui ne correspond pas au modèle institutionnel de développement s'explique aussi par la perte de légitimité de l'Etat auprès d'eux. De cette relation entre l'Etat et la population, il y a deux visions du développement qui se dégagent, celle des institutions et celle des populations.

### **3.3.2 L'Etat et la population : la légitimation ?**

Mme E.29 montre comment le lien de confiance entre l'Etat et la population a été difficilement établi dans le temps. Elle part d'un cas précis, la formation des populations au calcul du budget, financée par l'Etat pour prouver la difficulté de l'Etat à impliquer la population dans la gouvernance locale:

« Les femmes ne saisissent pas l'enjeu financier. Après avoir obtenu la formation des femmes à la maîtrise du budget, j'ai cherché d'autres financements au taux moins élevé. Mais quand il s'agit de prêts de l'Etat et des collectivités locales, les femmes ont tendance à ne pas les rembourser, alors que ces financements ne leur sont pas offerts. S'il s'agit des banques, elles se démèneront pour rembourser le prêt même avec un taux élevé car, elles auront peur d'être traduites en justice. »

Mme E.29, en qualité de politique qui assiste des femmes dans leur formation au calcul du budget explique que l'appât du gain est la stratégie élaborée par ces dernières, pour opérer des choix sélectifs en matière de remboursement de prêts accordés par l'Etat ou la banque. Le comportement de ces femmes issues de la société civile s'explique par le processus de décentralisation des pouvoirs de l'Etat. Il est fondé sur la gouvernance locale et sur l'attribution de responsabilités et de pouvoir décisionnel à des acteurs (collectivités territoriales, services déconcentrés, acteurs de la société civile, citoyens). Cette politique de décentralisation mise en œuvre dans les années 1990 a pour but de rapprocher les administrés de l'administration, mais en réalité, elle n'a fait que renforcer le pouvoir de l'Etat dans l'espace rural, en mettant à l'écart

les chefs traditionnels du pouvoir central (Marie, Idelman, 2010)<sup>418</sup>. Cette politique de gestion plutôt déconcentrée des services publics a eu pour conséquence l'absence d'implication des populations dans les politiques publiques en matière de décisions sur les services et infrastructures. A ce titre, il y a un manque de confiance des populations vis-à-vis de l'Etat et des collectivités locales entretenu dans le temps. Les populations se sont toujours organisées solidairement pour réunir leurs ressources et financer des projets en dehors de la sphère étatique. Cette distanciation entre l'Etat et la société civile justifie la tendance de cette dernière à ne pas développer les bonnes pratiques citoyennes comme rembourser un prêt accordé par l'Etat ou attendre systématiquement une rémunération en contrepartie de sa mobilisation pour le développement.

L'enquêtee 29 note un décalage entre la vision institutionnelle et globale du développement. Le développement institutionnel est basé sur l'agir local, en partant du haut vers le bas et en déclinant des fonds et des stratégies de développement. Le développement situé du bas vers le haut qui part de la réalité du terrain, privilégie le penser global. Il n'est pas étonnant par exemple, de voir les populations traiter directement avec des organismes et structures internationales pour financer la construction d'infrastructures. Ce qui révèle une faiblesse des structures de décentralisation au niveau local en dépit de leur volonté de travailler auprès des populations.

Mme E.29 préconise une relation de chassé-croisé entre l'Etat et la population et une conciliation du niveau national et local pour impulser le développement. Ce changement émane du processus de légitimation entrepris par l'Etat qui tire sa légitimité des acteurs politiques, des députés et des élus locaux. En tant qu'élue locale, Mme E.29 rend compte de l'importance de la représentativité du peuple et de la mobilisation de la base par l'Etat pour regagner la confiance du peuple :

« En tant qu'élue municipale, je pense qu'il faut faire de la politique autrement. Il ne suffit pas de rester à Dakar, la capitale, et au moment des élections 'battre la campagne' pour convaincre la population de voter pour toi. La confiance du peuple se mérite et ne s'obtient pas en un seul jour. C'est un travail de tous les jours qui est mené à la base par un élu, issu lui-même du terroir. Il consiste pour l'élu à aider les femmes et jeunes et à être au plus près de leur réalité. Ce qui permettra à l'élu, le jour où il aura envie de se lancer dans la politique, de gagner la confiance des populations et d'obtenir leur voix. Ces populations seront persuadées que comme l'élu les aura aidées à la base, il en fera davantage quand il sera au sommet du pouvoir. Il faut pouvoir concilier la société civile et politique pour pouvoir mettre en place une politique de développement. »

---

<sup>418</sup> MARIE J., IDELMAN E., (2010). « La décentralisation en Afrique de l'Ouest : une révolution dans les gouvernances locales », *In EchoGéo*, n°13, p.1-15

Mme E.29 considère que la représentation du peuple dans l'espace politique participe au développement local. Les élus locaux et les organisations de la société civile permettent de porter la voix du peuple pour un agir local dans le cadre d'une politique de décentralisation.

Nous avons étudié les grands principes du développement à travers les théories élaborées dans ce sens et des cas de projets de construction de l'Afrique portés par des femmes migrantes qui se déplacent entre l'Europe et l'Afrique pour appuyer et aider à l'amélioration des populations vulnérables, en l'absence d'une réelle aide publique apportée par l'Etat. Amorcer le processus de changement social n'est pas sans difficultés pour ces migrantes. Celles-ci sont exposées à une distorsion entre le discours institutionnel et de l'Etat tenus sur le développement et la réalité vécue par les populations qui attendent un développement local plus adapté à leurs besoins. En tant que développeurs, elles doivent faire face aux dérives comportementales et logiques culturelles des populations qui les éloignent d'une conception de développement à long terme et d'un comportement rationnel, propres à la logique marchande et au fonctionnement d'une organisation et d'une institution. En dépit de ces défis à relever pour une construction durable de l'Afrique, les femmes de la diaspora africaines sont conscientes d'un avenir porteur du continent et des capacités productives existantes dans le continent.

Nous tâcherons de démontrer que ces migrantes sont parties prenantes du développement de l'Afrique, notamment par l'entrepreneuriat féminin entrepris entre ici et là-bas. Elles effectuent des déplacements entre les pays développés et pauvres ou en voie de développement pour contrôler, s'assurer de la bonne gestion et de l'exécution des projets sociaux, sanitaires dans le pays de départ. Par l'entrepreneuriat pratiqué entre ici et là-bas, la diaspora féminine a pour ambition de créer des emplois pérennes et des activités génératrices de revenus pour une croissance économique de l'Afrique. Nous verrons qu'en réalité, ces migrantes par l'entrepreneuriat adoptent une double posture dans leur manière de pratiquer et de concevoir le développement. Elles suivent le cours de la mondialisation et placent l'Afrique au cœur des libres échanges, du système de dérégulation de l'économie de marché et de l'innovation (technologie de pointe). En même temps, elles œuvrent pour une indépendance de l'Afrique de l'aide extérieure par son développement à long terme pour la préservation de la culture locale et de l'identité africaine et contre l'uniformisation culturelle que produit la mondialisation.

## 4. Des parcours d'entrepreneuriats féminins africains

« Les femmes africaines sont ambitieuses, elles ont soif d'apprendre, veulent s'ouvrir au monde et se réaliser. Elles refusent d'être soumises et veulent être des leaders. » (Enquêtée 20)

Par son discours élogieux sur la femme africaine, Mme E.20 évoque les qualités acquises par celles-ci pour se lancer dans l'entrepreneuriat. Ces femmes qui sont dans une dynamique évolutive notamment par leurs apprentissages et formations revendiquent leur position de dirigeantes politiques, gestionnaires économiques et déconstruisent les préjugés sexistes qui confortent leurs statuts et rôles sexués. Dans une vision entrepreneuriale, ces femmes veulent se réaliser pleinement, elles croient en elles et en leur projets et cultivent la détermination. Il faut dire que : « 72% de jeunes africains sont attirés par l'entrepreneuriat <sup>419</sup> » (Hadjenberg, Séverino, 2016). Les femmes africaines seraient propriétaires du tiers de l'ensemble des entreprises en Afrique mais, elles disposent très souvent de petits commerces. La part des femmes à occuper des postes de direction d'une entreprise dans le secteur formel n'est que de 15% alors que 32% de titres de participation appartiennent aux femmes (BAD, 2015)<sup>420</sup>. Cet indicateur montre une tendance forte des femmes africaines à l'entrepreneuriat. Quel que soit le pays de départ ou d'immigration où elles se situent, les femmes africaines développent la fibre commerciale et le goût d'entreprendre. Pour ces migrantes, travailler comme salariée en Europe ouvre la voie à l'entrepreneuriat, à l'autofinancement de sa propre activité commerciale comme l'évoque Mme E.32:

« Si j'ai les moyens aujourd'hui de créer mon propre business, je vais arrêter mon travail d'agent d'entretien car, mon vœu le plus cher est de me lancer dans l'auto-entrepreneuriat. Je préfère la liberté d'entreprendre, prendre en charge mes affaires toute seule plutôt que de dépendre d'un patron.» (Mme E. 32)

Nous verrons comment les femmes migrantes s'investissent en Afrique par l'import-export, créent des lignes de distribution pour conquérir le marché africain et répondre aux besoins et attentes de cette nouvelle classe de consommateurs africains. Nous décrypterons les parcours individuels de femmes migrantes entrepreneures qui se déplacent entre l'Afrique et l'Europe.

---

<sup>419</sup> HADJENBERG J., SEVERINO J.-M., (2016). *Entrepreneure Afrique*. Paris, Odile Jacob, 284 p.

<sup>420</sup> BANQUE AFRICAINE DE DEVELOPPEMENT. « Autonomiser les femmes africaines : plan d'action, indice de l'égalité du genre en Afrique 2015 », in *African Gender Equality* [En ligne]. [https://www.afdb.org/fileadmin/uploads/afdb/Documents/Publications/African\\_Gender\\_Equality\\_Index\\_2015-FR.pdf](https://www.afdb.org/fileadmin/uploads/afdb/Documents/Publications/African_Gender_Equality_Index_2015-FR.pdf) (consulté le 18/02/18)

## **4.1 Des femmes dans l'import- export : l'entrepreneuriat Nord/Sud**

### **4.1.1 L'exportation vers le Burkina-Faso : la conquête du marché de cosmétiques et produits capillaires**

L'import-export est un secteur de l'économie moderne qui représente l'entrepreneuriat Nord/Sud. Elle consiste à créer son entreprise en Afrique par l'exportation de marchandises venues d'Europe vers l'Afrique. Les migrantes entrepreneures constituent ainsi un investissement direct à l'étranger en concurrence avec les entreprises étrangères (chinoises très implantées en Afrique) qui représentent 20% de l'investissement direct étranger. La restitution des expériences féminines dans l'import-export permettra de voir leur part d'investissement dans le continent. L'enquêtée 12 burkinabé raconte son parcours d'entrepreneure dans l'import-export :

« Au bout d'une année d'expérience dans l'achat de commandes en France, j'ai décidé de me reconvertir dans l'import-export. J'ai commencé à entreprendre sur la base de petites économies que j'avais accumulées pendant mon année de travail en achetant des produits pour aller les revendre au Burkina [...] Au départ, je n'avais pas beaucoup de sous, j'achetais des extensions de cheveux, des pommades pour femmes, des vêtements, chaussures et produits divers. C'est d'ailleurs ce qui me plaît dans mon nouveau métier, je peux identifier le type de produits dont les gens ont besoin. Je considère que le marché chinois en Afrique vend des tissages et extensions de cheveux de mauvaises qualité aux africains. L'avantage avec mon import-export, c'est que j'arrive à me procurer en France, des extensions de cheveux brésiliens qui sont naturels et que je revends au pays. J'achète aussi des vêtements en coton qu'on ne trouverait jamais sur le marché burkinabé à cause de la forte implantation des marchés chinois. En gros, je revends des produits et des articles de qualité à des femmes qu'elles peuvent porter fièrement. Au fur et à mesure que les stocks de marchandises grossissaient, j'ai eu suffisamment de moyens pour acheter un camion en France pour stocker mes marchandises et les transporter au pays. Je l'ai chargé en meubles, téléphones, sèches cheveux etc. Je suis repartie au Burkina pour revendre ces marchandises, lors d'un cinquième voyage. Là, je compte y retourner avec un camion et 3 véhicules chargés de marchandises. C'est mon petit bonhomme de chemin que je me construis. »

Mme E.12 révèle une prise de conscience des femmes africaines de l'importance du marché de consommation prometteur en Afrique, en identifiant les nouveaux besoins de cette classe de consommateurs africains. Ce marché de consommateurs africains devrait atteindre 1,1 Milliard de personnes d'ici 2020, soit plus que les populations européennes et américaines, d'après un rapport du Cabinet de Conseil<sup>421</sup> (Boston Consulting Group, 2016). Cette propension des africains à la consommation s'explique par la stabilité des revenus qu'offrent les nouvelles opportunités économiques de pays africains. Ils ont envie de mieux vivre et misent de plus en plus sur la qualité de produits plutôt que sur la quantité. Le prix n'est plus le critère de choix

---

<sup>421</sup> BOSTON CONSULTING GROUP. « *African Consumer Sentiment 2016: The Promise of New Markets* » in BCG. [En ligne]. <https://www.bcg.com/fr-fr/publications/2016/globalization-center-customer-insight-african-consumer-sentiment-2016.aspx> (consulté le 19/02/18)



premier pour un consommateur africain, surtout en matière d'équipement (électroménager, téléphone mobile, voiture).

De nouveaux modes et nouvelles offres de consommation se développent, notamment les réseaux de distributions de biens et de services, le commerce en ligne, l'accès à internet et au téléphone. Dans le cas de Mme E. 2, elle a débuté l'entrepreneuriat entre le Nord et le Sud par une spécialisation en vente de produits cosmétiques (soins de beauté et capillaires) et de cheveux synthétiques (extensions, tissages, perruques) et vestimentaires sur le marché burkinabé. Ces produits répondent aux besoins secondaires d'une société de consommation africaine grandissante. Ce sont essentiellement des femmes de classe moyenne qui achètent les marchandises de Mme E.2 car, ces dix dernières années, les classes moyennes ont triplé en Afrique et attirent l'industrie cosmétique de haute gamme. Cette dernière représente 3% du marché africain mais devrait augmenter de 24,5% en 5 ans, entre 2015 et 2020. Mme E.2 a tenté de conquérir le marché de cheveux synthétiques au Burkina largement dominé par les entreprises indiennes qui y exportent des cheveux humains et sont implantées dans le continent africain où les cheveux indiens y sont très prisés. Pour l'heure, l'Inde reste un partenaire économique pour l'Afrique moins visible et médiatisé que la Chine, malgré sa détermination à conquérir le marché africain dans les années à venir. Dans le récit de Mme E. 12, on se rend bien compte que celle-ci « plaide » pour plus d'implantation d'entreprises africaines et assure la promotion de leurs produits face au marché concurrentiel chinois.

#### **4.1.2 La « colonisation » chinoise en Afrique**

Les entreprises chinoises implantées en Afrique s'investissent dans les matières premières (pétrole, minerais) et dans le secteur de la construction en Afrique, qui occupe la troisième place de l'investissement chinois. Il faut dire que la Chine est le premier exportateur du monde devant les Etats Unis et est le plus important partenaire commercial de l'Afrique. Dans le continent africain, il s'investit dans l'exportation de produits alimentaires (le riz chinois), manufacturés (chaussures, textiles) et à haute valeur ajouté (appareils électroniques, nouvelles technologies, équipements de télécommunication). Ce sont souvent des produits bon marché et de basse qualité comme le souligne Mme E.2, en citant l'exemple de cheveux synthétiques exportés par la Chine. Cette dernière gagne d'importantes parts du marché africain dans le secteur de l'industrie capillaire (cheveux synthétiques) et écrase même le secteur de cheveux naturels dominé par les indiens. L'exemple du marché sénégalais traduit cette domination du marché africain par les chinois.

### 4.1.2.1 Le cas du marché sénégalais, dominé par les chinois

#### ▪ Le fait de consommer chinois : une réalité

Les relations entre l’Afrique et la Chine sont marquées par une mobilité des étudiants africains francophones vers la Chine et de jeunes diplômés chinois francophones vers l’Afrique (Bell, 2018)<sup>422</sup>. Le ‘transfert’ des étudiants africains vers la Chine est un phénomène ancien lié aux relations entre la Chine Populaire (République populaire de Chine) et les pays africains développées dans les années 1950. Ces relations étaient d’ordre économique et diplomatique, bien qu’il y’avait des étudiants africains dans les campus chinois ressortissants de pays alignés sur le discours communiste (internationalisme communisme), comme la Somalie, Ouganda, Tanzanie, Zambie<sup>423</sup>. Les années 1980 vont être une période d’ouverture de la Chine à l’économie de marché et c’est à partir des années 2000 que la Chine se lance dans le développement de l’éducation en Afrique et de l’enseignement supérieur. Cette relation *Chinafrique* vise à soutenir la mobilité des étudiants africains en Chine (bourses d’études) qui veulent apprendre le mandarin et être formés suivant les programmes académiques chinois. Elle vise aussi les déplacements des étudiants chinois en Afrique pour leur expérience professionnelle, renforcer leur capital linguistique (maîtrise du français), capital économique (salaire plus avantageux et employabilité élevée en Chine). La coopération sino-africaine offre des débouchés professionnels pour les étudiants de chaque continent. Dans le cadre de cette relation, la Chine cherche aussi à exporter la culture chinoise en Afrique avec l’implantation d’Instituts Confucius partout dans le monde et en Afrique, notamment en Afrique francophone où ils y sont nombreux (surtout entre 2007 et 2012). Ces instituts qui sont des établissements culturels publics à but non lucratif ont été créés en 2004 par le gouvernement chinois, pour l’enseignement du mandarin et de la culture chinoise (cours de chinois, arts martiaux, espaces d’interactions associatifs et autres manifestations culturelles de la Chine). La Chine exporte de plus en plus des produits culturels chinois dans les Etats africains avec les chaînes d’informations chinoises (Chaîne de télévision centrale de Chine), les feuilletons télévisés

---

<sup>422</sup> BELL D., (2018). «La *Chinafrique* en contextes académiques : Questionnements sur une rencontre non prévue et non aboutie avec la francophonie», *Revue Internationale des Francophonies*, Numéro 10.

<http://revues.univ-lyon3.fr/rif/index.php?id=599>.

<sup>423</sup> Reconnaissance par ces pays africains de la République populaire de Chine (RPC)

diffusés en Anglais ou en Français et avec la pratique de la médecine traditionnelle chinoise (acupuncture).

Cette *Chineafrique* présente plusieurs aspects, l'expansion culturelle de la Chine en Afrique, l'instauration d'un nouveau dialogue Sud-Sud et l'existence d'une puissance chinoise qui concurrence les Européens (d'abord les Anglais et Français) sur le sol africain. Mme E.29 en tant qu'élue travaillant à Dakar, décrit cette forte présence chinoise dans les commerces de la capitale. Ces grossistes chinois vendent aux marchands ambulants (petits revendeurs sénégalais) des articles et produits à un prix préférentiel comme les denrées alimentaires, textiles, produits électroménagers, articles de luxe et autres produits manufacturés (sacs, chaussures, vêtements, ustensiles, jouets, objets de décoration intérieur). En arpentant moi-même les rues de la capitale, j'ai constaté une consommation considérable de produits chinois. Mme E.29 décrit ce phénomène d'importation extérieur qui est une menace pour la production locale et montre les contestations des africains de cette expansion économique de la Chine dans leur continent:

« Cette concurrence existe au niveau national. Il y a des usines qui fabriquent des produits chinois. Les sénégalais préfèrent consommer la marchandise chinoise qui aura certes un prix moins élevé mais la qualité laisse à désirer. On peut produire un sac chinois à l'identique au Sénégal, le prix de vente du sac chinois sera estimé à 1000 FCFA et celui du sénégalais sera fixé à 2000 FCFA. Il y a une différence de prix mais, il n'y a pas photo, le sac conçu localement est bien plus résistant et de meilleure qualité que le sac importé, tu peux même le porter pendant deux ans alors que le sac chinois sera usé et inutilisable au bout de deux à trois mois ».

Mme E.29 est indignée face au comportement des consommateurs sénégalais qui préfèrent acheter plusieurs fois des produits chinois de contrefaçon et à bon marché, que d'acheter la qualité. Pour elle, la solution à ce problème se trouve dans le changement et la transformation des habitudes d'achat et dans le protectionnisme.

### ▪ **Comment faire barrage ou lutter contre la concurrence chinoise ?**

## **Préconisations : changement des habitudes d'achat et préserver la culture locale**

Mme E.29 considère que le processus de transformation sociale repose sur les nouvelles stratégies de consommation à adopter face aux effets de la mondialisation sur l'économie et les cultures locales :

« Les consommateurs sénégalais n'ont pas réellement pris conscience du phénomène de domination du marché chinois. Ils achètent deux ou trois sacs chinois dans l'année alors qu'ils peuvent s'en procurer un, fabriqué localement mais ils ne penseront pas à comparer et à évaluer les prix et c'est ce qui tue l'artisanat local ».

L'éducation et la sensibilisation des sénégalais à l'intérêt de la préférence nationale dépend que d'eux même, d'une prise de conscience et d'une réflexion sur l'impact causé par leurs modes d'achats sur l'avenir des producteurs locaux (survie et protection). Ces artisans constituent une source de croissance économique pour l'exportation des produits culturels sénégalais et pour entrer en concurrence avec le marché international.

## **La promotion de la consommation locale ou de la préférence nationale**

La question s'est posée autour de l'autosuffisance alimentaire et a eu une dimension nationale. L'Etat Sénégalais s'est fixé comme objectif zéro importation en riz entre 2014 et 2017. C'est sous cet angle que le gouvernement sénégalais a lancé sa campagne de promotion des produits locaux. Développer la préférence nationale en termes de production et de consommation de produits locaux vise à protéger les citoyens sénégalais, paysans et agriculteurs. Ces mesures ont pour but de changer les habitudes d'achat des sénégalais qui ont été modifiées, influencées par la libéralisation de l'économie et l'ouverture des marchés.

### **▪ Revaloriser l'artisanat : le savoir-faire local**

Avec un regard politicien, Mme E.29 préconise d'appliquer l'opération de régulation des importations d'oignons à celle des produits artisanaux pour aider les artisans à vendre et exporter. Cette politique de régulation d'importations a été mise en œuvre il y a 13 ans (depuis 2003) par les autorités sénégalaises pour hausser la production nationale et le prix d'oignon fixé par des producteurs locaux. Elle garantit un système de protection annuelle contre les importations d'oignons pendant une période saisonnière allant du mois de Février au mois Août. Aujourd'hui, cette mesure de gel des importations d'oignons porte ses fruits. L'enquêtée 29 décrit cette mesure :

« Les autorités en période de récolte des oignons bloquent l'importation d'oignons. Elles devraient procéder de la même manière pour l'artisanat. Au moment de la période de production des artisans sénégalais, il faudrait bloquer l'importation des marchandises extérieures. Et si on agit de cette façon pendant 2 à 6 mois, on devrait permettre aux artisans de vendre leurs créations ».

C'est dans cette dynamique de valorisation des capacités productives locales que des femmes ouest-africaines se sont lancées dans l'exportation du pagne africain. Les cas

d'entrepreneuriat qui ont été cités plus haut ne sont pas les premiers. Tout ceci est à mettre en relation avec d'autres exemples d'entrepreneuriat comme celui des *Nanas Benz*, riches et puissantes femmes d'affaires ayant fait fortune dans le pagne en Afrique de l'Ouest.

## 4.2 Quand le pagne africain s'exporte

### 4.2.1 L'exemple des *Nanas-Benz*, entrepreneures

#### 4.2.1.1 Le pouvoir économique du pagne

##### ▪ Les femmes d'affaires togolaises

Ces commerçantes togolaises de la capitale Lomé sont réputées pour leur commerce de tissus imprimés le *wax*<sup>424</sup> ou tissu hollandais très prisé des populations africaines sous la colonisation. Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, le port du tissu imprimé s'est répandu sous l'influence des soldats ouest-africains (ghanéens) qui ont combattu sous le drapeau néerlandais aux Indes orientales. Ces tirailleurs, sont rentrés de guerre avec ces tissus, inspirés du batik javanais qui est une technique d'impression du tissu multicolore. C'est alors que les néerlandais lancent l'idée de la commercialisation du tissu au Ghana. Les *Nanas-Benz*, femmes analphabètes ou peu scolarisées se sont lancées dans la revente des tissus en Afrique de l'Ouest dans les années 1950, qu'elles se procuraient au Ghana et qu'elles revendaient à des maisons de négoce à Lomé. Ces femmes ont très vite connu l'ascension sociale par leur habileté économique qui a favorisé leur passage à une bourgeoisie d'affaires à Lomé. Mme E.3 examine la structuration sociale de la société togolaise :

« Les *Nanas-Benz* appartenaient à la classe intermédiaire dans l'organisation sociale de la société togolaise. Il y avait trois catégories, la classe populaire, la catégorie intermédiaire et la bourgeoisie lettrée ».

Mme E.3 nous renseigne sur l'appartenance de classe et les catégories de femmes existantes en ville. On peut distinguer : 1. une classe de femmes lettrées et instruites qui doivent leur visibilité sociale à leur capital culturel, scolaire non économique et symbolique. 2. il y a la classe moyenne à laquelle appartient les *Nanas-Benz*, dont le statut social est défini par son capital économique et symbolique. Elles n'ont pas été à l'école mais ont suffisamment de moyens pour se lancer dans des activités marchandes de grande ampleur, au niveau régional et international comme le négoce de pagnes. 3. La classe populaire regroupe les femmes qui n'ont

---

<sup>424</sup> *Wax* (traduit de l'anglais) signifie cire

pas suffisamment de moyens, qui ont développé de petits commerces et la vente au détail pour approvisionner la ville en denrées alimentaires.

On remarque une similitude entre les groupes de femmes 2 et 3 qui ont pour point commun de pratiquer l'activité informelle, faute d'avoir été à l'école ou d'avoir bénéficié d'une formation. Elles ont cultivé l'art de faire avec peu de capital par exemple, les *Nana-Benz* ont réussi à se faire un nom dans le commerce régional et international par l'accumulation d'un petit pécule. Et leur libre disposition de leurs propres revenus leur a ouvert la voie à l'indépendance. En disposant très tôt de crédits auprès de banques locales, les *Nanas Benz* ont su fonder une véritable dynastie de revendeuses par la transmission du métier dans le réseau familial. Les entreprises familiales étaient fréquentes, pendant que la mère ou la sœur gérait la boutique, l'entrepreneuse voyageait pour se procurer ou revendre en gros et demi-gros la marchandise. Le pouvoir de négoce des *Nana-Benz* s'est matérialisé par la possession d'entreprises de cotonnades importées et imprimées de toutes les couleurs *wax, batik*. Ces femmes d'affaires manifestaient symboliquement et socialement leur ascension sociale en circulant dans une voiture autrefois de luxe « Berline Mercedes » (marque allemande), une pratique à la mode à l'époque pour exposer sa richesse. D'où leur surnom *Nana-Benz*, ces puissantes femmes d'affaires des années 1950, 1970 et 1980 ont su user de leur poids économique pour résister à la colonisation et défendre leur prestige social. Elles ont joué un rôle incontournable dans l'essor économique de l'Afrique de l'Ouest par la commercialisation du pagne à l'échelle internationale et ont révolutionné l'industrie du textile africain. Les *Nanas-Benz* constituent aujourd'hui un héritage historique et culturel dont Mme E. 3 en rappelle l'importance:

« Comme je suis journaliste et que je me cultive beaucoup, j'ai appris que les *Nanas-Benz* du Togo et Bénin faisaient des affaires sans passer par les circuits formels de l'école de commerce. Mais, ces femmes sont en perte de notoriété alors qu'elles détenaient le pouvoir économique du pagne ».

L'enquêtée 3 évalue la situation difficile des *Nanas-Benz*. Celles qui ont fait fortune dans le pagne ont connu une mauvaise passe depuis 1990 avec la mondialisation et les changements structurels qui ont touché de plein fouet les sociétés africaines. Mais pour Mme E.3 les *Nanas-Benz* ont le mérite d'avoir contribué à la diffusion de l'image du pagne africain à l'international et à sa représentation sociale. Car, le pagne africain reste un symbole fort de la culture et féminité africaine.

### **4.2.1.2 Le pouvoir symbolique, culturel et social du pagne africain**

Le pagne confectionné en vêtement qui épouse les formes du corps est porté au quotidien par les femmes ou hommes, au travail, en famille, lors de cérémonies et dans des lieux de cultes. Le fait que les vendeuses ambulantes de pagne aillent se ravitailler auprès des grossistes pour revendre ces tissus dans les quartiers populaires, fait du pagne une tenue populaire portée par tous. En dehors de sa dimension esthétique le pagne a une fonction de reconnaissance et d'affirmation de soi. Sa portée symbolique en fait un objet de construction identitaire chargé d'histoire d'un peuple et de souvenirs familiaux. Mme E.4 m'a confié qu'en période de détresse morale et de souffrance psychologique en France, elle avait pour habitude de se couvrir avec le pagne de sa mère décédée, qu'elle a gardé en souvenir et qui lui apportait un certain réconfort. Le pagne africain est aussi un marqueur de féminité et d'émancipation assumée par la femme africaine qui en est vêtue.

A travers l'étude de cas d'import-export du pagne entrepris entre le Sénégal et la France, nous verrons comment ce morceau de tissu rectangulaire très prisé des femmes africaines s'exporte à l'échelle internationale, crée de l'emploi et dynamise les économies africaines.

## **4.2.2 La commercialisation du pagne africain entre le Sénégal et la France**

### **4.2.2.1 La pratique du négoce par les migrantes ouest-africaines**

Le tissu imprimé fait l'objet de négoce chez des femmes migrantes africaines qui vivent en France. C'est un fait social. Certaines spécialisées dans l'activité informelle, qui sont au chômage ou à la retraite, multiplient leurs déplacements entre la France et leurs pays d'origine pour revendre en gros ou demi-gros du tissu imprimé à des clientèles africaines en France ou dans leur pays d'origine. Elles ont démarré une activité de négoce avec leurs petites économies et petits pécules accumulés pendant des années d'immigration en France, par le travail ou l'organisation en tontine solidaire ou, par l'aide du réseau familial. Ces migrantes développent leur commerce dans leur pays et dans le réseau international et même régional. Elles se sont procurées des stocks de tissus dans les maisons de négoce de leur pays d'origine pour les revendre à des particuliers en France et à des femmes de classe moyenne en Afrique, une nouvelle classe de consommatrices. Mme E.5 qui est créatrice de mode africaine m'a fait part

de sa volonté d'entreprendre dans le secteur de la haute couture africaine et de la vente du pagne imprimé:

« J'ai discuté avec ma fille de mon ambition de créer ma propre entreprise de distribution de tissus imprimés, dans laquelle je veux m'associer à ma fille. »

A travers le récit de Mme E.5 nous observons une représentations et pratique du négoce de la migrante qui est commune à celle des Nanas-Benz et une utilisation identique de la stratégie du réseau familial. En s'associant avec sa fille qui a fait des études de commerce, Mme E.5 veut créer sa propre entreprise familiale de haute couture et de distribution de tissus imprimés. Cette femme a été à l'école jusqu'au stade de Certificat d'aptitudes primaires pour se spécialiser dans la couture et la confection du pagne qu'elle a reçu en héritage par sa mère.

#### **4.2.2.2 La couture du pagne : savoir-faire et héritage familial**

##### **▪ Le pagne tissé à la main : savoir-faire informel**

A l'origine, la couture du pagne s'opère traditionnellement à la main, procédé qu'on appelle pagne tissé. Il ne nécessite pas forcément un savoir-faire formel ou d'intégrer une école d'apprentissage du métier. Mme E.5 rend compte de cette pratique familiale:

« Quand j'étais plus jeune, j'observais ma mère faire de la broderie et de la création à partir de draps inutilisables. J'étais alors certaine que j'étais destinée au métier de créatrice. J'utilisais toute sorte de tissus que j'avais à ma portée pour m'exercer dans ce métier, je taillais, coupais, façonnais ces tissus comme le pagne. Du coup quand ma mère cherchait du tissu pour y travailler dessus, il ne restait plus rien car, j'avais tout entamé. »

Mme E.5 nous explique les conditions de sa formation de créatrice et de couturière qui s'inscrit dans sa socialisation féminine. Aujourd'hui, c'est une créatrice accomplie dans son métier et en même temps une femme d'affaires très prise par ses activités. Mon entretien avec celle-ci m'a fait prendre conscience de l'ampleur de son travail. Elle était sans cesse entrain de traiter au téléphone, des commandes de vêtements taillés sur mesure pour des clients en majorité féminins. Mon entretien avec l'enquêtée était marqué par des allées et venues de ses clientes qui étaient venues récupérer leurs tenues en tissu imprimé dans son atelier de couture. Dans cet atelier de couture, j'ai pu remarquer des étalages de vêtements (boubous<sup>425</sup>, robes, tailles basses<sup>426</sup>), en cours de finition ou pas et des tissus variés aux couleurs vivantes.

---

<sup>425</sup> Vêtement africain porté par les hommes et les femmes, dont le modèle varie selon les régions et usages.

<sup>426</sup> Tenue africaine composée du pagne et du haut



Ce qui indique l'existence d'une dynamique de travail autour du pagne. Dans ce sens, nous nous intéresserons à la créativité africaine qui s'exprime dans le pagne, une activité lucrative pour de jeunes entrepreneurs africains et une pratique féminine en Afrique.

### **4.2.2.3 Pagne et créativité africaine : enracinement culturel et modernité universelle**

Les jeunes africains qui sont 72% à entreprendre (cité plus haut) sont de plus en plus nombreux à se lancer dans la mode et l'exportation de la haute couture africaine. Ce sont des jeunes de la diaspora africaine, âgés entre 20 et 40 ans, diplômés et qui ne sont pas forcément passés par une école ou une formation de stylisme. Ils ont acquis un savoir-faire dans la couture sur le tas qui est un marqueur d'enracinement culture et traditionnel et signe d'une volonté de retour dans leur continent. Le passage de ces jeunes migrants africains par l'Europe et leurs regards croisés des cultures, ont façonné leurs représentations d'une mode africaine ouverte sur le monde. Ils veulent déconstruire cette étiquette « ethnique » attribuée à la mode africaine et montrer le désenclavement de la culture africaine, qui peut s'exporter au monde. Les va-et-vient de ces entrepreneurs entre l'Europe et l'Afrique leur permettent d'asseoir leurs projets d'ouverture d'ateliers, de créer des espaces de formation à la couture. Dans ce sens, l'activité du pagne crée de l'emploi et est une pratique féminine. Mme E.26 explique comment le travail du pagne fait vivre bon nombre de femmes, par exemple en Mauritanie.

## **4.2.3 La teinture du pagne à Kaédi-Mauritanie, une activité féminine**

### **4.2.3.1 Le lien intergénérationnel entre les femmes**

Kaédi est une ville du Sud de la Mauritanie localisée à 435 km de la capitale, Nouakchott. C'est la capitale de la région Gorgol située à proximité de la frontière avec le Sénégal dont elle est séparée par le fleuve Sénégal. Cette ville est réputée pour son activité commerciale, la teinture, réalisée à la main par les femmes suivant les traditions et coutumes ancestrales. Mme E.26, explique ce phénomène :

« La teinture est un artisanat très développé à Kaedi et est quasiment pratiqué que par les femmes. J'ai appris à teindre et à coudre les habits par le biais de ma mère qui exerçait ce métier. La couture est différente du taillage, c'est toute une spécialité et un art qui consiste à coudre puis découdre. Quand je rentrais à la maison après l'école, je cousais les habits pour des clientes qui me rémunéraient. C'est comme cela que j'ai appris à gagner très tôt ma vie dès mon plus jeune âge. A 15 ans, j'avais déjà la maîtrise de

la teinture mais, je ne peux pas dire exactement à quel âge j'ai commencé à pratiquer ce métier. Je peux dire que 'je suis née dans la teinture ! ' .»

L'ancienne jeune étudiante en sociologie explique comment son parcours de femme a été marqué et influencé par sa socialisation et son apprentissage du métier de teinturière, à la base exclusivement réservé aux femmes. C'est un travail informel qui se caractérise par une continuité entre l'activité familiale et de production. Cette culture de la teinture qui s'acquiert dès le plus jeune âge, a forgé la personnalité et construit l'identité féminine de Mme E. 26. Quelle que soit leur génération, la teinture crée le lien entre les femmes de la région de Kaédi et c'est une activité rémunératrice pour celles-ci.

Nous avons analysé la dynamique commerciale et l'entrepreneuriat féminin qui se développent autour du pagne africain. Nous verrons comment d'autres femmes de la diaspora africaine par les groupements d'intérêt économique œuvrent pour l'insertion professionnelle de femmes dans leur pays d'origine et, multiplient dans ce sens les déplacements entre l'Afrique et l'Europe.

#### **4.2.3.2 Entreprendre au féminin : la création d'un GIE entre le Sénégal et la France**

Les africaines de la diaspora font bénéficier au femmes en difficultés d'insertion professionnelle dans leur pays d'origine de leurs expériences professionnelles et savoirs acquis dans leur parcours migratoire, cursus scolaire et universitaire. C'est dans une perspective de création d'emplois, pour et par les femmes, que Mme E.24 a décidé de créer son association « Trait d'Union » dans sa ville natale Thiès-Sénégal, située à 70 km à l'est de Dakar. Cette association est un groupement d'intérêt économique qui mutualise les forces productives et compétences des femmes de Thiès, pour créer des activités génératrices de revenus dans le secteur agro-alimentaire féminin. Mme E.24 explique les conditions d'élaboration de son projet de GIE :

« Le GIE que j'ai créé en 2009, « Trait d'union » est l'aboutissement d'une volonté que j'ai toujours eu depuis mon arrivée en France, de militer pour l'insertion socio-professionnelle des femmes. Dans le cadre associatif, j'ai toujours été dans cette mouvance, de favoriser d'une part l'emploi et d'autre part la formation pour faciliter l'insertion économique, sociale et culturelle des femmes. Donc, après plusieurs années de militantisme mené en France, je me suis demandé à un moment donné : ' pourquoi ne pas payer ma tribu à la société ! ' Je voulais entrer dans un nouveau contexte, celui de l'entrepreneuriat féminin. C'est à ce moment précis que m'est venue l'idée de créer mon propre GIE, qui a été immatriculé à la chambre de commerce de Rouen. Ce GIE travaille avec d'autres réseaux de GIE féminins dans le secteur agro-alimentaire. Je me suis associé à des femmes de Thiès comme je suis connue là-bas culturellement et socialement ».

Mme E. 24 étant que migrante sénégalaise, qui a une visibilité sociale et culturelle dans sa région d'origine Thiès a choisi de s'investir dans l'entrepreneuriat féminin. Elle fait partie de ces femmes impliquées dans le développement de leur pays d'origine et qui sont désireuses de retourner régulièrement dans leur localité villageoise ou urbaine pour s'investir dans le développement local. Mme E.24 cherche à appuyer les femmes de différents GIE dans leurs activités économiques et initiatives de création en leur faisant bénéficier de son savoir et de son expertise en ingénierie sociale. Ceci, dans le but de les accompagner et former à la gestion d'activités et de projets d'entrepreneuriat. C'est pourquoi, Mme E.24 positionne son GIE « Trait d'union » comme expert chargé de 1. Proposer ses services d'expertise 2. Regrouper et former les femmes et 3. Insérer économiquement les femmes. Ces femmes travaillent en réseaux pour entreprendre et donner de la visibilité à leurs actions.

Tout au long de notre chapitre 1 consacré à l'entrepreneuriat, nous avons décrit comment des femmes ouest-africaines qu'elles soient migrantes ou pas pouvaient être indépendantes et autonomes, à travers deux figures de proue de l'entrepreneuriat féminin, le pagnon et le mil. Pour conclure ce chapitre, nous étudierons comment des femmes ouest-africaines, désireuses d'entreprendre et de s'insérer professionnellement, se connectent à des réseaux sociaux et utilisent les technologies de l'information et de la communication (TIC) pour avoir plus de visibilité.

## **5. La visibilité des entrepreneures par les TIC et réseaux sociaux**

### **5.1 L'utilisation des TIC par les femmes : une pratique croissante en Afrique**

#### **5.1.1 L'usage du portemonnaie électronique**

L'Afrique est le deuxième plus gros marché dans le monde en matière de téléphonie mobile avec un nombre croissant d'abonnés. En 2016, le taux de pénétration du téléphone mobile est de 75% (Séverino, Hadjenberg, 2016). En 10 ans, la connexion internet mobile est devenue banale même dans les territoires ruraux marginalisés. Mme E.29 rend compte de ce phénomène avec l'usage courant du téléphone mobile par les femmes rurales qu'elle encadre :

« Les femmes sont habituées à manipuler leur portable même sans avoir étudié. Elles parviennent à comprendre le fonctionnement du mobile mais, quand il s'agit de l'associer à la gestion du commerce, c'est plus difficile. Il faut lire les fractures, faire de la comptabilité. »

L'utilisation du portable fait partie intégrante du quotidien des femmes en milieu villageois, pour la gestion des problèmes économiques (sécurité alimentaire de la famille,

gestion de son propre commerce et de l'entretien du foyer). Le service de paiement bancaire en ligne ou banque à distance explose en Afrique et y est très utilisé (virement des salaires par mobile). Il est accessible à des personnes qui ne savent ni lire et écrire. Ces services financiers qui ne nécessitent pas de contact physique avec les institutions, permettent aux usagers d'assurer les frais du quotidien comme payer le loyer, effectuer des achats et des virements nationaux ou internationaux. Des opérateurs téléphoniques comme Orange mobile, très présents en Afrique, constituent des alternatives aux mode de transferts d'argent comme *Western union* et *Money Gram*. L'enquête 29 montre comment les femmes au village utilisent aisément le mode de paiement en ligne :

« Les femmes rurales maîtrisent bien l'usage du portable. Quand elles reçoivent un message d'opération d'un virement d'argent elles se rendent automatiquement à l'agence de transfert, pour qu'on les aide à consulter leur compte. »

Ces entrepreneures, par voie électronique, sont informées du virement d'argent et se déplacent dans un point de service pour déposer ou retirer de l'argent en espèces, à partir de leur porte-monnaie électronique. Mais la maîtrise de la téléphonie mobile par celles-ci, n'est pas toujours évidente, surtout quand il s'agit de lire et comprendre les factures, calculer leurs dépenses et recettes, consulter leur compte et gérer les activités de leurs commerces. L'usage du téléphone mobile par ces femmes analphabètes reste limité pour gagner en visibilité professionnelle et créer leur propre entreprise. Elles ont accès à d'autres sources de visibilité, les réseaux sociaux.

## **5.2 Des femmes connectées aux réseaux sociaux**

### **5.2.1 La quête d'espaces de visibilité**

De mon point de vue d'observatrice et situé, j'ai pu constater l'utilisation importante des réseaux sociaux *Facebook*, *WhatsApp*, *Instagram* par les femmes ouest-africaines en Europe et en Afrique. Ce sont des applications qui permettent aux usagers de partager des instants de leur vie au quotidien avec leurs familles, amis, collègues de travail etc. (messageries, photos). Quels que soient la génération et le milieu d'origine des femmes ouest-africaine, leur connexion à des réseaux sociaux leur facilite une mobilité entre les espaces et le maintien du lien avec le pays d'origine. L'utilisation du web favorise une communication entre les familles qui est fréquente ou quelquefois quotidienne. L'intégration des femmes ouest-africaines dans des réseaux sociaux reste un outil indispensable de travail des femmes pour gagner en reconnaissance, en visibilité sociale et professionnelle. Par exemple, Mme E.32 évoque son

usage d'*Instagram* pour le démarrage de son commerce et la promotion de ses produits, dès les débuts de la création de l'application. Ce qui indique que ces migrantes africaines sont des femmes averties en matière de nouvelles technologies et sont quelquefois en avance. J'ai pu percevoir, durant mon immersion en milieu rural au Sénégal, que bon nombre de femmes disposaient d'un compte *Facebook* ou *WhatsApp*. Ce fait révèle le processus de transition du monde rural vers la modernité à l'œuvre, en dépit des résistances communautaires à ce changement (cultures locales et ancestrales). Il y a une volonté, chez ces femmes de rester connectées au monde, quelle que soit leur origine citadine ou rurale.

### 5.2.2 Des femmes "ethnoscapes"

Le concept "ethnoscape" est emprunté à l'anthropologue Arjun Appadurai. Les ethnoscapes constituent des communautés culturelles singulières (Blin, Diop, 2012)<sup>427</sup> qui se forment hors des frontières et limites d'un territoire et qui sont constitués à partir de réseaux sociaux et d'informations. Dans son ouvrage intitulé « Après le colonialisme, les conséquences culturelles de la globalisation »<sup>428</sup>, Arjun Appadurai insiste sur la notion de flux et de circulation qui définissent notre monde contemporain. En témoignent les déplacements des réfugiés, travailleurs migrants, exilés mais aussi, le flux continu d'images qui transitent d'un espace à un autre, c'est la consommation de masse. L'individu vit et se définit hors des limites de son territoire, en ne prenant plus comme unique cadre de références, l'Etat nation et l'espace local. Dans la construction identitaire de l'individu, il s'opère un jeu permanent entre le dedans et dehors, l'intérieur et l'extérieur, liés aux déplacements des migrants et flux médiatiques. Les femmes migrantes ouest- africaines s'installent dans la mobilité et vivent au rythme rapide de la mondialisation, de la fluidité et mobilité des biens, personnes et capitaux. Elles veulent être parties prenantes du changement dans le monde. Mme E.29 évoque les limites de l'usage des réseaux sociaux, surtout quand elles violent les libertés individuelles et la vie privée des femmes.

---

<sup>427</sup> BLIN O., DIOP A., (2012) « Demba et Dupont, le 'garde à vous' patrimonial », in DRISS N., (dir.), *Patrimoines et développement durable : ressources, enjeux, lien social*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 332 p.

<sup>428</sup> APPADURAI A., (2005). *Après le colonialisme, les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris, Payot, 336 p.

## 5.2.3 Quand les réseaux sociaux violent les libertés individuelles

### 5.2.3.1 Le bouleversement des structures sociales traditionnelles africaines

#### ▪ L'éclatement du couple : un phénomène au Sénégal

Il convient d'analyser l'influence des réseaux sociaux sur la communication affective du couple et les structures sociales (famille, couple) de la société sénégalaise traditionnellement codifiées et organisées autour du respect, l'image de soi, l'approbation sociale et la confidentialité de la vie privée. Mais l'usage que les individus au Sénégal font des réseaux sociaux est de plus en plus inapproprié. Il a de lourdes conséquences sur les relations interpersonnelles des sociétés de culture orales, initialement basées sur la confiance et la non trahison entre les individus. Mme E.29 décrit les changements produits par le web sur l'évolution des mœurs au Sénégal:

« La technologie a aujourd'hui des effets négatifs sur la vie privée de certaines femmes que j'encadre. Moi qui vous parle, je n'ai pas de compte *WhatsApp* et j'ai bloqué mon compte *Facebook*. Je le fais en connaissance de cause. Une femme peut poster une photo d'elle sur les réseaux sociaux mais, une autre personne peut usurper son identité et utiliser son image à des fins personnelles. Ce procédé aura des répercussions sur la vie conjugale de la femme. J'ai rencontré beaucoup de femmes qui ont dû divorcer à cause des réseaux sociaux sans qu'elles en prennent conscience. Elles s'inscrivent dans des réseaux sociaux sans qu'elles soient informées des dangers. Or, leurs époux, des hommes du village ne peuvent pas faire la distinction entre une photo « truquée » et réelle. C'est donc ce malentendu qui provoque des divorces. »

Mme E.29 tient un discours de prévention contre les méfaits et dangers de l'utilisation abusive et non protégée des liens sociaux. Elle avance l'idée que les femmes non alphabétisées, restent les premières victimes des usages inappropriés des réseaux sociaux, à la différence des femmes intellectuelles plus averties sur les notions de protection des libertés individuelles. La diffusion en public de photos et de messages confidentiels qui relèvent de la vie privée de l'individu est de plus en plus courante dans la société sénégalaise. Elle comporte le risque d'exclusion et de rejet de l'individu et l'usage malintentionné des réseaux sociaux crée des conflits conjugaux qui peuvent aboutir au divorce. Il s'accompagne d'un sentiment de désapprobation sociale chez l'individu, d'atteinte à sa dignité et à son honneur car, sa vie conjugale aura été diffusée en public. Mme E.29 présente les dérives et les limites de la modernité par l'exemple des divorces au village. Les situations de répudiation de la femme par son époux y sont fréquentes, en raison de l'usurpation de l'identité de celle-ci à des fins immorales. Symboliquement, cette attitude des hommes du village traduit une résistance

masculine face à la culture virtuelle et l'homogénéité culturelle qu'imposent les réseaux sociaux. Il y a une volonté de préserver la culture locale et l'identité villageoise.

## **Conclusion de la section I**

Nous avons analysé comment s'élaborait le processus d'acquisition des pouvoirs de femmes ouest-africaines, à travers les stratégies économiques (activités entrepreneuriales) et initiatives de solidarité (infrastructures sociales, sanitaires) qu'elles développaient. Par la sociologie de l'action, nous avons vu comment ces femmes œuvraient pour le changement et la transformation de leurs sociétés en développant leurs propres stratégies d'actions et de contournement des règles et politiques du système en place, de l'Etat et des institutions. Elles exploitent les faiblesses et failles du système institutionnel (fin du tout étatique, des aides publiques et PAS) pour avoir des marges de manœuvre, gagner en liberté et se repositionner dans la société. Dans le contexte de mondialisation, de consommation de masse, les femmes ouest-africaines ont un pouvoir de contrôle de leurs biens et capitaux. Ce sont des femmes qui augmentent des capacités de leadership économique, réinvestissent la notion de genre et repositionnent leurs statuts sexués. Elles organisent la solidarité communautaire en mobilisant des ressources humaines et financières.

La mobilité spatiale de ces migrantes montre l'absence d'ancrage territorial, national et leur insertion dans des réseaux transnationaux, situés hors des frontières et limites du territoire national. Avec les flux médiatiques, autre phénomène de mondialisation, les sociétés dans lesquelles les femmes vivaient avant leur émigration en Europe, sont transformées. Les comportements et mœurs évoluent. Les femmes saisissent ce contexte de bouleversement social et culturel de leur société pour avoir le choix d'orienter leur vie comme elles l'entendent et refuser de suivre ou pas les codes culturels existants. C'est un choix qui ne leur était pas accordé jusque-là, par leurs familles, communautés et autres représentants de la domination masculine. Les femmes ouest-africaines se positionnent comme de véritables chefs de familles et gestionnaires de la vie économique de leur société d'origine. C'est pour créer un développement plus équilibré et plus juste entre les territoires que des politiques d'aide à l'insertion économique des femmes sont mises en place. Elles accompagnent le processus d'autonomisation des femmes à tous les niveaux (régional, local, national) pour participer à la croissance économique et veiller à la sécurité alimentaire des familles, un des enjeux du développement en Afrique.

Nous partirons de l'étude de politiques d'autosuffisance alimentaires mises en œuvre à l'échelle locale. Il s'agit, pour nous, de décrire les stratégies et moyens déployés par les institutions pour autonomiser les femmes, mieux les armer et les doter d'outils et de compétences, pour répondre à l'autosuffisance alimentaire en zone rurale. En ce sens, elles prennent en charge la survie de la famille et sont actrices du développement local.



## **II. Les femmes ouest-africaines actrices de l'autosuffisance alimentaire et du développement rural**

### **1. L'autosuffisance alimentaire**

#### **1.1 Les cultures céréalières : une tradition en Afrique de l'Ouest**

Entre le XIII<sup>ème</sup> et XV<sup>ème</sup> siècle, l'agriculture céréalière (mil, sorgho et fonio) constituait l'activité économique principale de l'Afrique de l'Ouest et assurait l'alimentation de base de la sous-région. Cette agriculture est basée sur l'utilisation de la houe. Le mil comme céréale de subsistance se cultive sans engrais, là où les pluies sont abondantes mais, il résiste aussi à la sécheresse. Il est cultivé pour ses grains préparés en plats comme le (tôt<sup>429</sup>, couscous, bouillie de mil<sup>430</sup>, bière de mil<sup>431</sup>) et est reconnu pour ses qualités nutritionnelles riches en vitamines (B, A, C), Fer et magnésium (Saliou Sow, 2017)<sup>432</sup>. Le sorgho est la principale céréale cultivée au Mali et Burkina Faso. Le fonio, cinquième céréale mondiale après le maïs et le blé, est la céréale la plus ancienne d'Afrique de l'Ouest, consommée en beignets, couscous ou farine.

Après la seconde guerre mondiale, la culture arachidière a été développée au Sénégal oriental et en Casamance. La période de sécheresse (1968-1973) qui frappe l'Afrique de l'Ouest a affecté les cultures céréalières. Depuis les indépendances des années 1960, des politiques d'autosuffisance alimentaire sont adoptées par les pays ouest-africains et des efforts sont consentis par ces pays pour augmenter les productions céréalières (mil, sorgho, maïs et riz) et diversifier les cultures de subsistance, pour satisfaire la demande de la sous-région africaine au détriment des cultures d'exportation (arachide, coton). Ces céréales sont produites aussi bien en culture pluviale<sup>433</sup> qu'en culture irriguée<sup>434</sup>, par des progrès technique et par l'agriculture

---

<sup>429</sup> Pâte solide obtenue une fois après la cuisson de la farine de mil dans de l'eau bouillante. La pâte se consomme avec une sauce (plat du quotidien consommé au Mali, Burkina Faso, Bénin, Togo)

<sup>430</sup> Consommée au Sénégal sous forme de desserts locaux « lakh » ou « thiakry » en wolof, accompagnés de yaourt ou de lait caillé.

<sup>431</sup> Boisson alcoolisée essentiellement consommée en Afrique sahélienne (Mali, Burkina-Faso)

<sup>432</sup> "le projet USDA/PSEM et la commune de Kaffrine unissent leur force pour nourrir le Ndoucoumane avec le mil". Kaffrine, 2017

<sup>433</sup> La culture pluviale, est une agriculture qui dépend entièrement de la pluie pour l'approvisionnement en eau. Elle produit l'essentiel de la nourriture consommée pour les populations dans les pays en voie de développement. Elle constitue 95% des terres cultivées en Afrique subsaharienne. Le niveau de production dans certains pays d'Afrique subsaharienne est faible en raison de la dégradation des sols, de la sécheresse

<sup>434</sup> L'agriculture irriguée est la fourniture de quantités nécessaires d'eaux aux cultures par le biais de méthodes artificielles d'irrigation. Ce type d'agriculture nécessite des investissements en capitaux et infrastructures pour le transport d'eau transports : canaux d'irrigation, réservoirs d'eau, arroseurs...

intensive<sup>435</sup>. Pour assurer l'autosuffisance alimentaire des zones rurales touchées par la pauvreté, le Sénégal s'engage dans l'investissement et la modernisation du secteur agricole. D'après les observations de l'Etat Sénégalais, plus de la moitié de la population sénégalaise est rurale (55%) avec un taux de pauvreté de 57,1%. La malnutrition affecte bon nombre de ménages qui se consacrent essentiellement à des activités agro-pastorales (agriculture, élevage). Les déficits céréaliers du pays sont importants et de nombreux ménages ruraux sont affectés par des crises alimentaires récurrentes et des taux de malnutrition aigüe dépassant le seuil de 10%. Il y a une tendance des jeunes ruraux à entreprendre l'exode vers les villes à la recherche d'emploi. C'est dans ce cadre que le programme d'urgence de développement communautaire (PUDC) a été créé par l'Etat sénégalais en 2015 pour réduire les inégalités sociales entre les régions du Sénégal. Il vise l'accès des jeunes et femmes vulnérables à des équipements socio-économiques de base (eau, électricité, santé, éducation routes fonctionnelles), à rétablir la sécurité alimentaire, apporter des revenus aux petits producteurs locaux (agriculteurs et éleveurs) et favoriser la création d'emplois pour les jeunes et femmes. Cette politique promeut l'économie rurale, par le soutien et l'amélioration de l'agriculture des femmes et des producteurs en les incitant à se lancer dans l'entrepreneuriat rural et, en les dotant de nouveaux moyens de mécanisation de l'agriculture. Le programme d'urgence de développement communautaire (PUDC) a pour but d'accroître la productivité agricole, la production de céréales locales et leur commercialisation sur le marché.

Le développement des terroirs villageois du Sénégal incite au consommateur local face à la concurrence indienne et chinoise qui exporte son riz. Ce riz est consommé en milieu urbain où les modes de consommation changent, le riz est préféré aux céréales locales car, : *« les femmes sont de plus en plus amenées à travailler en dehors du foyer pour améliorer leurs revenus, et elles n'ont plus le temps de préparer les repas traditionnels à partir des céréales locales nécessitant 4 à 6 heures de préparation [...] et se sont donc tournées vers des produits importés plus rapides à préparer (riz, pâtes alimentaires, pain, couscous de blé...) »*<sup>436</sup>(Lebeurier, 2009, p.27). Le riz ne nécessiterait pas un travail préalable et pénible comme l'exigeraient les autres céréales locales. Ce qui pousse les consommateurs à s'attacher au riz. Elle est aussi la seule céréale à se maintenir dans des conditions difficiles.

---

<sup>435</sup> Utilisation maximale des machines et des intrants (engrais chimiques, semences, pesticides) pour augmenter les productions agricoles

<sup>436</sup> LEBEURIER N., (2009). « Investir dans la transformation des céréales locales », *Grain de sel*, n°45, p.27-28

L'Etat Sénégalais a pris des mesures qui favorisent la réduction de l'importation de riz et alimentent le marché urbain en mil local. Cette politique de promotion des cultures céréalières locales a pour but d'aider les producteurs locaux dans leurs activités et à avoir des revenus par l'offre d'emploi et l'amélioration de leurs productions et exportations. Ces initiatives visent aussi à développer des activités génératrices de revenus pour les transformateurs et transformatrices qui fournissent des céréales locales en ville plus adaptées au mode de consommation rapide et facile à cuisiner. Elles ont pour but de promouvoir en ville les produits du terroir de qualité auprès du consommateur sénégalais et, à un prix abordable et compétitif par rapport au riz importé.

Jérôme Lombard <sup>437</sup>(1993, 21) explique les conditions d'élargissement du marché local du mil au marché national : « *Le mil produit par l'agriculteur est vendu sur le marché local à un commerçant à un prix rémunérateur et acheminé en ville, transformé sur place par un grossiste ou industriel et vendu sous forme de produits directement consommables à un prix intéressant pour le consommateur .*» La filière mil est composée de plusieurs niveaux, la production, la commercialisation, la transformation et la consommation. En milieu rural, dans le bassin arachidier<sup>438</sup> (Diouf N'Diaye, 2013<sup>439</sup>), le mil occupe une place considérable et une personne en consomme en moyenne 150 à 180 kg ( Lombard, 1993)<sup>440</sup>. Dans cette région, la culture vivrière que constitue le mil a toujours été l'aliment de base des paysans, elle vient loin derrière le riz (produit dans la vallée du fleuve Sénégal) et le blé importé massivement est inexistant dans les terroirs. Le mil a pour qualité de mieux résister à la sécheresse (de novembre à mai)<sup>441</sup> et son prix est inférieur à celui du riz importé qui répond mieux aux besoins alimentaires des familles nombreuses. J'ai pu observer l'ampleur de cette consommation du mil dans la région du Sine-Saloum <sup>442</sup> et me rendre compte de l'importance du mil, facteur de

---

<sup>437</sup> LOMBARD J. (1993) « Riz des villes, mil des champs en pays Serer-Sénégal », *Espaces Tropicaux*, n°6, 226 p.

<sup>438</sup> « *Le Bassin arachidier correspond aux régions administratives de Thiès, Diourbel, Fatick, Kaolack et la partie sud-est de la région de Louga et recouvre ainsi les plaines du centre-ouest du Sénégal, jusqu'en Gambie du Sud* » (Diouf Ndiaye, 2013)

<sup>439</sup> DIOUF N'DIAYE A., (2013). *Les femmes et le développement local au Sénégal. Le rôle des associations féminines dans le bassin arachidier. L'exemple de Diourbel*. Thèse de Doctorat en Géographie, Université Michel de Montaigne, Bordeaux 3.

<sup>441</sup> La saison pluvieuse au Sénégal, sans intégrer le bassin arachidier, s'étend de juin à octobre.

<sup>442</sup> C'est une région naturelle située au Nord de la Gambie et au sud de la Petite-Côte au Sénégal. Les deux régions administratives sont Kaolack et Fatick.

développement économique et d'autonomisation des femmes. C'est ce que je démontrerai à présent dans mon étude de cas du mil à Kaffrine-Sénégal.

## **2. Le cas du mil à Kaffrine-Sénégal : « outil » de développement rural et d'autonomisation des femmes**

### **2.1 Présentation de Kaffrine-Sénégal**

Kaffrine<sup>443</sup> (Annexe 8) est une ville localisée au cœur du Sénégal sur l'axe Dakar-Tambacounda, située à 250 Km de la capitale et à 50 km de Kaolack<sup>444</sup>. Son territoire s'étend sur une superficie de 440 hectares et le climat qui est de type sahélien se caractérise par de longues périodes de saisons sèches et pluvieuses de 3 mois. Kaffrine vit essentiellement de l'élevage du commerce et de l'agriculture. La population kaffrinoise en 2007 est estimée à 32 942 personnes. Les ethnies principales de la région sont : les wolofs (95%) ; les peulhs (2, 5%), les sérères (1,5%), les autres (1%). L'islam constitue la religion majoritaire avec 97,5% de musulmans, ensuite viennent les chrétiens et enfin les animistes en dernière position. Les jeunes de moins de 15 ans représentent plus de 47% de la population et les femmes représentent 52% de la population totale. Le taux de chômage touche plus les femmes et jeunes que les hommes, le taux de scolarité reste plus élevé chez les garçons que chez les filles. Mme E. 29, conseillère municipale à Kaffrine et issue du milieu rural de Kaffrine que j'ai rencontrée à Dakar explique cette inégalité entre garçons et filles d'accès à l'école et aux études supérieures:

« A Kaffrine, toutes les filles ont été à l'école, mais le problème est qu'elles ne suivent pas tout leur cursus scolaire au Saloum à cause des mariages forcés subis dès 18 ans dans leurs villages. Les hommes ont la chance de poursuivre leurs études. Même dans les instances de décisions politiques ce sont encore les hommes qui occupent les postes à responsabilités et décident à la place des femmes. »

C'est pour favoriser l'insertion professionnelle des femmes rurales que ces dernières sont dirigées vers les métiers agricoles de la région qui vit que de l'agriculture et du commerce. Mme E.29 évoque cette réalité:

« L'activité principale à Kaffrine est l'agriculture car, Kaffrine est le cœur même du bassin arachidier. Les femmes y pratiquent la récolte d'arachide pour obtenir une pâte. La région vit aussi des céréales locales comme le mil, le niébé. »

Kaffrine qui est une zone sèche produit diverses céréales locales comme le niébé, qui est un haricot nutritif très consommé en Afrique pour lutter contre la malnutrition. Le mil produit en grande quantité résiste mieux à la période longue de sécheresse qui dure 7 mois dans

---

<sup>443</sup> Dérivé du mot « Kaffer » qui signifie non croyant en arabe

<sup>444</sup> située à 189 kilomètres au sud-est de Dakar

le bassin arachidier (novembre-mai). Mme E. 29 montre la diversité des activités féminines qui contribuent à la dynamique économique de la région :

« A Kaffrine l'activité principale est le commerce, le matin toutes les femmes vont au marché car, chacune a quelque chose à vendre. Parallèlement à leurs activités de commerce, certaines suivent des formations en techniques agricoles. Après la formation, elles pratiquent la culture de maraîchage à Koungoul, (commune au centre sud de Kaffrine) où il y a de grands espaces de maraîchage. Les femmes se débrouillent toutes seules pour la récolte de fruits et légumes. Quelquefois, certains groupements de femmes (GIE) bénéficient d'encadrement technique assuré par des Ong. Quelquefois des hommes viennent encadrer ces femmes dans les champs mais pas leurs époux. L'économie de la ville est en grande partie gérée par les femmes. Les hommes n'assurent que l'agriculture mais, ce sont les femmes qui exécutent l'ensemble des activités ciblées par l'Etat. »

On constate l'autonomie et la polyvalence professionnelle des femmes kaffrinoises dans le domaine agricole. Cette dynamique des femmes s'explique par le programme d'urgence de développement communautaire créé par l'Etat Sénégalais qui favorise une quasi-prise en charge de l'économie rurale par les femmes. Mme E. 31, âgée entre 50 et 60 ans, une femme rurale de Kaffrine et agricultrice que j'ai rencontrée lors de mon séjour à Kaffrine confirme la division des tâches dans le travail agricole:

« Les hommes se chargent de la récolte du mil tandis que les filles cultivent le mil mais aussi, d'autres produits de la culture maraîchère comme les oignons, carottes, tomates et concombres. Nous percevons des financements pour développer notre agriculture et nous faire vivre de ce travail. »

L'institution étatique cible l'autonomie agricole des femmes en leur accordant des financements mais aussi, elle veut renforcer la sécurité alimentaire des ménages par la promotion du mil au Sénégal, particulièrement dans le Sine Saloum (Fatick, Kaolack et Kaffrine). Un programme de « Renforcement de la chaîne valeur mil » (USDA/CLUSA<sup>445</sup>) a été financé par le département d'agriculture aux Etats-Unis pour une durée de 3 ans (2015-2018). C'est dans ce cadre que des projets des services des entreprises de mil (PSEM), ont été créés au Sénégal (2015-2018), sous l'initiative de L'ONG américaine (NCBA /CLUSA) qui intervient depuis plusieurs années au Sénégal sur la sécurité alimentaire par la promotion du mil. Ces PSEM visent à développer le commerce de mil et celui de ses produits transformés à partir de la céréale dans le Sine Saloum. Cet objectif se concrétise par la formation des femmes et des jeunes aux techniques de transformation et de consommation du mil, principalement dans les régions productrices de mil comme le Sine Saloum (Fatick, Kaolack et Kaffrine) et Dakar. Il y a aussi l'accompagnement des producteurs dans leur accès au système d'informations sur l'évolution du prix des céréales dans le marché pour commercialiser leurs produits céréaliers.

---

<sup>445</sup> « National Cooperative Business Association, ' CLUSA International Program' » est une ONG américaine située dans le district de Washington

## 2.2 La journée de la sécurité alimentaire mondiale ou la promotion du mil

A l'occasion de la journée mondiale de l'alimentation qui est célébrée chaque année, le 16 Octobre par l'Organisation des Nations unies pour la sécurité alimentaire et l'agriculture, des journées sur la sécurité alimentaire ont lieu au Sénégal à cette même date. Elles portent sur des thèmes différents et pour l'année 2017, la journée nationale avait pour thème de réflexion :

« Changeons l'avenir des migrations. Investissons dans la sécurité alimentaire et le développement rural ».

Il s'agit de valoriser le potentiel des jeunes ruraux candidats à l'émigration clandestine pour un développement agricole. Le Mardi 17 octobre 2017, j'ai pu observer dans la localité de Kaffrine le déroulement d'une conférence sur la sécurité alimentaire à laquelle j'ai pu assister par mon réseau de connaissances. Cette conférence a réuni des acteurs locaux (adjoint du maire, préfet, confédération des syndicats autonomes (CSA), chef du service régional et départemental du commerce) ; des partenaires et responsables du Projet des services des entreprises du mil (PSEM) et 10 groupements d'intérêt économique (GIE) qui rassemblent 150 femmes venues de toute la région de Kaffrine. Je tâcherai d'expliquer ultérieurement le fonctionnement d'un GIE. Pendant deux jours, depuis le lundi 16 Octobre (journée de la sécurité alimentaire), ces 150 femmes ont été formées aux techniques de préparation de plats à base de mil par les PSEM par des techniciens et formateurs venus de Dakar et d'autres régions du Sénégal. La conférence à laquelle elles ont participé a été l'occasion, pour ces transformatrices agricoles, de promouvoir et exposer la variété de leurs produits à base de mil qu'elles ont préparés et transformés.

Cette conférence s'est déroulée autour de deux thèmes de discussion 1. Les vertus et valeurs nutritionnelles du mil et 2. Les stratégies de promotion et de consommation du mil. Un discours d'ouverture de la conférence a été tenu par le préfet du département de Kaffrine pour évoquer la promotion du mil. Le préfet a réitéré les objectifs du Psem en adressant des messages courts en wolof aux femmes rurales de Kaffrine transformatrices du mil et présentes à la conférence:

« 'Il n'existe pas de développement local sans de développement des terroirs ! ', 'Investissons dans la sécurité alimentaire et le développement rural !', 'Développez votre savoir-faire ! ', 'Il faut soutenir les femmes !', 'La femme est le noyau dur de la famille et apporte la prospérité à la maison !' ».

Le préfet a rappelé les objectifs du programme de sécurité alimentaire, en soulignant l'importance du savoir-faire local des femmes et de leurs connaissances en matière de

transformation et de préparation du mil. Il a insisté sur la nécessité d'aide à l'autonomie des femmes rurales et au travail féminin agricole qui contribue au quotidien à la survie familiale.

## **2.3 L'emploi féminin**

A travers les représentations du mil observées dans les discours des politiques et acteurs publics, j'ai pu mesurer l'importance du mil comme enjeu de développement agricole, de création d'emploi féminin, d'autonomie des femmes et d'augmentation du pouvoir d'achat des femmes. J'ai aussi perçu dans ces représentations le travail de sensibilisation et d'information opéré par les acteurs locaux auprès des femmes du secteur agricole pour favoriser la commercialisation de ce produit local. Le préfet du département de Kaffrine a apporté une information sur le prix du mil dans le marché:

« En période de récolte du mil à Kaffrine le prix du mil baisse, tandis qu'à Dakar il est plus cher que le riz et est plus facile à trier. »

Par cette information du prix du mil élevé à Dakar et bas à Kaffrine, le préfet signifie symboliquement l'opposition entre la ville consommatrice de riz et le village consommateur de mil. De cette manière, il révolutionne le mil et montre que le riz n'est pas l'unique aliment de première nécessité. C'est dans cette politique de promotion du mil qu'un nutritionniste de l'institut technologique alimentaire de Dakar (ITA) ayant pour vocation la recherche alimentaire a déclaré:

« Le mil nous appartient et n'a rien à voir avec le riz importé !. »

Il a aussi présenté les valeurs nutritives du mil composé de vitamines (A, B, C), de Fer et de Magnésium. Cette journée sur la sécurité alimentaire m'a permis de saisir les représentations, logiques et pratiques qui se jouent autour de la céréale locale. Après avoir observé les responsables politiques, nous interrogerons les pratiques de transformation du mil observées auprès des femmes. Nous chercherons à comprendre les conditions d'autonomisation des femmes par l'intégration du pilage de mil et de la mécanisation dans leur travail agricole. C'est ce point que nous allons développer dans notre analyse de l'économie du mil contrôlée par les femmes.

## **2.4 L'économie du mil contrôlée par les femmes**

Il s'agit de voir comment les femmes rurales contrôlent les modes de production de mil pour répondre aux besoins alimentaires des familles. Le mil comme toute autre céréale nécessite une transformation primaire d'ordre mécanique ou traditionnelle avant d'être accommodé selon

des recettes culinaires et distribué sur le marché. La transformation du mil suppose plusieurs étapes que nous restituerons.

## **2.4.1 Le processus de transformation du mil**

### **2.4.1.1 Le pilage traditionnel du mil à la main**

Il y a un processus de transformation de la graine de céréale de mil qui consiste au décorticage traditionnel à la main. La technologie du mil repose essentiellement sur l'utilisation d'outils traditionnels le mortier en bois et le pilon (cf. annexe 11) ou meule en pierre. On peut y identifier 1. La séparation des trois constituants principaux de la graine de céréale où on débarrasse la graine de ses enveloppes. 2. La mouture du mil ou le pilage consiste à réduire le mil en particules plus ou moins fine et on obtient une farine grossière ou fine. Dans une deuxième phase de transformation, une fois que les graines de mil sont détachées et réduites en fines particules, on les verse dans une calebasse en bois (photo-annexe) puis, on les vanne avec un tamis, on les lave et les ressuie. Ensuite, il y a l'étape de fermentation du mil qui donnera le goût acide, une caractéristique propre à la préparation des plats traditionnels. Les graines sont à nouveau pilées et tamisées pour donner des graines de semoule qui serviront à la préparation de mets traditionnels. On obtient des graines de:

- *sankal* pour préparer du *Lakh*<sup>446</sup>, qu'on sert lors des baptêmes musulmans avec du lait caillé
- *arraw* (gros grain) pour préparer du Fondé (boulette de mil au lait caillé)
- *arraw* petit grain) pour préparer du Thiacy
- couscous de mil pour préparer le Tiéré (couscous à base de sauce tomate accompagné de viande ou de poulet).

Nous avons énuméré la variété de graines issues du pilage de mil traditionnel. Nous verrons comment les femmes développent une économie rurale à partir du pilage de mil comme activité domestique.

### **2.4.1.2 L'économie et rôle de la femme**

En milieu rural, le pilage à la main est pratiqué collectivement dans les grandes cours du village En ville, le pilage traditionnel n'est pas pratiqué dans les petites cours et appartements

---

<sup>446</sup> Dérivé de la langue wolof et peulh, désigne la semoule de mil ou sorgho



HLM. La pénibilité et la dureté des tâches que ce travail implique rebutent les citadines. Dans les quartiers de Dakar, les femmes utilisent des moulins à mil qui effectuent les tâches de mouture ou bien, elles combinent le pilage traditionnel et mécanique. La première technique leur permet de séparer le son du grain et la deuxième assure la transformation du grain en semoule ou farine. L'avènement de la modernité dans les méthodes de transformation du mil n'enlève en rien la portée symbolique et culturelle du pilage traditionnel du mil, toujours maintenu au village. Le pilage du mil à la main s'inscrit dans des représentations sociales, symboliques et culturelles. Il est perçu comme une activité exclusivement féminine qui s'acquiert par voie de socialisation. Dès l'âge de 5 ans, les petites filles africaines sont initiées au pilage de mil et à 10 ans elles sont capables de transformer le mil. Lors de ma visite guidée d'un village localisé à proximité de Kaffrine, j'ai pu réaliser que le pilage de mil s'inscrivait dans des codes et normes sexuées que je décrirai à présent.

### **2.4.1.3 Le pilage du mil, reflet des rapports de pouvoir entre hommes et femmes**

#### **▪ L'organisation sexuée de l'espace**

La bourgade où je me suis rendue, se situe en pleine brousse à la frontière entre la Gambie et le Sénégal. Le chef du village qui l'a créé est un marabout, guide spirituel musulman. Avec ses économies financières, ce dernier a décidé de s'exiler loin des aires urbaines pour construire son propre village, non peuplé au départ, et placé au milieu des champs d'arachide, de mil et de riz. Progressivement il a fait peupler le village en mobilisant des hommes, femmes et enfants pour travailler dans les champs et leur permettre de vivre de leurs produits cultivés et récoltés (arachide, riz, mil) et légumes (potiron, oignons). De fait, ce marabout a voulu adopter un nouveau mode de vie, surtout venir en aide aux plus démunis et offrir du travail aux jeunes (femmes et hommes) par l'agriculture. Il fait nourrir près de 200 enfants mendiants des rues (talibés) qu'il a décidé de prendre en charge pour leur assurer une sécurité alimentaire, le temps de leur formation coranique.

Les talibés sont ces jeunes enfants du Sénégal âgés entre (5 et 15 ans), issus d'une famille pauvre qui sont confiés par leurs parents à des maîtres coraniques pour suivre un enseignement coranique et avoir une éducation religieuse. Pendant cette période, ces enfants sont alors entièrement livrés à eux-mêmes et vivent de la mendicité. Dans le village où je suis entrée par immersion, les femmes assurent la récolte, la transformation et la préparation des produits de leurs cultures et elles sont aidées par les hommes dans la récolte. Le reste du temps,

les hommes se chargent de l'enseignement coranique des jeunes enfants talibés. Ce qui m'a surpris dès mon entrée dans la maison du marabout à 14h00, c'est l'organisation sexuée de l'espace qui se manifestait à travers la pratique du pilage de mil. Il n'y avait que des femmes, regroupées entre elles à l'extérieur d'une petite cuisine collective située au fond de la grande cour centrale de la maison du marabout.

Il faut dire qu'en Afrique de l'Ouest : « *la meilleure épouse est celle qui sait bien préparer la bouillie de mil* »<sup>447</sup>. C'est en ces termes qu'on comprend que le pilage de mil est catégorisé comme activité féminine. Cette pratique subit aussi des codifications liées à l'âge, au statut social puisque l'activité de pilage n'est pas réservée aux femmes âgées à partir de 50 ans et plus, qui connaissent une situation de ménopause et post-ménopause. L'évolution physiologique de leur corps ne les disposent plus à fournir pareilles tâches corvéables comme le pilage de mil qui est dur et pénible. La vieillesse est perçue dans la société africaine comme un symbole de sagesse, de respect et de toute-puissance de la femme âgée en Afrique. Ce statut social de la femme âgée lui vient de la perte des attributs de la féminité et de son assimilation physique à un homme. Dans le village, j'ai pu observer qu'il y avait 15 femmes et des petites filles réunies autour de la préparation du couscous de mil « thiéré » prévu le soir. J'ai pris conscience de l'enjeu des rapports de sociaux de sexe autour du pilage de mil.

## ▪ **Le pilage de mil : pouvoir de la femme ou renégociation des rapports de pouvoir**

Nous avons pu constater une renégociation des rapports de pouvoir à travers le pilage de mil. C'est un travail physique supportable qui incombe à la femme mariée âgée de moins de 40 ans. Les jeunes filles africaines se marient en moyenne entre 15-19 ans et à 20-24 ans<sup>448</sup>(Hertrich, Lardoux, 2014). Les femmes pilaient le mil en position debout tandis que les petites filles âgées de 7 à 10 ans, assises, épluchaient les légumes (potirons, navets). Mais la préparation et la cuisson des aliments qui durent généralement plusieurs heures, se fait en position assise. Je percevais des jeunes femmes âgées entre 20 et 30 ans en train de piler le mil à deux, dans de lourds mortier et pilons, qui semblaient être visiblement hors de portée pour elles vu leur corpulence assez fine. Mais celles-ci défiaient mes préjugés sur elles, tant elles se

---

<sup>447</sup> GUENGANT J-P., BANOIN M., (2013). « Introduction : Mil, démographie et sécurité alimentaire au Niger », In BESANÇON G., PHAM J-L. (dir.), *Ressources génétiques des mils en Afrique de l'Ouest. Diversité, conservation et valorisation*. Paris, éditions IRD, 148 p.

<sup>448</sup> HERTRICH V., LARDOUX S., (2014). « Age à l'entrée en union des femmes en Afrique. Les données des enquêtes et des recensements sont-elles comparables ? », *Population*, n°3, p. 399-431.

montraient dynamiques, rapides et sportives pendant le pilage et semblaient manipuler aisément et maîtriser avec professionnalisme la technique du pilage. Elles chantaient, me parlaient, riaient tout en pilant et en supportant la charge du pilon et de son amortissement dans le mortier. Elles m'invitaient à piler avec elles tout en valorisant mes capacités rudimentaires. J'associais cette maîtrise professionnelle du pilage de mil des femmes à une habitude, une pratique transmise par socialisation.

J'observais la gestuelle des femmes qui montraient qu'il y avait toute une technique du corps qui se jouait dans le pilage. Celles-ci faisaient glisser le pilon entre leurs mains de, bas en haut, avec beaucoup de facilité, rapidité et élan. C'est à ce moment précis que j'ai mesuré l'importance du pilage de mil, que j'ai perçu comme pouvoir symbolique des femmes rurales et comme enjeu des rapports de pouvoir entre les hommes et les femmes. Dans sa dimension socio-anthropologique, le mortier est un symbole féminin et le pilon est masculin, l'ensemble représente l'union du masculin et féminin. La pratique du pilage pourrait être associée à une forme de défiance de la femme rurale vis-à-vis de l'homme, forme de contrôle et d'une volonté d'affirmer son « petit » pouvoir, faute de ne pas pouvoir jouir des mêmes droits que l'homme (droit foncier, revenus du travail agricole, absence de crédit).

A la fin de ma journée au village, une petite fille âgée de la dizaine nous a servi, mes collaborateurs et moi, un bol de riz accompagné d'une sauce à base de pâte d'arachide (mafé). Les aliments qui composaient ce plat étaient des produits des récoltes des femmes (riz, arachide et légumes). Ce fait indiquait les capacités des villageois à vivre de leurs produits de première nécessité, à être autonome et montrait le rôle actif des femmes dans l'autosubsistance alimentaire du village.

Nous avons vu que le procédé traditionnel de la transformation du mil consistait en l'usage du pilon et du mortier, une pratique collective. Pour commercialiser les matières premières transformées et développer une activité génératrice de revenus, ces femmes doivent fabriquer la matière première et l'adapter à la demande du consommateur suivant les normes de fabrication d'un produit de qualité. Je rendrai compte de mon immersion dans des unités de transformation de Kaffrine pour comprendre l'organisation et le fonctionnement des ateliers de préparation du mil proposés aux apprenantes de la transformation du mil.

## 2.4.2 Mon immersion dans les ateliers de transformation du mil

Après avoir assisté à la conférence consacrée à l'autosuffisance alimentaire, la responsable du projet PSEM « Marmites-CLUSA », m'a accompagné vers la salle polyvalente de la mairie de Kaffrine qui était destinée aux ateliers de formation des femmes. A l'entrée du local, j'ai pu remarquer une affiche publicitaire de l'Ong CLUSA qui rappelait le rôle déterminant de l'organisation pour la promotion du mil et la valorisation du savoir-faire-local des femmes. J'ai fait le tour des ateliers pour comprendre les différents modes de préparation du mil et voir la variété de plats salés et desserts (sucrés, salés) qui pouvaient être cuisinés avec le mil. Mon observation de la cuisson du mil était importante, elle constitue une des étapes du processus de transformation du mil.

Les divers plats cuisinés ce jour, s'inscrivaient dans un cadre festif de promotion du mil et des capacités de transformation féminines en milieu rural. Dans cette salle polyvalente, il y avait 150 femmes d'âge différents (de 20 ans à 60 ans), réparties par groupe de 19 dans 8 ateliers différents de cuisine du mil. Durant ma visite des unités de transformation du mil, je procédais par des regroupement d'ateliers suivant le type de plat cuisiné. Je pouvais identifier 1. les préparations de plats locaux comme le « Yassa<sup>449</sup> », le « Mafé » (cité plus haut), le « Thiebou Djeune<sup>450</sup> » accommodés au mil. Dans chaque atelier de préparation des plats salés, les tâches de cuisine étaient réparties entre les femmes. Certaines se chargeaient de la cuisson du mil, des sauces et de celle des produits de leurs élevages (viande, poulet) et activités halieutiques (poisson). D'autres épluchaient les légumes de leurs récoltes (oignons, poivrons, carottes, patates douces, potiron, gombos, choux). Des marmites et autres ustensile de cuisine étaient mis à la disposition des femmes (bols, plats, seaux...).

Dans la catégorie desserts, pâtisseries et boissons, je distinguais des formations à la préparation de mets salés et sucrés (pizzas et gâteaux au mil) et de boissons accommodés au mil (« Thiacy »<sup>451</sup> et « Ngalax »<sup>452</sup>). Les aliments qui composaient les pâtisseries salées et sucrés, hormis la farine de mil, étaient des aliments industriels (charcuterie, olives en conserves, vermicelles). Ce qui montrait l'adaptation du mil à la restauration rapide. Dans ces deux ateliers, des gaz électriques, plutôt performants, des tables et du matériel d'emballage (gobelets en plastique avec couvercle) étaient mis au service des transformatrices. Je remarquais

---

<sup>449</sup> Plat à base d'oignons frits et de riz, accompagné de viande, poulet ou poisson mariné dans le citron

<sup>450</sup> Riz au poisson et aux légumes

<sup>451</sup> Photo-annexe 15

<sup>452</sup> Dessert à base de « thiacy », de jus de pain de singe et de pâte d'arachide

un écart générationnel entre les femmes à l'intérieur du groupe des apprenantes sur la base de critères significatifs comme la catégorie de formation et le type de matériel utilisé. Ainsi, celles âgées de 50 à 60 ans, étaient spécialisées dans la transformation du mil en plats salés du terroir. Leur matériel traditionnel (marmites) était celui qu'elles avaient pour habitude d'utiliser au village, plus adapté à leur maîtrise de cuisson lente au feu de bois. Leur position assise montrait la cuisson lente qu'exige la marmite et l'épluchage de légumes. Les jeunes femmes âgées entre 20 et 30 ans étaient affectées à la préparation des desserts et plats rapides à cuisiner. Leur équipement de cuisine moderne montrait leur maîtrise des techniques de cuisson rapide, adaptées à la restauration et distribution rapide, ce qui justifiait leur position debout. Deux entretiens avec deux femmes présentes à chaque atelier de cuisine différents, m'ont permis de comprendre le décalage générationnel qui existait entre les bénéficiaires des formations de l'ONG CLUSA. J'ai pu rencontrer une femme rurale Kaffrinoise, Mme E.30, âgée entre 50 et 60 ans, formatrice du mil, analphabète et participante à l'atelier de préparation de « Yassa », qui regroupaient les femmes adultes (âgées entre 50 et 60 ans). J'ai aussi rencontré Mme E.31 qui a 35 ans, une formatrice qui enseigne les techniques d'emballage du mil et qui encadre des jeunes filles âgées de 20 à 30 ans. Celle-ci m'a rendu compte de son activité :

« J'ai choisi de former des jeunes filles car, dans mon unité de transformation je suis la plus âgée, j'ai 35 ans. Les filles que j'encadre sont des étudiantes que je forme au contrôle d'hygiène des produits finis or, les plus âgées ne peuvent pas assimiler ces notions techniques. Je préfère former les plus jeunes femmes car, au moins tu peux les reprendre, les corriger dans leurs erreurs. »

On peut comprendre que l'âge des apprenantes est déterminant dans la disposition des ateliers et la catégorie de formations qui leurs sont proposées. La formation des jeunes filles aux techniques d'emballage des produits finis, en l'occurrence les desserts à base de mil, relève d'un choix volontaire. Les femmes adultes sont majoritairement analphabètes et n'ont pas de notions élémentaires en gestion acquises au primaire comme les jeunes filles. Ces femmes adultes disposent d'un savoir-faire informel et agricole appris sur le tas. Donc les techniques d'emballage que Mme E.31 enseigne aux jeunes apprenantes, leur seront difficilement assimilables. Ces formations techniques proposées aux jeunes apprenties du métier de formatrices nous enseignent sur les unités de transformation.

Nous nous intéresserons aux unités de transformation comme modes innovants de fabrication de produits alimentaires (céréales locales, fruits et légumes) et de transmission des nouvelles techniques de transformation du mil.

## 2.4.3 Les unités de transformation du mil

### 2.4.3.1 La structuration de l'unité de transformation

La transformation se décline en plusieurs étapes, de séparation, de séchage, de fragmentation, d'extraction, de fermentation, de mélange, de traitement thermique et conditionnement du mil. Ensuite, sont intégrées dans ce processus les activités commerciales et de préparation des repas (restauration). Cette transformation comprend les activités de transformation primaire et les activités permettant d'obtenir des produits finis directement consommables comme la farine et la semoule. Les unités de transformations du mil consistent en trois modes de transformation de mil. On peut distinguer : 1. les céréales transformées par les unités semi-industrielles (micro et petites entreprises situées entre l'artisanal et l'industrie) présentées dans les emballages en plastique le polyéthylène qui sont à faible coût. 2. Il y a les unités artisanales de regroupement de femmes, les céréales y sont présentées en vrac. 3. Il existe la transformation des céréales de type domestique qu'effectue la ménagère elle-même pour sa consommation personnelle. Lors de la conférence organisée sur la journée de la sécurité alimentaire à Kaffrine, la directrice du programme alimentaire mondial du Sénégal (PAM) a placé les unités de transformation au cœur de sa réflexion et les a présentées comme modes de valorisation du savoir-faire local féminin:

« Il y a une volonté de créer des unités de production de farine de mil et des unités de formation à la technique de transformation du mil et des techniques d'emballage du mil. Les femmes ont appris à emballer leur production de mil mais, elles n'ont pas le temps de fabriquer les paquets d'emballage. L'ONG ' Les marmites CLUSA ' accompagne les femmes dans chaque évènement et leur permet de cuisiner. »

La directrice du programme identifie les unités de production et de formation. Dans les unités de production de type semi-industrielles, des machines à broyer le mil sont mis à la disposition des femmes pour obtenir de la farine de mil moulue (décortiqueuses, moulins à moudre, broyeuses, tamiseurs). L'application du PSEM par CLUSA se concrétise par la fourniture d'équipements, de matériels et d'ateliers de formations. L'ONG mène une action ciblée auprès de regroupements de femmes en leur livrant du matériel de brisure et de préparation du mil (marmites, couscoussier, gaz, tamis, séchoir, bol, table de séchage, seau et thermo soudeuse pour souder les sachets en plastique...). Mme E.29 évoque le type d'équipements de transformation accessibles aux femmes kaffrinoises et ciblées par l'action « Marmites-Clusa »:

« La plupart des femmes kaffrinoises pratiquent la transformation de produits locaux. Ce sont des cibles de l'ONG CLUSA. Avec le PUDC, on a pu obtenir une presse à huile et des batteuses. Les femmes rurales transforment l'arachide en pâte ou en huile. »

Ensuite, les unités de formation dispensent les femmes de connaissances techniques en matière de production et de transformation de la céréale locale prête à la consommation. Il s'agit de les sensibiliser et informer sur les conditions de fabrication de la céréale comme le respect de l'hygiène à tous les niveaux de l'unité de production (assurer la propreté du matériel de travail, du corps et des habits). Par exemple, l'annexe 10 montre le port indispensable de masques et bonnets par les femmes rurales. Dans ces unités de formation, des formateurs de CLUSA sont mobilisés pour l'encadrement et le suivi techniques des apprenantes en matière de fabrication des produits locaux conformes aux normes et d'acquisition du savoir technique. Ces formateurs viennent de différentes régions du Sénégal où sont implantées des unités de transformations (Dakar, St Louis, Kaolack, Thiès, Kédougou). Ils assurent ces formations dans les banlieues de Dakar et régions rurales (Bassin arachidier) touchées par le chômage des femmes et les besoins d'insertion professionnelle des jeunes et femmes dans la filière agro-alimentaire. Mme E.31 l'employée de CLUSA et formatrice explique les conditions de sa mobilisation pour dispenser la formation aux apprenantes du métier de formatrice:

« Aujourd'hui, l'ONG CLUSA m'a incité à venir former les femmes apprenantes dans l'art culinaire. Il m'a confié 25 apprenties parmi lesquelles, il y a des étudiantes que je forme à l'hygiène et à la qualité des produits. Dès que j'ai commencé la formation, j'ai observé que ces dernières en avaient compris l'intérêt. Le mil est important et elles ont constaté la différence entre la manière dont on consommait le mil, avant, et maintenant. La spécialité de notre unité de formation est la préparation de pâtisseries, 60% des aliments qui les composent, proviennent du mil. C'est bon pour l'économie du pays !. l'Ong Clusa qui m'a mobilisé dans cette journée de Kaffrine, prend beaucoup d'initiatives pour que les gens consomment davantage de produits locaux et nous incitent à retourner à la cuisine du terroir ».

Mme E.31 décrit les actions d'éducation et de sensibilisation qu'elle mène auprès de ses jeunes élèves pour la promotion du mil. Le travail de conscientisation sur l'importance du mil est à la base de la formation technique dispensée aux jeunes apprenties du métier de formatrice. Il porte sur l'explication de la chaîne de valeur du mil qui est au programme de l'ONG CLUSA et, sur la sensibilisation des jeunes à la valorisation des produits du terroir et à la consommation locale du mil. Mme E.30 montre les bienfaits du PSEM qui contribue, selon elle, à l'économie du pays face à la consommation massive du riz importé. J'ai pu percevoir le professionnalisme de la formatrice qui ne quittait pas les élèves des yeux, durant tout l'entretien qu'elle m'a accordé hors de l'atelier. Elle supervisait la préparation de la boisson de mil et interrompait notre entretien pour poursuivre l'encadrement de l'atelier. Pour saisir le point de vue des bénéficiaires de la formation au métier de formatrice, j'ai interrogé Mme E.30, une apprentie âgée de 60 ans. Celle-ci décrit le cadre de la formation technique en transformation agro-alimentaire :



« Le projet de CLUSA consiste à financer des formations. Il y a des femmes qui apprennent la cuisine, l'élevage et la transformation du mil. L'ONG recrute du personnel de Dakar, Kaolack pour nous former, nous les apprenties. Les femmes concernées par les formations, sont des jeunes filles de 20 ans, 30 ans voire jusqu'à 60 ans. »

Les femmes apprenties accompagnées par l'ONG CLUSA suivent des formations qui sont de plusieurs niveaux. On peut identifier : 1. La formation technique, transversale et courte qui dure 5 ou 11 jours. Cette formation concerne l'apprentissage des technologies appropriées aux transformations alimentaires, la fabrication d'équipements, le contrôle de l'hygiène et de la qualité des produits et la gestion financière. 2. la formation qualifiante en transformation agroalimentaire consiste à la maîtrise du métier de formatrice. Elle est destinée aux personnes ayant une éducation de base (diplôme CEP, BEP) mais, ne connaissant pas le métier de formatrice ; à des personnes analphabètes qui ne maîtrisent pas le métier ; à des personnes qui connaissent le travail de formatrice mais, qui souhaitent un renforcement des compétences. 3. La formation en alphabétisation qui dure 6 à 9 mois est préalable à la formation de la transformation alimentaire car, savoir lire et écrire est essentielle pour pouvoir participer à cette formation. Les publics qui bénéficient de ces apprentissages présentent des caractéristiques différentes que nous allons décrire ci-dessous.

### **2.4.3.2 Des femmes apprenantes aux profils divers**

Les publics cibles des formations agro-alimentaires sont en majorité des femmes adultes qui souhaitent à l'issue de cet apprentissage, monter leur propre activité dans le cadre de l'entrepreneuriat adulte. Les jeunes sont plus préoccupés par les activités de restauration, couture, coiffure et ont très souvent une éducation de base à la sortie de l'école (CEP, BEP). Elles intègrent généralement des formations techniques pour l'apprentissage de la fabrication d'équipements (sachets d'emballage en plastique, contrôle d'hygiène et de la qualité des produits) et pour apprendre le métier de formatrice. Les femmes adultes concernées par la formation à la transformation agro-alimentaire ont un faible niveau d'instruction ou sont analphabètes. Elles ont acquis un savoir-faire traditionnel, non formalisé, hérité de leurs mères et tantes qu'elles tentent néanmoins de valoriser en développant une activité. Leur savoir-faire n'est pas figé et s'adapte à la demande. Les femmes adultes, dans leur apprentissage des techniques de transformation du mil apprennent par exemple, les techniques de roulage du couscous et de l'*arraw* (gros grain), techniques de boulangerie-pâtisserie à base de farine composée, méthodes de préparation, de conservation et de conditionnement des boissons. Elles apprennent aussi les procédés de distribution de la céréale locale dans le cadre de la restauration. Ces apprenantes-adultes, en dehors de leur apprentissage de la profession de formatrice ou



de l'exercice de ce métier, se limitent à des activités du foyer. Elles pratiquent la transformation face à une contrainte familiale (décès, chômage de l'époux). Mme E. 31 rend compte de l'amplitude et du découpage du travail féminin :

« Les femmes transformatrices mènent d'autres activités que la transformation, elles préparent et vendent sur le marché, pour assumer le quotidien de la famille. Elles soutiennent leur foyer car, le prix du riz coûte cher. Quand tu obtiens du mil tu peux l'intégrer et l'adapter aux plats locaux comme le riz au poisson, riz à la viande, "Ngurbaan"<sup>453</sup>, "Fondé"<sup>454</sup> et "Lakh"<sup>455</sup>. Dans les produits finis obtenus à partir de la transformation du mil, tu en consommes et en vends une partie en même temps ».

Mme E. 30 souligne l'occupation des femmes adultes à diverses activités de survie et à assurer la rentabilité de leur production et transformation du mil dont, elles en tirent bénéfices pour la commercialisation du mil et leur consommation personnelle. Par conséquent on ne peut pas opérer une distinction entre les ressources de l'activité et celles du foyer. Les formations qualifiantes à la transformation du mil constituent une voie vers l'entrepreneuriat féminin rural et l'autonomie des femmes kaffrinoises (adultes et jeunes).

## **2.4.4 La transformation du mil : une voie vers l'entrepreneuriat et l'autonomisation des femmes rurales**

### **2.4.4.1 L'entrepreneuriat comme alternative au surtravail des femmes rurales**

L'économie rurale de Kaffrine pèse sur la force de travail féminin qui est une réalité décrite par les kaffrinoises. Mme E.29 élue municipale qui est native du pays décrit la condition féminine des kaffrinoises :

« Pendant la saison des pluies, les hommes et les femmes vont aux champs. Les femmes sont fatiguées car, elles participent à la fois au travail agricole et domestique, surtout dans les villages. Le matin, tu peux voir une femme et un homme se rendre au champ, au retour à la maison à 13h ce sera à la femme de cuisiner pendant que l'homme se reposera ».

Les femmes du village assurent le fonctionnement de l'économie domestique en exécutant des tâches gratuites, de l'économie rurale ou agricole qui consiste à la transformation des produits agricoles qui vont être commercialisés et consommés. L'enquêtée 30 paysanne qui vit au quotidien cette situation des femmes kaffrinoises raconte la féminisation de la survie :

« Les femmes sont usées ! elles n'ont pas de travail et ne perçoivent pas de salaire à la fin du mois. Ce qui fait qu'elles pratiquent l'agriculture, font de l'élevage ou vendent sur le marché. Elles doivent gérer la maison et la famille. Assurer les deux activités n'est pas chose facile ! On aurait souhaité que les jeunes

---

<sup>453</sup> Semoule de mil accompagnée de viande ou de poisson séché, d'oseille et de tamarin

<sup>454</sup> Cité plus haut

<sup>455</sup> Cité plus haut

nous aident à nous en sortir mais, ils n'ont pas d'emploi. Ils quittent le pays par des embarcations pour traverser la mer dans l'espoir d'atteindre l'Europe. S'ils avaient du soutien, ils pratiqueraient l'agriculture et gagneraient leur propre argent. Ils ne penseraient même pas à quitter leurs terres pour aller à l'aventure et, prendre le risque de mourir ! »

Dans le discours de l'enquêtée 31, on réalise la prise de conscience des femmes du village de l'inemploi, de l'émigration clandestine des jeunes, faute d'avoir des activités agricoles génératrices de revenus. Elles sont conscientes que l'absence de travail est le principal fléau qui touche le village et qui est la cause de l'exode rural massif des jeunes. Elles expriment leur besoin d'entraide et de solidarité intergénérationnelle dans leurs activités agro-pastorales et commerciales. Les femmes rurales espèrent s'en sortir et s'insérer professionnellement par l'apprentissage du métier de transformatrice de mil. A l'issue de cette formation qui leur donnera des outils clés et moyens d'autonomisation, elles veulent créer leur propre unité de transformation industrielle (entreprise) ou semi-industrielle qui concilie la transformation artisanale et mécanique du mil. Mme E.31 formule ce besoin individuel et collectif d'entrepreneuriat:

« Ce qui me manque, ce sont les financements, pour que je puisse acheter des semences de qualité, de l'engrais du matériel agricole et de transformation. S'il y avait des financeurs pour nous aider dans l'agriculture et à nous en sortir, ce serait bien. Car ce qui nous épuise !, c'est l'activité de survie. Tu n'as même pas de quoi t'acheter du riz et tu ne peux pas épargner ni économiser ce que tu auras vendu sur le marché comme céréale car, tu consommes ce que tu récoltes. Comme il est dur de vivre au Saloum ! ».

Le discours de l'enquêtée 31 nous éclaire sur les difficultés de l'activité informelle dans le secteur agricole que nous déterminerons.

## ▪ **Les difficultés de l'activité informelle**

La vente des récoltes des cultures agricoles sur le marché quotidien n'assure pas des revenus suffisants aux femmes pour créer leur propre entreprise. L'absence de distinction entre l'économie domestique et rurale ne favorise par des conditions d'épargne et n'incite pas à l'entrepreneuriat féminin. L'aspiration des agricultrices à avoir des appuis et relais financiers m'a été soumise. Mme E.31 m'a demandé si j'allais revenir pour aider financièrement les femmes de Kaffrine à monter leur projet de demande de financements auprès de partenaires. D'autres femmes qui suivaient ma conversation avec Mme E.31, ont rejoint sa position et participé à l'entretien. Cette demande de soutien formulée par les femmes à mon égard n'était pas anodine. Il faut dire, que dès mon premier contact avec ces dernières, j'ai su et pu créer un climat de confiance avec elles, par ma pratique du wolof, par mon port de la tenue locale africaine, par ma sympathie et l'ambiance conviviale que j'ai créé. Au point où même certaines de ces transformatrices agricoles matérialisaient leur affection à mon égard, en me prenant

chaleureusement dans leurs bras. Ces dames étaient suffisamment confiantes à mon égard pour pouvoir me soumettre leurs doléances. Elles me percevaient sans doute comme une potentielle intermédiaire, qui pourrait faire connaître et valoriser leurs besoins en amont par le montage d'un projet écrit. Et ceci, faute pour elles de ne pas savoir et pouvoir lire et écrire. En dépit de cette relation amicale entretenue avec les femmes, j'ai pris soin de ne pas être prise à partie par un groupe pour défendre leurs intérêts et par principe de neutralité scientifique. Je n'ai pas tenu de promesse d'aide matérielle et financière à mes interlocutrices mais, je leur ai uniquement signifié mon envie de m'engager dans l'avenir auprès des femmes. J'ai proposé aux participantes des ateliers de cuisine de rester en contact avec elles, par le biais des réseaux sociaux. Visiblement ces femmes étaient connectées aux nouvelles technologies comme le prouve l'image (voir annexe 11), où on peut les observer munies de tablettes, en train de prendre des clichés du déroulé de leurs ateliers et de leurs collègues en plein travail. Moi-même, elles me prenaient en photos à mon insu. C'est dire combien ces femmes veulent gagner en visibilité pour valoriser leur savoir-faire traditionnel et produits du terroir par l'utilisation d'outils technologiques. Ce qui indique qu'elles se projettent dans le futur et ont soif d'entreprendre. Si ces formatrices agro-alimentaire m'ont exprimé leur volonté d'entrepreneuriat à l'issue de leurs formations, d'autres ont réussi à concrétiser leur projet d'entreprise par le passage obligatoire à la transformation. Le parcours de Mme E.30 que nous allons restituer, constitue un cas d'entrepreneuriat féminin par la voie de la transformation agro-alimentaire.

#### **2.4.4.2 Le cas d'une unité d'emballages de mil : exemple d'entrepreneuriat féminin**

##### **▪ Les conditions de création de l'unité d'emballage de Mme E.30**

La formation à la transformation agro-alimentaire est la phase préalable d'insertion des femmes avant de créer leur propre unité de transformation. Mme E. 30, la formatrice aux techniques d'emballage du mil m'a expliqué les conditions de création de son unité de d'emballage:

« J'ai une unité de transformation à Toubacouta<sup>456</sup> que j'ai décidée de créer un jour, après avoir entrepris d'acheter du matériel d'équipement de mon unité : tables, matériel de transformation. J'ai démarré mon activité en m'associant à deux femmes pour faire de la transformation. Progressivement, d'autres formatrices m'ont rejoint dans mon activité. Aujourd'hui, j'ai créé ma propre unité de transformation avec l'Ong Clusa qui m'a aidé à monter mon propre projet de demande de financements [...]. Clusa a commencé à travailler avec les artisans, ensuite avec les producteurs et enfin, avec les formatrices. Au début, je rencontrais des problèmes d'emballage des produits finis. Je me suis alors demandé comme

---

<sup>456</sup> Village du Sénégal situé dans le Sine Saloum

le président interdisait l'usage du plastique, pourquoi ne pas me lancer dans la fabrication d'emballages du mil sans utiliser de plastique. »

Mme E.30 raconte comment elle a pu se spécialiser dans l'entrepreneuriat face à la demande croissante de mil prêt à la consommation et, au besoin de l'Ong Clusa qui plaçait l'activité de transformation au cœur de ses stratégies d'insertion professionnelle, de développement d'activités sources de revenus et de promotion du mil. Comme Clusa développe des actions cibles auprès des métiers du secteur agro-alimentaire en milieu rural, Mme E.30 a pu bénéficier d'un encadrement financier de l'Ong qui l'a recruté. Dans les débuts de création de son entreprise, Mme E.30 a utilisé les ressources qui lui ont été allouées pour faire l'achat de matériels d'équipement de sa structure. Face à un nouveau besoin de Clusa d'avoir des emballages de conservation du mil prêt à la consommation rapide et, face à l'enjeu du développement durable réitéré par Macky Sall, Mme E.31 s'est lancé dans la fabrication de sachets en papier conformes aux normes de développement durable. Il conviendra de présenter cette nouvelle méthode de conservation du mil.

## ▪ **La fabrication d'emballages en papier ou une « conscience » féminine du développement durable**

### **La production d'emballages en papier : prise de conscience des femmes de l'enjeu environnemental**

Mme E.30 montre son alignement sur le discours national de préservation de l'environnement et son respect des normes écologiques de production d'emballages exprimées dans le programme du Psem. Au préalable, les techniques de production d'emballage lui ont été transmises par la hiérarchie qu'incarne le Directeur de Clusa. Mme E.30 montre comment après plusieurs essais, utilisations combinée de papiers d'emballages, échecs et plaintes de consommateurs sur le défaut de fabrication, elle est parvenue à obtenir une matière solide :

« Depuis que j'ai ouvert mon unité de transformation, je n'ai pas manipulé une seule fois du plastique mais, uniquement de l'emballage en papier car, le plastique est mauvais pour notre environnement. Il détériore la terre, si la terre n'est pas fertile les récoltes ne seront pas bonnes et, on aura du mal à transformer les produits agricoles. Quand j'ai démarré l'activité de transformation, je suis allée voir le Directeur de l'Ong Clusa qui m'a appris à fabriquer les emballages et à les commercialiser. Au début, ma méthode de fabrication d'emballage n'était pas au point ! car, les sachets d'emballage n'étaient pas solides, ils se déchiraient facilement quand les clients achetaient le mil prêt à la consommation. Je suis allée voir le directeur pour qu'on trouve une solution définitive à ce défaut de fabrication. On a persévéré jusqu'à

obtenir un papier plus adapté à la conservation du mil. Maintenant, c'est le papier Kraft<sup>457</sup> et le papier aluminium qu'on associe pour créer nos emballages .»

Mme E.30 manifeste une certaine rigueur professionnelle et une réelle prise de conscience des effets de destruction des récoltes qu'implique l'utilisation du plastique dans une unité de transformation. Elle fait preuve d'innovation en persévérant dans sa recherche de matière d'emballage solide et adaptée à la conservation du mil. Elle développe des réflexes écologiques, qu'elle s'impose comme « ne pas toucher du plastique » qui constitue la base de fonctionnement de son unité de transformation. Cette formation aux techniques de fabrication écologique sert à son travail d'éducation, de sensibilisation et de formation des apprenantes au métier de transformatrice. L'enquêtée 30 participe ainsi à la formation d'une conscience féminine du développement durable que nous tâcherons d'expliquer.

## ▪ **L'unité d'emballage de Mme E.30, facteur de formation et d'emploi des femmes**

L'unité d'emballage est présentée par Mme E.30 comme une activité en phase de développement et d'implantation dans différentes régions du Sénégal, elle prend de l'ampleur parallèlement aux unités de transformation déjà existantes et largement développées. Celle-ci explique l'étendue territoriale des formations aux méthodes d'emballage qu'elle dispense aux femmes dans le Sine Saloum, la région de Dakar (Pikine<sup>458</sup>, Rufisque<sup>459</sup>) :

« Lorsque j'ai senti que mon unité de transformation fonctionnait bien et que je maîtrisais les méthodes d'emballage, j'ai alors décidé d'aller vers les femmes pour les former, d'abord à Kaffrine, puis à Kaolack et à Kédougou<sup>460</sup>. Au mois de Février dernier, quand les formateurs de Dakar ont voulu se rendre au salon de l'agriculture en France pour les relayer, j'ai été appelée à former les femmes de Pikine, de Rufisque. Elles ont fabriqué 200 emballages qu'elles ont envoyés pour l'exposition des produits du terroir au salon de l'agriculture de France. Et celles que j'ai formées, se sont mis à former d'autres et ainsi de suite, ce qui a créé de l'emploi. Aujourd'hui, nous disposons d'unités d'emballages et de transformation, mais nous sommes en train d'implanter d'autres unités d'emballage, notamment à Fatick, Dakar. »

L'unité d'emballage de Mme E.30 a davantage pris de l'importance même, au niveau international avec la fabrication par Mme E.30 et ses apprenantes de paquets d'emballage, destinés à l'exposition de produits agricoles au salon de l'agriculture en France (25 Février au 5 Mars 2017). Mme E.31 montre la valorisation internationale du savoir-faire local en matière de technique de conservation des produits agricoles. Elle exprime son sentiment subjectif de pouvoir produire du changement dans les conditions d'existence des femmes et d'en avoir

---

<sup>457</sup> Papier résistant pour les emballages qui ne se déchirent pas facilement

<sup>458</sup> Banlieue située non loin de la capitale de Dakar

<sup>459</sup> presqu'île du Cap-Vert, à 25 km à l'est de Dakar

<sup>460</sup> Ville du Sud-est du Sénégal, proche des frontières du Mali et de la Guinée

conscience. La force de changement et de transformation dépend de la capacité du groupe à se mobiliser et à transcender l'intérêt individuel (Kergoat, Miranda Ouali, 2011). C'est cette prise conscience, par Mme E.30, des conditions matérielles d'existence des autres femmes et de sa capacité d'agir pour changer leur situation qui forment la conscience de groupe. Cette conscience de groupe se traduit par la formation que Mme E.30 dispense aux autres femmes, qui leur permettra à leur tour de devenir formatrices et d'avoir des revenus et de former à leur tour d'autres en vue de leur autonomisation. Avec son unité d'emballage, Mme E.30 crée une activité génératrice de revenus et d'emplois féminins.

A partir d'une étude de cas du mil comme outil de développement local, nous avons décrit les mécanismes d'une transformation agro-alimentaire et comment elle peut contribuer à l'économie rurale et à l'autonomisation des femmes. La présentation d'un cas d'entrepreneuriat rural de Mme E.30 nous a montré les possibilités, pour les femmes rurales, de bénéficier d'un cadre institutionnel et organisationnel pour sortir de la pauvreté et assurer un développement local inclusif qui tienne compte de la participation égale des femmes au développement (création d'emplois). Elles peuvent s'extraire d'une économie de survie pour s'investir dans l'économie rurale qui est source de création d'emplois, de croissance économique et de développement durable. Nous verrons comment les femmes urbaines ou rurales, hors du cadre institutionnel, s'organisent en groupes d'intérêts économiques (GIE) pour assurer leur survie.

#### **2.4.4.3 Les GIE, des organisations solidaires féminines de la survie**

##### **▪ La vocation sociale des GIE**

Les GIE sont des organisations informelles conformes aux traditions des femmes qui reposent sur la relation de confiance réciproque, la solidarité, les liens de parenté, l'origine territoriale et la pratique religieuse. Ces GIE impliquent de nouvelles logiques et pratiques sociales ; les femmes passent d'un mode de gestion individuelle des problèmes sociaux au quotidien, à une participation à des gestions collectives et communautaires. Ces organisations à vocation sociale qui *«ont pris une nette orientation économique se sont révélées comme de véritables organes de régulation sociale pendant la période de crise des années 1980<sup>461</sup>»* (Ba, 2006) qui a touché les pays africains. Dans un contexte d'ajustement structurel qui a entraîné la pauvreté, le chômage masculin et féminin et une réduction des dépenses publiques de l'Etat (sociales, sanitaires, éducation), les femmes développent des stratégies de survie, les GIE,

---

<sup>461</sup> BA H., (2006). *La participation des femmes dans les groupements économiques en milieu urbain dans les secteurs des pêches à Dakar*. Thèse de Doctorat en service social, Université de Laval, Québec.

tontines et autres formes de mutualisation. Ce sont des initiatives associatives et communautaires, ayant pour but de prévenir des risques de crise. Ces modes de solidarité économique montrent que les femmes sont impliquées dans la mobilisation des ressources en plus de leur rôle de gestionnaire de l'espace domestique (Ba, *op.cit.*, 2006). Dans les années 1980, au Sénégal, la marginalisation des femmes sénégalaises des premiers programmes de politiques gouvernementaux destinés à atténuer l'impact des PAS a déterminé une volonté manifeste des femmes de s'organiser en GIE. Suite au PAS, le Sénégal a subi des compressions budgétaires de l'Etat, avec une diminution des dépenses publiques dans l'éducation et des services sociaux qui va affecter les groupes vulnérables particulièrement les femmes et les enfants (Sow, 2004)<sup>462</sup>. C'est dans ce contexte que les GIE ont pris de l'ampleur au Sénégal, Mme E.24 revient sur le contexte historique de création de ce type de groupement économique :

« Les GIE ont été initiés par Abdou Diouf, qui a donné un vrai coup de pouce à ces initiatives féminines locales avec l'instauration d'un premier décret pour la création de ces GIE. Ils ont pour but de permettre à des acteurs, qui n'ont pas beaucoup de moyens, de se regrouper et d'utiliser ce type d'outil pour développer des activités économiques. »

Les GIE existants en milieu urbain et rural, aident les femmes à développer des activités (commerciales ou agricoles) génératrices de revenus et acquérir ou renforcer des compétences dans la gestion des activités (formation, expertise). Les membres des GIE doivent exercer à la base une activité ; leur participation au GIE doit constituer un prolongement de leur métier comme l'indique le code de commerce alinéa 2 de l'article<sup>463</sup>. La vocation économique du groupement féminin lui facilite l'accès des membres au crédit et, d'appuyer des initiatives locales de créations. Il vise à intégrer des femmes dans des réseaux sociaux pour leur intégration sociale. Mme E. 29 détermine le nombre de femmes qui peut composer cette association :

« Ce sont des groupes de 25 à 50 femmes mais, il arrive de voir des GIE de 100 femmes. »

Le GIE doit être composé par au minimum d'au moins deux membres mais, il n'y pas de nombre limite de personnes. Concernant les modalités de financement de l'association, celle-ci perçoit des cotisations des membres qui sont solidaires en cas d'endettement d'un des membres. Nous allons nous intéresser à deux cas de GIE au Sénégal, en zone urbaine et rurale, pour étudier leurs modes de fonctionnements, d'organisation respectifs et leurs similarités.

---

<sup>462</sup> SOW F., (2004). « L'analyse de genre et les sciences sociales en Afrique », in AYESHA I., MAWA A., SOW F., (dir.), *Sexe, genre et société. Engendrer les sciences sociales africaines*. Dakar Karthala, p.48-71.

<sup>463</sup> « Faciliter ou de développer l'activité économique de ses membres, d'améliorer ou d'accroître les résultats de cette activité ; [ce but] n'est pas de réaliser des bénéfices pour lui-même » (alinéa 2 de l'article L. 251-1 du Code de commerce)



## ▪ Les GIE dans la ville de Thiès-Sénégal

### -Les GIE, une réalité locale

Thiès est la deuxième région administrative du Sénégal qui en compte une dizaine. C'est une ville qui s'agrandit rapidement avec l'exode rural et un taux élevé de croissance démographique (2,9%)<sup>464</sup>. Suite au PAS, la ville a connu une récession économique qui a entraîné des pertes d'emplois, des disparitions d'usines et de l'exclusion sociale. C'est dans cette configuration socio-économique que les femmes démunies de cette région ont éprouvé des difficultés à subvenir aux besoins essentiels de leur famille. Elles se sont regroupées en GIE pour vaincre les difficultés du quotidien. Mme E.6 décrit une captation des pouvoirs des femmes qui s'opère à travers leur regroupement collectif et travail en réseau.

### -La captation des pouvoirs des femmes

L'enquête 6 constate la croissance territoriale de ces associations au niveau national comme au niveau régional :

« J'ai été surprise par le nombre important de GIE qui existent au Sénégal, notamment lors d'une journée de sensibilisation que j'avais organisée dans le cadre de la formation que je dispense aux femmes de GIE à Thiès. On a pour habitude de dire que ce sont les femmes qui portent le monde sur leurs épaules mais là !, c'était le cas de le dire quand j'ai assisté à cette journée. »

A travers son immersion dans les GIE du territoire national et régional, l'enquête 6 mesure l'importance du travail féminin et la place déterminante des femmes dans la dynamique économique et le développement des sociétés. Elle se base sur son expérience de présidente de l'association « Trait d'Union » située à Thiès dont, la vocation première est d'aider les femmes à s'insérer professionnellement, mais aussi de créer une mise en réseau de différents groupements féminins ; ce que nous déterminerons à présent.

### -La mutualisation des compétences

A travers son travail d'intégration des femmes dans les réseaux professionnels, Mme E.6 informe que les groupements féminins mutualisent les compétences de celles-ci, acquises dans des domaines divers et réunit des femmes aux trajectoires différentes :

« Trait d'Union travaille avec des réseaux de femmes issues de 40 GIE petits et moyens qui sont spécialisés dans le secteur agro-alimentaire. Ces femmes sont soutenues par des cadres sénégalais et par des organismes internationaux. On peut identifier plusieurs profils de femmes au sein de notre réseau de partenaires de notre association qui sont des présidentes de GIE. Je connais, par exemple, une ancienne

---

<sup>464</sup> SOURANG M., BAUDOIN A., CAREY-BELANGER E. (1998) « Implication économique et intégration sociale des femmes bénéficiaires d'une caisse d'épargne et de crédit au Sénégal », in *Service social*, vol.47, n°3-4, p.288-316



institutrice à la retraite, reconvertie professionnellement dans le secteur agro-alimentaire bio. Elle se charge de transformer les fruits en sirops et confitures et, de former les femmes aux techniques de transformation ; on retrouve aussi des ménagères. Avec notre fédération d'associations, on aide les femmes à développer des activités économiques en dehors du travail domestique comme, monter un petit commerce, développer une activité de jardinage, couture et broderie. »

En développant son partenariat, « Trait d'union » poursuit son objectif qui est d'intégrer les femmes dans des réseaux sociaux et de groupements. Des relations se sont développées à partir de l'entourage des femmes et du partenariat avec des structures de développement. Cet élargissement des réseaux, s'inscrit dans la mise en visibilité des GIE féminins et dans une logique de promotion des activités féminines. Dans ce sens, le GIE répond à une logique purement économique ; « Trait d'Union » vise à regrouper les moyens, mettre en synergie les compétences de chaque femme pour favoriser l'emploi féminin et soutenir la création d'entreprises. Il mobilise les ressources humaines et le potentiel féminin pour appuyer et encadrer les projets d'activités. C'est pourquoi, les femmes en tête de GIE sont des femmes qui disposent d'un certain niveau d'instruction et qui ont des capacités de base (lire-écrire) pour assurer la formalisation des compétences et la formation de d'apprenantes non alphabétisées. Ces leaders louent leurs services sur leur temps libre qu'occasionnent leur retraite ou reconversion professionnelle. Ces femmes à la direction des GIE, proviennent de différents secteurs d'activités et, se lancent dans l'entrepreneuriat et la formation des apprenantes à ce métier. Dans les activités économiques que les GIE aident à développer, plusieurs corps de métiers y sont représentés comme, l'agriculture, les activités artisanales (couture, broderie). Ces femmes qui souhaitent entreprendre, pratiquent des activités dans l'espace domestique et sont en majorité des femmes adultes âgées de 50 ans et plus :

« En général dans les GIE, je n'ai pas vu de jeunes femmes, notamment lors de ma journée d'étude à la chambre de commerce de Thiès<sup>465</sup>. Il y avait 70 structures présentes ce jour, j'ai constaté que la majorité des femmes étaient d'âge mûr et avaient la quarantaine. »

Le principe de séniorité qui organise les relations hiérarchiques entre les personnes en Afrique, explique la non-cohabitation entre les générations. Le principe de gérontocratie qui est systématique en Afrique donne le pouvoir de décisions aux femmes plus âgées en famille ou dans un regroupement car, elles ont atteint un certain niveau de sagesse. A elles reviennent les décisions politiques, après avoir écouté les plus jeunes en général. Le principe d'ânesse détermine la structuration du GIE dont l'enquêtée 6 présente le mode de fonctionnement financier.

---

<sup>465</sup> Chambre de Commerce, de l'Industrie et de l'Agriculture de Thiès

## **-La structuration du GIE**

Mme E.6 explique l'organisation formelle des activités du GIE en termes de financement, de réunion et planification. Ainsi, elle évoque comment s'opère l'entraide financière entre les membres du GIE pour faire face à des besoins essentiels ou pour monter un projet de création d'entreprise:

« Au sein de notre GIE, il y a un regroupement de femmes connu sous le nom de ' Diapo' qui intervient dans un quartier de Thiès. Ce groupement compte une centaine de femmes et, a constitué un « canevas de solidarité » qui cotise et se réunit chaque mois. Il a réussi, par exemple, à fournir un ravitaillement à des familles en difficultés qui a été estimé à 152, 45 euros. Le groupement paye ce montant à la femme qui a besoin d'acheter du ravitaillement. Celle-ci est tenue de rembourser le prêt à son rythme avec un intérêt très faible. Cette structuration permet aux femmes de subvenir aux besoins alimentaires d'une famille. Le GIE est subdivisé en pôles de l'éducation et du développement durable. Par les actions de sensibilisation qui y sont menées, les femmes arrivent à rehausser le niveau d'éducation et lutter contre le gaspillage. Ces femmes sont soutenues dans leurs activités par des cadres sénégalais et des organismes internationaux. »

On observe une structuration du GIE basée sur des techniques et méthodologies de travail. Un groupe de réflexion a été créé, le « canevas solidaire », dans l'objectif de développer et transmettre aux femmes analphabètes des outils de réflexion et de gestion de projets. Cette technique de travail leur permet de réfléchir sur leur manière de définir, planifier leur projet à long terme et analyser les stratégies à adopter pour la concrétisation de leurs projets. Un travail de sensibilisation est mené auprès des apprenantes sur l'importance de l'éducation et du développement durable comme, enjeux de développement local. Les cotisations versées par les membres des groupements s'inscrivent dans l'aide à la réalisation de projets qui s'est concrétisée par exemple, par l'attribution d'un prêt à une femme en besoin de ravitaillement alimentaire. La bénéficiaire de cette aide a remboursé ce prêt qui confirme la vocation sociale et solidaire du GIE. L'argent du GIE provient des cotisations (conditions d'adhésion des membres), de prêts à taux très faibles ou de dons. Mme E.6 évoque l'emprunt bancaire comme autre source de financement des groupements. L'analyse de Mme E.6 produite sur les mécanismes de financements du GIE nous interroge sur les similitudes et différences entre GIE et tontines.

### **▪ Tontine *versus* GIE ?**

Il s'agit de démontrer qu'en dépit des similitudes entre le GIE et la tontine définis comme des associations, réseaux de solidarité féminines de types traditionnelles, ces structures présentent des différences. Ces associations sont distinctes dans leur mode de fonctionnement,

de financement et répondent à des règlements intérieurs bien spécifiques ; c'est ce point que souligne Mme E.6 :

« Dans le cas où une femme demande à un GIE de lui attribuer une somme d'argent pour organiser le baptême de son enfant, le groupement de femmes lui fixera des règles. Il lui accorde cette somme mais, à une seule condition, qu'elle ne gaspille pas l'argent prêté pour acheter de la nourriture en abondance ou pour le distribuer aux griots. Sinon, elle est sanctionnée par une amende qui la poussera lors du deuxième emprunt, à redoubler de vigilance dans sa gestion de l'argent. Le GIE est totalement différent du système des tontines dans lequel la femme, n'ayant pas remboursé l'argent, peut être exclue de l'association. »

Mme E.6 situe la différence entre les deux modes d'organisations solidaires au niveau du type de sanction même, si les cotisations des adhérentes permettent le maintien et le financement de chaque structure. L'enquêtée 6 détermine par ailleurs les spécificités de la tontine.

## **-La tontine**

Traditionnellement, les femmes sénégalaises ont pris pour habitude de se former en association de groupe d'âge et d'origine pour s'entraider financièrement lors d'événements qui surviennent dans leur vie (baptême, fête familiale). C'est dans ce cadre que sont créés les tontines, associations de femmes où plusieurs générations se côtoient à la différence du GIE. La tontine est un système d'épargne collectif où chacune des femmes emprunte et reçoit de l'argent à tour de rôle. Chacune des femmes, verse une somme d'argent fixée par un groupe de 10 personnes par exemple, 100 euros pour aider une femme à financer un élevage de poulets. Cette personne bénéficiaire de l'emprunt devra cotiser 100 euros par mois pour rembourser le prêt. A chaque rencontre, une seule personne touche la cagnotte de la tontine. Et ainsi de suite, jusqu'à ce que toutes les adhérentes aient eu leur part dans la tontine et que la tontine redémarre. Cette organisation solidaire de type informelle permet aux femmes de faire face aux difficultés d'accès au crédit et aux emprunts bancaires (taux d'intérêt élevé). Elle sert à financer des projets et à maintenir et redémarrer une entreprise en difficulté. Bien qu'elle soit informelle, la tontine obéit à un règlement intérieur formalisé par un système d'amende et de punitions symboliques. En cas de retard de remboursement du prêt par la bénéficiaire du prêt, celle-ci subit une sanction par le paiement d'amende. Lors du premier retard, elle paye une amende symbolique de 2000 FCFA (soit 3 euros) comme signe d'avertissement. Si le retard persiste, la bénéficiaire en faute est rétrogradée sur la liste d'attente des prochaines gagnantes de la cagnotte et, on lui refusera de lui accorder un prêt. Mais cette dernière, subit aussi une sanction sociale et culturelle dans la mesure où son image est entachée car, elle n'aura pas respecté le principe de bonne foi et de confiance qui la lie aux adhérentes de la tontine.

Ce règlement intérieur de la tontine traduit le caractère informel de son organisation qui le différencie du GIE. Ce dernier a un statut officiel et un règlement intérieur mis à l'écrit qui engage et étend la responsabilité de ses adhérentes vis-à-vis par exemple de l'endettement d'une personne. La tontine se caractérise par des pratiques financières hors des normes légales et par son financement autonome qui ne dépend pas de structures extérieures (étatiques) ; elle n'est pas rattachée à des structures d'aide ou d'accompagnement comme le GIE. Mme E.6 situe la différence entre le groupement de femmes et la tontine dans le type de sanction entreprise par chacune des associations à l'encontre de la personne bénéficiaire de l'emprunt. La tontine peut exclure du groupe la personne fautive tandis, que dans le GIE l'exclusion n'est pas admise. Mais il y a des points de convergences entre le GIE et la tontine notamment, avec le paiement symbolique d'une amende infligée à la personne ayant manqué aux obligations collectives. Cette sanction s'inscrit dans le travail de sensibilisation des groupements féminins et tontines au non gaspillage. C'est aussi une mesure incitative à une gestion plus rationnelle du budget pour investir dans une entreprise durable. Toujours est-il, que les groupements féminins tendent vers un travail de formalisation de leurs activités et de professionnalisation de ses membres ; ce que nous tâcherons de démontrer.

## ▪ La professionnalisation du secteur informel propre au GIE

Le secteur informel désigne toutes les activités qui opèrent en dehors du système fiscal et légal donc constitue une concurrence déloyale pour les entreprises formelles. L'informel est aussi un secteur qui offre des opportunités en termes d'emploi, de productivité et de croissance économique pour les pays africains à faible revenu. Il est défini officiellement comme: « *un ensemble d'unités produisant des biens et des services en vue principalement de créer des emplois et des revenus pour les personnes concernées* »<sup>466</sup>(BIT, 1993 cité dans OECD, 2008, p.169). L'informel représente 80% de l'emploi total crée dans les pays africains à faible revenu. L'économie informelle est développée en Afrique depuis 1980, année de choc liée au PAS, pour sa capacité à répondre au défi de croissance démographique en l'occurrence la demande d'emploi. L'économie informelle est aussi qualifiée de populaire pour son mode de vie qu'elle représente en ville. Elle permet de satisfaire les besoins fondamentaux de la population urbaine comme, se nourrir, se vêtir, se loger, se soigner et se déplacer. Les activités informelles se

---

<sup>466</sup>ORGANISATION DE COOPERATION ET DE DEVELOPPEMENT ECONOMIQUE. « Rapport Afrique de l'Ouest 2007-2008, Décembre 2008 », in OCDE. [En ligne]

<https://www.oecd.org/fr/csao/publications/42358563.pdf> (consulté le 20/02/18)

développent partout en ville, dans les rues, marchés et commerces. Ils concernent les secteurs alimentaires (distribution, préparation et restauration), le commerce, les services personnels, l'artisanat, les activités de réparation, de récupération et de recyclage. Au Sénégal, le secteur informel représente 41,6% du Produit intérieur brut (PIB) et joue un rôle moteur dans la croissance économique du pays. L'hétérogénéité de l'informel pose problème en termes de connaissances statistiques sur le secteur. C'est pourquoi le Sénégal et d'autres pays africains à faible revenu, mènent une politique de structuration de leurs économies informelles pour les conduire vers une augmentation de la productivité et des emplois de meilleure qualité (Mbaye, p. 2014)<sup>467</sup>. Dans le sens d'une formalisation du secteur informel, des programmes de mise à niveau et de renforcement des compétences sont créés pour les entrepreneurs et travailleurs informels.

Les GIE sont attachés aux structures de développement et développent la formalisation du secteur informel dans leur programme de formation des membres. L'adoption de cette stratégie de développement s'inscrit aussi dans le processus de promotion des activités féminines que les groupements mènent auprès des structures d'aide et d'accompagnement des publics féminins. Cette structuration de l'informel par les GIE, se matérialise par l'organisation de réunions et de planifications d'activités ; ce que nous explique Mme E.6:

« Les femmes se réunissent le 5 de chaque mois et, lorsque je me rends au Sénégal, je participe à ces réunions et les aide à formaliser leur travail. Voilà un exemple d'une de mes prestations de mon association. Formaliser, capitaliser le travail des femmes constituent une de mes missions premières car, le plus souvent ces femmes n'ont pas reçu de formation qualifiante. »

En dépit des activités informelles que les femmes issues de GIE exercent, à la base, comme commerce de fruits et légumes ou de produits de première nécessité (arachides, céréales, fruits secs), elles suivent des conditions formelles d'organisation comme, participer à des réunions mensuelles. Elles aspirent à apprendre à formaliser, valoriser leur savoir-faire local en matière de transformation des produits locaux et, leurs compétences requises dans leurs activités du secteur informel. Mme E.6 rend compte de cette dynamique de valorisation du travail dans laquelle s'inscrivent les membres de groupements féminins :

---

<sup>467</sup> M'BAYE A., (2014) « Le rôle du secteur informel pour la croissance, l'emploi et le développement durable. Eléments de réflexion Secteur informel, emplois et transformation structurelle. Recommandations opérationnelles pour une politique efficace envers le secteur informel ». *in OIF*, Mars 2014.  
[https://www.francophonie.org/IMG/pdf/secteur\\_informel\\_emplois\\_et\\_transformation\\_structurale.pdf](https://www.francophonie.org/IMG/pdf/secteur_informel_emplois_et_transformation_structurale.pdf)  
(consulté le 20/02/19)

« Les femmes produisent du Jus de Bissap<sup>468</sup>, de pain de singe<sup>469</sup>, gingembre, tamarin<sup>470</sup> et ditakh<sup>471</sup> et des produits artisanaux qu'elles ont appris à valoriser en participant aux foires. C'est aussi une notion qu'elles ont apprise en organisant des foires en Afrique de l'Ouest, au Mali, Burkina Faso et en Côte d'Ivoire, où elles y exposent leurs produits. D'ailleurs, lors du salon de l'agriculture à Paris (cité plus haut), le Sénégal était à l'honneur, j'y ai retrouvé beaucoup de membres de GIE que je connaissais [...]. J'y ai rencontré une association de femmes de la Casamance, qui travaillent à partir de feuilles de baobab qu'elles transforment en huile et, qui ont des vertus curatives. Les transformatrices récoltent les feuilles, les conditionnent et les vendent à un coût plus élevé pour l'exportation aux Etats-Unis et au Canada. »

L'enquête 6 évoque la variété de productions des femmes dérivées de la transformation agro-alimentaire comme, la transformation des fruits locaux en boissons ou des plantes médicinales en médicaments bio et thérapeutiques. Ces transformatrices se lancent dans la promotion et la commercialisation des produits du terroir par leur participation à des foires internationales et régionales et l'exportation vers l'Amérique du Nord, de matières premières transformées. Le conditionnement des produits alimentaires avec des emballages en plastique est fait pour leur vente. Ces activités de promotion de produits locaux qu'entreprennent les femmes des groupements féminins traduisent leurs attentes de professionnalisation du secteur informel. Nous verrons que la formation au montage de projet écrit et à la maîtrise du budget devient un passage obligatoire des femmes pour être au cœur des décisions politiques.

## **-Formalisation des projets et la maîtrise du budget : un passage obligatoire des femmes**

Dans le cadre de l'inclusion des femmes dans le développement, les femmes participent aux décisions budgétaires de leurs communes et régions. Des actions et ateliers de formations tendent à intégrer le genre dans le processus budgétaire. L'apprentissage des membres de GIE des techniques de montage et d'écriture de projets et, la maîtrise du budget sont aussi des conditions exigées par les structures extérieures (de développement, Etat) pour leur attribuer des fonds. Les dirigeantes de GIE comme Mme E.6, en tête de comités de pilotage de projets, font de sorte d'appliquer les conditions imposées par les bailleurs et l'Etat pour leur permettre une meilleure lisibilité sur les initiatives de création des femmes et leur situation d'insertion professionnelle. L'enquête 24 décrit les mesures nationales qui favorisent l'insertion professionnelle et l'employabilité des femmes issues du « monde » informel :

« Au Sénégal, on assiste de plus en plus à une sorte de personnalisation des projets. Les dirigeantes de GIE sont obligées de rendre des comptes, publier des rapports afin que le bailleur et l'Etat financeur puisse avoir une lisibilité sur le travail qui est élaboré auprès des femmes. Il n'y a pas de visibilité par rapport à l'aide de l'Etat apportée aux femmes car, le secteur informel est encore très dispersé. Il faut parvenir à

---

<sup>468</sup> Fleur d'hibiscus originaire d'Afrique de l'Ouest

<sup>469</sup> Fruit du baobab africain, arbre millénaire qui symbolise les paysages africains

<sup>470</sup> Fruit tropical en provenance d'Inde

<sup>471</sup> Fruit tropical avec un gros noyau, recouvert de fibres et d'un peu de chair à la couleur verte

cadre et répertoire des activités qui y sont menées. Il faut que tous les acteurs concernés travaillent à la professionnalisation du secteur informel. »

Mme E.6 montre l'importance du développement inclusif qui se joue dans l'obligation de formation des femmes à l'écriture de projets. Ce processus repose sur la participation réelle et significative des femmes au processus et politique de développement économique. Les GIE qui s'inscrivent dans cette dynamique d'insertion professionnelle des femmes et qui sont rattachées à des structures de développement, constituent le pôle de participation des femmes au développement. Ces groupements sont soumis à des procédures formelles de conduite de projets comme, la réalisation de bilans et rapports d'actions relatifs à l'inclusion des femmes dans le développement. Mais la constitution de documents écrits est exposée à des difficultés d'éclatement du secteur informel ; ce qui rend le regroupement d'informations et l'uniformisation des documents difficiles à élaborer. Pour pallier cette difficulté de visibilité de du secteur informel, des mesures nationales sont prises pour appuyer et encadrer les femmes dans la valorisation et visibilité institutionnelle de leurs activités. Mme E.6 rend compte d'une prise de conscience des dirigeantes des GIE du défaut de formalisation des activités des femmes et, qu'un travail s'opère pour relever leur défi de reconnaissance :

« Il va falloir davantage former les femmes à la compréhension du budget et à la rédaction des projets car, elles "galèrent" sur ce point [...] un des centres de formation des femmes GIE avec lesquels je travaille, a été équipé d'un système informatique. Un travailleur détaché du ministère de la fonction publique est chargé d'encadrer et d'aider les femmes dans l'utilisation des supports informatiques mis à leur service. Il y a encore beaucoup de problèmes de formalisation, de structuration, de sectorisation et d'écrit. Les femmes ne savent pas lire et écrire mais j'ai compris une seule chose, que la non scolarisation n'était pas synonyme d'incompétences. Ces femmes analphabètes que je forme sont quelquefois plus compétentes que les femmes instruites et qualifiées. »

La présidente de « Trait d'union » montre les efforts engagés par les politiques publiques pour intégrer les membres des GIE dans le processus de développement et les mettre au cœur des décisions politiques portant sur les transformations sociales. Cette aide passe par l'apprentissage des bases de l'instruction (savoir lire et écrire) et l'intégration du numérique dans le montage de projet. Ce processus de formalisation du travail auquel participent les bénéficiaires des programmes d'apprentissage, montre l'importance de l'éducation qui est au cœur des préoccupations nationales. Mme E.6 soutient cependant que le savoir informel participe au changement social, dans la mesure où les femmes disposent d'un potentiel et de capacités à dynamiser l'économie. Le retour des femmes sur l'expertise apportée par l'association de Mme E.6 enseigne sur leurs attentes et exigences en termes de professionnalisation et de reconnaissance de leur métier informel. Par une sectorisation et une formalisation de l'informel, les membres des groupements féminins aspirent à avoir un statut professionnel mieux protégé et obtenir des conditions de travail mieux réglementées et codifiées

pour un emploi durable. Aussi, elles veulent entrer dans le marché compétitif par une meilleure visibilité de l'informel et veulent agir en professionnelles de l'informel, par une maîtrise technique et codifiée du travail informel:

« Les femmes m'ont confié que la formation dont elles bénéficiaient avec « Trait d'union » leur a permis de répondre à deux besoins : mieux cibler le partenariat et avoir une certaine visibilité sur ce qu'elles font. Elles considèrent que mon association les a aidés à formaliser leur projet. »

A travers l'étude de cas des GIE à Thiès, nous avons décrit le processus de construction de la solidarité féminine à partir d'un regroupement de femmes issus d'un même groupe d'âge et d'une même région. Ces femmes occupent des métiers dans le domaine informel comme le commerce et l'agriculture et l'artisanat qui leur assurent des revenus d'appoint et d'entretien de la famille. La vocation sociale de cette organisation permet aux femmes d'assurer les dépenses quotidiennes (alimentaires) ou d'organiser des événements familiaux. En ce sens le GIE constitue une alternative économique. Les revenus insuffisants dont disposent les femmes pour appuyer financièrement la famille, la précarité de l'emploi informel, l'envie de créer ou de redémarrer sa propre entreprise en difficultés les déterminent à entrer dans une organisation solidaire. Elles réunissent leurs moyens financiers et compétences pour s'entraider et investir dans des projets pour un emploi durable et sont conscientes des réalités du marché concurrentiel, des nouvelles réglementations du secteur informel et des nouvelles stratégies de développement qu'implique l'entrepreneuriat. Les femmes des GIE tendent à formaliser leur savoir-faire local pour être davantage compétitive et être mieux valorisées dans l'exercice de leur travail informel. Elles tendent à rompre avec la concurrence déloyale auquel est associé le secteur informel. Nous étudierons les groupements féminins en milieu semi-rural, Kaffrine-Sénégal que nous comparerons avec ceux de Thiès.

#### **2.4.4.4 Analyse comparative : GIE Kaffrine/Thiès**

##### **▪ Des modalités de fonctionnement et de financement similaires**

Les 150 femmes rencontrées dans la commune de Kaffrine-Sénégal se sont regroupées en GIE. L'une des membres Mme E.31 m'explique que les femmes présentes dans l'organisation, exercent, à la base, des métiers de l'agriculture, l'élevage de bovins et de volailles. Elles se regroupent en une Fédération de femmes transformatrices du secteur agropastoral, dont l'enquêtée 31 me rend compte du fonctionnement:

« Dès sa première adhésion à l'association, chaque femme verse 3,81 euros de cotisation ensuite, elle paye une cotisation annuelle de 30,49 euros. 200 femmes sont regroupées dans cette organisation où, elles apprennent le métier de transformatrice et exécutent le travail domestique en même temps. Nous



organisons des réunions mensuelles pour planifier, dans l'année, nos activités ou préparer un événement de valorisation des produits de notre agriculture et élevages. »

L'adhérente aux GIE de Kaffrine nous informe sur le système de cotisations et d'attribution des fonds personnels des femmes qui constituent la base de financements des GIE. L'autofinancement des GIE permet de bénéficier d'une formation et activité professionnelle en dehors du travail domestique. Les modalités d'organisation des réunions et activités des GIE de Kaffrine sont les mêmes que celles identifiées dans les groupements féminins à Thiès.

Dans le cas des GIE de Kaffrine-Sénégal, on se rend mieux compte de la continuité entre l'unité de production et domestique qui constitue l'essence même de l'activité informelle. Cette absence de séparation entre l'espace domestique et la production, s'explique par la spécialisation des femmes kaffrinoises dans l'activité agricole à faible revenu qui ne leur permet pas d'avoir leurs propres revenus et qui les enferment dans une économie de subsistance. Les conditions de vie rudes des femmes de Kaffrine, territoire semi-rural, le fort taux de chômage, l'insécurité alimentaire des familles les poussent à gérer l'économie de subsistance et à se spécialiser dans la profession de transformatrice agricole. Tandis que les femmes des GIE Thiès exercent, à l'origine, une diversité de métiers en zone urbaine (couture, bricolage, jardinage, artisanat) qui représentent des services personnels et répondent à une demande urbaine plus large et moins spécifiée qu'à Kaffrine. Les adhérentes aux groupements féminins kaffrinois ont recours à d'autres formes d'emprunts qui leur permettent d'élargir leurs réseaux et sources de financements. Mme E.29 explique ces mécanismes d'emprunts bancaires :

« Il est difficile pour les femmes de GIE d'obtenir un prêt auprès des banques car, le taux d'intérêt qui y est fixé est un peu élevé. Il y a des banques qui prêtent de l'argent avec un taux d'intérêt à 15% voire 18%. Ce taux est un peu trop élevé pour des femmes qui ne possèdent que de petits commerce et qui n'ont pas suffisamment de ressources pour rembourser le prêt. Elles se tournent vers la microfinance que je gère moi-même, avec des réseaux de femmes dans le cadre du financement de " Réseaux des Femmes pour l'émergence". C'est un dispositif créé par l'Etat sénégalais en 2014 pour l'émancipation économique des femmes. Un prêt de l'Etat leur est accordé pour financer leurs projets avec un taux d'intérêt de 5%. Ce taux est faible par rapport à celui fixé par les institutions financières. Avec l'aide de l'Etat, j'ai reçu un financement de 5. 247. 649. 277,1 € (8 000 000 FCFA) que j'ai réparti entre 40 GIE de Kaffrine qui développent, chacune d'elles, 200 activités. »

Mme E.29 décrit les conditions d'accompagnement des femmes dans la mobilisation de ressources financières pour leurs projets, leur inclusion économique et financière. Faute d'accès au système financier formel (taux d'intérêt élevé dissuasif), ces femmes se tournent vers la microfinance qui a pour fonction de fournir des services financiers de grande qualité et adaptés à des personnes exclues des systèmes financiers formels. Ce mode de financement leur offre un taux d'emprunt plus bas et des possibilités pour les femmes de « démarrer » des activités, même avec de faibles ressources. Ces femmes de Kaffrine comme de Thiès, ont bénéficié du dispositif

national qui vise à améliorer les activités économiques en priorité dans les filières porteuses comme l'agriculture, l'élevage, l'activité halieutique. Cette action nationale consiste à développer des organisations féminines et de l'entrepreneuriat féminin pour la lutte contre la pauvreté. De cette façon, le genre est intégré comme outil d'action et est appliqué aux programmes de développement au Sénégal et dans d'autres pays africains. Les modes de financements et le système d'organisation formelle (réunions, projets écrits) rapprochent les GIE de Thiès et de Kaffrine. Nous verrons que les groupements féminins de Kaffrine développent une formation politique au service des femmes dans leur processus d'autonomisation.

## ▪ **La formation politique des femmes dans le GIE Kaffrinois**

### **-L'émergence d'un leadership féminin**

Il est question de décrire le processus de construction du leadership féminin. C'est-à-dire, je m'intéresse à la représentation des femmes dans les postes de pouvoir à travers les organisation politiques, les mécanismes d'influence et capacités à diriger un groupe qu'elles développent. Par définition, le leadership est un : « *processus par lequel un individu influence un groupe d'individu dans le but d'atteindre un objectif organisationnel* » (Northouse, 2015)<sup>472</sup>. Le concept de leadership suppose l'influence d'un individu sur le groupe qui occupe une position centrale dans le groupe et qui lui reconnaît son pouvoir d'autorité informelle. Ce leader propose, influence le groupe ou l'équipe et a une vision qu'il cherche à réaliser avec leur appui. Il va donc utiliser ses valeurs personnelles ou celles de l'entreprise ou du parti politique pour mettre en œuvre ses actions autour de l'objectif attendu. Le leadership désigne aussi une action volontaire d'une équipe encadrée, stimulée qui met en place un ensemble d'actions allant vers le but attendu. Ce qui fonde le leadership, c'est sa désignation comme tel par les membres d'une équipe, être un leader dans une entreprise ou un parti politique. Ce qui importe, c'est la reconnaissance du leader par le groupe et non son statut. Mme E.29 montre comment ce leadership féminin se constitue au sein des groupements féminins Kaffrinois.

En tant que leader, Mme E.29 forme techniquement et intellectuellement les femmes rurales, les incite à se constituer en collectif de femmes et à s'engager dans la vie politique pour traduire les besoins des populations rurales et leurs revendications. En amont, les

---

<sup>472</sup> NORTHOUSE P-G., (2015). *Leadership. Theory and Practice*. Etats-Unis, Sage publications, 520 p.

formateurs et structures d'appui aux compétences des femmes fournissent des bases d'instruction aux non alphabétisés pour entrer dans la vie politique en vue de leur émancipation.

## **-L'émancipation des femmes**

Mme E.29, de par son métier de politicienne, montre ses actions de mobilisation et d'intégration des femmes dans le champ politique et de formation d'une classe politique féminine et dirigeante (personnes influentes):

« C'est moi qui ai invité les femmes transformatrices agricoles et membres de GIE à participer à la journée sur la sécurité alimentaire. L'objectif de ces GIE était d'encadrer les femmes car, pour moi, politique rime avec développement. Les femmes ne veulent plus être utilisées uniquement comme moyens par les hommes, au service de leurs politiques. On veut faire preuve d'innovation et encadrer les femmes dans le développement. A Kaffrine, il y a beaucoup de femmes intellectuelles mais, en général, elles n'entrent pas dans la sphère politique. Celles qui se spécialisent en politique, n'ont pas fait d'études supérieures. Donc pour les initier et les former au métier de politique, on les aide à acquérir des connaissances théoriques et techniques de développement local. On les encadre dans la pratique d'activités ciblées comme l'agriculture, le commerce, l'élevage, la transformation des produits locaux qui relèvent des objectifs de l'Etat [...] On a l'habitude de parler d'autonomisation des femmes or, économiquement pour qu'une femme soit autonome, il faut qu'elle soit encadrée et développe des activités ; on agit aussi dans ce sens ».

On peut déceler dans le discours de Mme E.29 que le GIE constitue une passerelle pour l'accès des femmes vulnérables à la mobilité sociale. S'organiser en collectif est un moyen de gagner en visibilité par l'action politique et la puissance d'agir que leur offre le sentiment de droit à la parole, d'émettre une opinion politique et de pouvoir changer les conditions d'existence des populations vulnérables. Mme E.29 s'inscrit dans un processus de formation des femmes comme sujets politiques et de développement de leur conscience politique, facteur d'émancipation. Elle veut créer, en ces apprenantes, des capacités de changer leurs propres conditions d'existence et des capacités de lisibilité sur leurs propres actions politiques. Dans sa vision d'une classe politique « féminine » et « dirigeante », Mme E.29 refuse que les femmes soient instrumentalisées par les hommes politiques et qu'elles subissent des rapports de pouvoirs au sein même de la classe politique. Cette dernière se conduit en leader politique pour faire adhérer les femmes rurales à sa vision de l'équité entre les sexes. Elle œuvre à la mobilisation du public féminin autour de ses valeurs personnelles et de celles défendues par les structures de promotion des droits des femmes et d'amélioration du statut de la femme sénégalaise dans lesquelles elle est membre. Les membres des GIE kaffrinois concrétisent leur volonté d'adhérer aux principes de leadership féminin par leur apprentissage du métier de politicienne. Elles veulent se constituer en véritable force politique issue de la société paysanne. La représentativité des femmes de la société civile kaffrinoise dans des organisations politiques

ou non gouvernementales répond au principe de bonne gouvernance. Mme E. 29 décrit ce processus de formation du leadership qui contribue à promouvoir la bonne gouvernance :

« Le conseil sénégalais des femmes, mène des activités à Kaffrine pour le leadership féminin. Pour le leadership féminin, les femmes qui font de la politique sont des conseillères municipales de Kaffrine qui ont suivi des formations sur la gouvernance totale, le leadership féminin et le sujet participatif [...]. Je suis à mi-chemin entre l'espace politique et la société civile et, suis le point focal de COSEF et suis en tête du Réseau « Siggil Jigéen » (traduit du wolof, « améliorons le statut de la femme sénégalaise »). Je fais de la politique d'une autre manière en encadrant les femmes. Je ne veux pas faire de la politique au sens politicien du terme en exploitant les femmes. J'ai un parrain, le maire de Kaffrine, qui m'a poussé à me lancer dans la politique et m'a initié et appris le métier. Je dois ma réussite au maire car, à l'origine je n'étais pas destinée à ce métier auquel je n'avais jamais aspiré auparavant ».

On perçoit que le leadership féminin se met en place avec l'appui d'institutions qui mobilisent les femmes de la société civile sénégalaise autour du principe de la gestion des affaires publiques du pays. On peut citer des organisations comme COSEF et l'ONG Réseau de femme « améliorons le statut de la femme sénégalaise » qui œuvrent dans le sens de la participation des femmes au débat démocratique. Le conseil sénégalais des femmes appuie les structures de promotion des femmes et de l'équité liée au genre. Il regroupe diverses actrices de la société civile (femmes de partis politiques, GIE, étudiantes etc...). C'est une structure de concertation des actrices issues de toutes les couches sociales de la société sénégalaise et de représentation de l'hétérogénéité des centres d'intérêts de femmes sénégalaises. Ensuite l'ONG Réseau « *Siggil Jigéen* » travaille à la promotion et la protection des droits de la femme au Sénégal.

Ces organisations citées plus haut contribuent à la bonne gouvernance du pays qui est une préoccupation centrale des sociétés pour leur développement. La gouvernance est : « *l'art de la gestion cohérente des affaires communes à tout groupe [...]. Les modèles de gouvernance sont pensés à partir de référentiels communs, connus et partagés par la population, acteurs de la gestion publique*<sup>473</sup> » (Mbacké Cissé et al., 2010). Le principe de gouvernance signifie la gestion des affaires publiques et suppose un débat participatif et démocratique, au cœur duquel les acteurs de la gestion publique et la population élaborent des propositions, croisent leurs analyses et expériences. Ce modèle de gouvernance repose sur des valeurs partagées par les populations et ceux qui ont le contrôle et le pouvoir de gestion publique. C'est par ce processus démocratique que la gouvernance est mise en pratique car, la gouvernance ne doit provenir ni de l'extérieur ou de réflexions abstraites. Les femmes de Kaffrine appartenant à la société civile participent à la gestion des affaires publiques (gestion du budget) qui concernent les

---

<sup>473</sup> DAFF S., DIENG L., GOASMAT K., MBACKE CISSE F., (2010), « Gouvernance et services publics », Cahier de propositions, n°5, 66 p.

collectivités territoriales (commune, département, région). C'est pourquoi le Conseil sénégalais des femmes qui intervient à Kaffrine les forment à la maîtrise du budget. Ce qu'explique Mme E.29, membre dirigeante du COSEF :

« Le COSEF encadre les femmes à la maîtrise du budget au niveau des collectivités locales. On leur demande ensuite leurs attentes, voire ce qu'elles ont retenu de cette formation à la maîtrise du budget. Les femmes ont avoué être satisfaites de cet accompagnement car, à la base, elles avaient l'impression de pratiquer de la politique sans comprendre concrètement ce que cela signifiait. Certaines en étaient déjà à leur deuxième mandat de conseillère municipale, alors qu'elles ne comprenaient rien du budget. Beaucoup d'entre elles, ont cru que le budget était conservé dans une valise à la mairie. Elles ont compris désormais que l'attribution du budget à la commune n'était pas uniquement du ressort du maire de Kaffrine ».

La démocratie représentative, comme mode d'exercice de pouvoir par le peuple se joue dans la transmission des techniques de contrôle et de compréhension du budget. Cette formation a pour vocation de permettre à des femmes non scolarisées, ou n'ayant pas des compétences en politique et en gestion, d'être conseillères municipales. Ces élues municipales ont pour fonction la représentativité du peuple, entendu comme l'ensemble des citoyens. Par le retour d'expérience des femmes sur l'accompagnement à la budgétisation communale, celles-ci mettent en pratique la gouvernance qui repose sur leur participation à la gestion des affaires du pays. Si les bénéficiaires de l'accompagnement dans les GIE de Kaffrine sont impliquées par les questions politiques, ce n'est pas le cas des membres des GIE de Thiès. Mme E.6 fait ce constat à partir des expériences et opinions des femmes relatives à la formation:

« Les femmes que j'ai écoutées sont loin de la réalité politique et des questions qui en découlent ; elles sont plus spécialisées dans l'économie ».

On comprend bien que les membres des réseaux de GIE que Mme E.6 accompagne ne s'inscrivent pas dans une pratique du métier de politicienne mais, dans des logiques économiques.

Nous avons vu comment les femmes dans les GIE Kaffrinois formaient une libre conscience et un leadership féminin par des connaissances théoriques et des formations pratiques relatives à la promotion des droits des femmes, à l'amélioration de leur statut et la gouvernance. L'usage d'outils techniques et intellectuels favorise leur participation au développement local, leur formation d'un sujet émancipateur et d'une conscience citoyenne qui leur permet d'occuper des postes de décisions politiques. Dans ce processus d'émancipation et d'autonomisation des femmes, il s'opère une transition de l'individuel au collectif. Ce glissement permet aux femmes dotées d'un leadership (capacité de décision) d'en mobiliser d'autres et, de constituer un collectif de femmes autour d'un intérêt commun. Ce cas de

leadership féminin à l'échelle locale s'étend au niveau régional, en Afrique. D'où notre réflexion sur le pouvoir économique et politique des femmes ouest-africaines.

## **-Le pouvoir des femmes dans l'économie et la politique africaine**

« Ce que nous défendons dans nos associations, c'est cette reconnaissance de la femme, de sa place et de son rôle ».

Le discours de Mme E.2 est un élément de réflexion sur la parité en politique et le pouvoir de décisions des femmes dans le ménage. Il y a une reconnaissance accrue du rôle des femmes africaines dans l'économie et la politique africaine reconnue par la communauté internationale ; ce que l'enquêtée 3 nous fournit comme explication :

« La communauté internationale a demandé aux pays africains de mettre davantage les femmes en avant dans les postes de décisions politiques. Cette évolution n'est certes pas très visible pour le moment mais, on commence à percevoir des changements dans les gouvernements ; on peut voir de plus en plus de femmes africaines avec des portefeuilles ministériels ».

On comprend que les pays africains ont pris des mesures et engagements universels en faveur de l'égalité entre hommes et femmes et de l'autonomisation des femmes. Pour mettre en application ces principes universels, les Etats africains ont adopté des stratégies, en favorisant l'accès des femmes à l'éducation, à la formation et aux moyens de production comme, la terre, le crédit, l'engrais, les intrants de production et les technologies. Ces facteurs sont indispensables à la croissance annuelle du continent africain (7%) (Objectif du millénaire pour le développement) en Afrique. Aussi, des mesures nationales sont prises pour instaurer la parité politique entre hommes et femmes. Mme E.2, en tant que femme sénégalaise, évoque ce progrès en matière de représentativité des femmes dans l'espace politique sénégalais:

« Je cite l'exemple des femmes au Sénégal qui ont œuvré pour la parité. En dépit de l'implication des femmes en politique, le machisme persiste. On a tendance à utiliser les femmes, que quand il s'agit d'actions valorisantes pour la politique et, une fois qu'on a plus besoin d'elles, on les met à l'écart des décisions politiques. Ce sera à elles de combattre, de continuer à défendre leurs fonctions premières, sociales et économiques qui peut-être, peuvent être qualifiées de fonctions politiques sans l'être réellement ».

L'enquêtée montre que les valeurs et représentations masculines dominantes dans la société sénégalaise constituent un obstacle à l'acquisition du pouvoir politique par les femmes. Bien qu'il y ait une reconnaissance de leur rôle économique et social dans l'avancée de la société, les femmes sénégalaises restent encore en marge de la sphère politique. Et pourtant, elles n'ont pas été suffisamment reconnues comme forces vives, qui battent campagne pour les élections. Bien qu'elles aient constitué un électorat important lors des élections présidentielles

en 2000 <sup>474</sup>(51%), leur représentativité n'a pas connu une évolution significative à l'image de leur engagement<sup>475</sup>, même avec leur droit de vote obtenu en 1945 (Ndiaye Sylla, 2001, p.12). Les femmes sénégalaises ne sont pas les seules concernées par le manque de reconnaissance politique, les africaines francophones comme anglophones l'ont été historiquement. En dépit de leur soutien aux politiques, les africaines ont peu ou pas été payées en termes de positionnement dans l'appareil politique et, pour leur rôle actif dans l'indépendance d'Etats africains <sup>476</sup>(Locoh, Puech, 2008). Plusieurs leaders de l'indépendance de pays africains ont pu compter sur le soutien de femmes ; ce sont souvent de riches commerçantes qui ont contribué au financement des campagnes électorales de chefs d'Etat africains comme Houphouët Boigny (premier président de la république de Côte d'Ivoire), Sékou Touré Guinée (premier président de la république de Conakry), Sylvianus Olympio (premier président de la république du Togo), Kwame Nkrumah (premier président de la république du Ghana).

## **Conclusion de la section II**

Notre réflexion sur l'entrepreneuriat féminin et les actions de développement menées par les femmes migrantes africaines, nous a permis d'observer les changements structurels réalisés dans des pays africains pour rétablir un équilibre entre les sexes et améliorer la condition des femmes. Des programmes d'action sont mis en place, pour permettre l'accès des femmes africaines aux emplois décents notamment par l'emploi rural, les TIC (Technologies de l'information et la télécommunication), les micro-crédits (attribution de prêts à taux d'intérêt faible à des artisans et entrepreneurs n'ayant pas de possibilité d'accéder au prêt bancaire) et le développement de l'esprit d'entreprise. Dans le sens de la création d'entreprises, les femmes sont formées à l'acquisition de compétences, à l'alphabétisation et à l'information. Par ces stratégies d'acquisition de pouvoir, les femmes ouest-africaines acquièrent une visibilité et un leadership qui sont encore limités à la vie économique (rôle qui leur est traditionnellement dévolu par la société) et qui ne sont pas suffisamment développés en politique, d'après les résultats de notre enquête. Ce fait nous interroge sur les rapports de pouvoirs entre hommes et

---

<sup>474</sup> Ces élections opposaient Abdou Diouf (président sortant) à Abdoulaye Wade qui a remporté les élections en 2000

<sup>475</sup> NDIAYE SYLLA S., (2001). *Femmes et politique au Sénégal. Contribution à la réflexion sur la participation des femmes sénégalaises à la vie politique de 1945 à 2001*. Mémoire de Master en Anthropologie juridique et politique. Université de Paris I, Panthéon – Sorbonne.

<sup>476</sup> LOCOH T., PUECH I., (2008). «Fatou Sow. Les défis d'une féministe en Afrique», *Travail, genre et sociétés*, n°20, p. 5-22

femme qui ont lieu dans l'espace public. Les femmes africaines restent encore en marge des décisions politiques bien que, des militantes associatives et politiciennes tentent de réaffirmer la position des femmes en politique notamment, par des formations politiques, l'accompagnement social et le renforcement des aptitudes professionnelles des apprenantes. La question de la citoyenneté et de la place des femmes africaines sur la scène politique nous réinterrogent sur les enjeux d'« égalité » et d' « émancipation », observés à partir des paroles de femmes ouest-africaines que nous restituerons dans un dernier chapitre.



## **Chapitre II: Lectures croisées de l'« égalité » et de l'« émancipation » : paroles de femmes**

### **Introduction du chapitre II**

Les enquêtées posent le principe d'égalité comme fondement de leur pensée sur le statut et la condition de la femme. Ce positionnement revendicatif des femmes se situe dans la sphère économique mais aussi, dans la famille et le couple. Les conditions d'immigration des femmes modifient leurs perceptions des rapports sociaux de sexes ou favorisent un discours plus assumé sur l'égalité entre les sexes. Cette redéfinition du statut de la femme qu'effectuent les enquêtées dans un espace culturel et social, autre que celui de leur société, interroge sur le sens qu'elles accordent à l'égalité (l'emploi, l'éducation, les revenus, les postes de décisions...) et à l'émancipation. Ces formes d'individualisation que sont l'émancipation et l'égalité sont des manifestations de l'acquisition de pouvoir des femmes. On a pu observer chez les enquêtées leurs représentations de l'« égalité » et de l'« émancipation » qui varient selon les perceptions culturelles et le milieu social et familial.

### **I. Emancipation et égalité hommes-femmes**

#### **1. L'égalité, une évolution historique**

Les interviewées examinent les transformations des rapports sociaux des sexes observés dans le couple africain au cours des 33 dernières années et depuis le regroupement familial. Les études sur l'immigration et son impact sur la composition des rapports sociaux de sexes citées antérieurement confirment les récits individuels. Mme E.2 nous enseigne sur le processus de transformation du couple africain :

« Pour l'égalité, on peut définir ce fait dans le sens de l'évolution du temps en langage soninké qui m'a toujours interpellée. Quand tout se produit de manière linéaire dans le temps, il y a des changements qui finissent par se produire. Dans les années 1970, date à laquelle je suis arrivée en France, la figure du migrant africain qui emmenait sa femme était le modèle dominant dans notre culture soninké. Toute femme migrante venait en France dans l'optique de rester à la maison, d'être une mère et une bonne épouse. Aujourd'hui ce qu'on constate, c'est un progrès de la société. Je me souviens déjà que dans les années 1970-1975, quand il venait l'idée à une femme africaine de travailler, c'était toute la communauté africaine qu'elle se mettait à dos. Au motif que celle-ci n'était pas venue pour travailler mais pour rester à la maison. Ce qui a eu beaucoup de conséquences sur la configuration du couple africain. Celles qui ont

accepté ce rôle qu'on leur a imposé de jouer sont restées dans le moule de la femme soumise. Celles qui ont refusé de s'y soumettre ont intégré des formations, quitte à entrer en conflit avec leur communauté et leur époux. »

Mme E.2 oppose deux modèles de femmes, l'insoumise et la conformiste, créés sous la pression communautaire, familiale et sous l'autorité de l'époux. Au-delà de la reproduction des assignations de genre que décrit Mme E.2, celle-ci nous éclaire sur les changements que produit l'immigration sur la vie de couple. Jacques Barou<sup>477</sup> étudie les nouvelles conditions de vie qu'impose l'immigration et qui empêche le maintien d'une structuration familiale comme en Afrique, avec la famille élargie et les conjoints liés à leurs familles. L'éloignement de la pression familiale lors de l'immigration favorise une découverte de l'intimité dans le couple africain. Cette relation de complicité conduit vers un mode d'organisation plus proche de la famille restreinte. Une telle expérience fait apparaître deux cas de figures : soit le couple a du mal à se réadapter à une relation liée au groupe familial qui pèse sur la vie de couple ; soit l'époux adopte à nouveau un comportement plus traditionnel que ne supporte pas son épouse et qui provoque la rupture du couple. C'est dans ces conditions de réaménagement des rapports conjugaux que Mme E.2 a divorcé avec son époux qui était attaché à la tradition du couple lié à la famille. Les traditions sont un système de valeurs qu'un migrant ne peut facilement mettre à l'écart en raison de l'importance qu'il y accorde ou, parce que les membres de la famille élargie en contact avec lui se chargent de lui en rappeler l'existence. D'après les études sur l'immigration, les hommes migrants sont plus conservateurs que les femmes et les enfants seraient plus incités à faire changer les choses. C'est le décalage de mentalités entre Mme E.2 et son époux qui a pu déclencher son divorce. A travers le discours de Mme E.2, on mesure l'importance de la soumission attendue chez les femmes africaines au sein de leur communauté. Cette dernière a décidé de s'émanciper de ces contraintes culturelles, d'autres s'y sont soumises quelle que soit la génération de femmes migrantes ou issues de l'immigration. Mme E.27 cite l'exemple de jeunes filles issues de l'immigration pour contredire l'hypothèse selon laquelle les femmes de la génération de 1970-1975 seraient les seules à reproduire le modèle de femme au foyer:

« Dans d'autres cultures, faire des études pour une jeune fille africaine est mal perçu. Pour certaines la réalisation de soi, l'aboutissement de la vie restent le mariage et l'habillement traditionnel. Par exemple, j'ai des cousines un peu plus âgées que moi mais quand tu les vois, elles ont le même accoutrement traditionnel que nos mamans ! Le fait même de porter un pantalon, un tissage est mal jugé chez nous ! Mais je leur dis qu'il faut s'adapter ! Déjà qu'en tant que noirs, on est mal perçus ! (On ne pourra jamais changer notre couleur de peau car, la discrimination est réelle !) Comment veux-tu en plus t'intégrer avec une apparence traditionnelle ? Quelle image vas-tu véhiculer auprès de tes enfants ? Comment veux-tu que tes enfants évoluent plus que toi si tu n'es pas éclairée ? »

---

<sup>477</sup> BAROU J., « Evolution des familles africaines immigrées en France ». *Ecart d'identité*, n°77, 22 p.

A travers ses interactions et conversations avec des jeunes filles issues du groupe ethnique soninké, Mme E.27 informe sur le fossé culturel qui la sépare de ses cousines pourtant issues de la même génération qu'elles. Elle montre combien des jeunes filles africaines d'une même génération, peuvent avoir un comportement différent face à la transmission d'éléments de leur culture d'origine (langue, religion, style de vie, des valeurs, manières de penser et de faire) qui fondent l'ethnicité<sup>478</sup> d'un groupe. Il s'opère une appropriation de symboles identitaires cités par Mme E.27 « *l'habillement traditionnel, le mariage coutumier* » et la langue soninké. L'immigration crée le choc des valeurs et des cultures entre les parents et les enfants. L'insertion des parents dans un cadre culturel nouveau les influence et les incite à ne pas reproduire à l'identique le schéma familial traditionnel : soit ils procèdent par une transmission de leur histoire et valeurs à leurs enfants ; soit ils y accordent peu d'importance pour faciliter l'intégration des enfants. Même s'ils gardent une façade d'autorité avec leurs enfants et ont une volonté de reproduire le style traditionnel, les parents sont conscients de l'écart intergénérationnel et du choc culturel. Par la socialisation familiale les enfants acquièrent des éléments de la tradition culturelle et par les contacts extérieurs elles sont confrontées à d'autres normes que celles de leurs parents. En réaction à la différence intergénérationnelle il y a deux attitudes observées chez les enfants de migrants.

1. Dans la catégorie 1 ils peuvent être révoltés par le fonctionnement traditionnel de leurs parents qu'ils ne manifesteront pas ouvertement et brutalement mais par des stratégies d'évitement. Ces enfants développent leur propre environnement selon des normes et valeurs de référence (celles de la société d'accueil des parents). De toute manière la rupture totale des enfants avec la culture des parents est impossible. Les parents se contenteront d'avoir un rapport de respect avec leurs enfants et les pousseront à vivre hors de la cellule familiale. 2. Les enfants sont dans une position de revendication ethnique dans la société occidentale. C'est une forme de repli identitaire et de protection contre l'application des coutumes ancestrales transmises par la famille élargie.

---

<sup>478</sup> « *L'ethnicité est l'organisation sociale de la différence culturelle* » (Barth, 1969, cité dans Bastenier, 2015). Un ensemble de traits culturels spécifiques à un groupe sont transmis par la mémoire collective du groupe par une sélection et une appropriation de symboles significatifs de l'identité ethnique.

La culture est : « *l'instrument par lequel des groupements humains engagés dans des rivalités ou des luttes sociales cherchent à manifester symboliquement leurs frontières, c'est-à-dire leur existence collective* » (Barth, 1969, *ibid.*). La culture d'un groupe n'est pas muable, une entité sociale figée mais dynamique. Elle suppose un croisement entre la culture d'origine et la socialisation dans la société d'accueil. La transmission de la culture s'opère par imprégnation à travers la communication et les pratiques quotidiennes.

On peut distinguer Mme E.27 qui fait partie de la première catégorie d'enfants. Elle respecte et applique les coutumes et normes traditionnelles dans son mariage et par son port de la tenue traditionnelle. Mais en même temps, elle se considère comme moderne et est en rupture avec le style de vie traditionnel imposé aux femmes dans sa communauté soninké. Elle matérialise cette distance culturelle avec son groupe ethnique par « *le port du pantalon* » et du « *tissage* » qui sont des éléments significatifs de la modernisation. Elle marque ainsi symboliquement sa différence avec les filles de sa communauté. Ce groupe exprime physiquement sa conservation de la culture soninké en s'habillant en tenue traditionnelle comme marqueur d'appartenance ethnique. Tout comme leurs mères, cette catégorie de jeunes filles reproduit leur système éducatif traditionnel et s'appuie sur des valeurs forgées à partir de la domination masculine valorisée dans leur culture. Elles privilégient le rôle d'épouse et de mère au détriment des études qui sont identifiées par leur communauté comme un moyen d'influence culturelle et linguistique de l'occident. L'enquêtée 27 ne conçoit pas le fait que des jeunes filles comme elles, nées et ayant grandi en France, puissent s'enfermer dans la culture des parents. Pour celle-ci, l'abaissement des pratiques traditionnelles est nécessaire pour faciliter d'intégration des enfants de migrants. C'est une volonté qui a été exprimée par les parents de Mme E.27 pour une mobilité sociale et économique de leurs six enfants et, pour concrétiser leur projet de réalisation de soi et d'idéal de réussite. Notre interlocutrice s'inspire de ce projet d'intégration pour évoluer dans la société française. Ce projet s'accompagne d'une mobilité sociale et d'une adoption des normes et valeurs (Safi, 2011). Selon E 27, c'est un processus que devraient suivre les personnes discriminées dans la société d'accueil. Une acculturation des personnes victimes de stéréotypes raciaux dans la société d'accueil est nécessaire pour proposer un modèle de réussite à leurs enfants. Il convient, pour cette dernière, de préserver les caractéristiques culturelles du groupe de référence tout en se socialisant dans les normes et références culturelles de la société d'accueil. A travers son histoire, Mme E.27 montre que l'écart intergénérationnel entre les femmes africaines ne favorise pas toujours l'émancipation et une évolution de celles-ci vers l'égalité. Puisque des jeunes filles de sa génération, procèdent par une reproduction des rôles sexués valorisés dans leur société patriarcale. Sur ce point, d'autres enquêtées procèdent par une comparaison des sociétés européennes et africaines en termes d'avancée sur l'égalité; ce que nous tenterons d'analyser.

## 2. La perception de l'«égalité», variable d'une culture africaine à une autre

Les enquêtées examinent le rapport que leur société ou localité d'origine entretiennent avec l'égalité et expliquent comment se jouent les logiques sociales et culturelles dans le traitement de l'égalité. Des différenciations sont visibles entre les femmes en termes de description du genre dans leur société. Celles qui ont pu faire une mauvaise expérience de violence sexiste (femmes rurales et peu alphabétisées ou pas) s'indigent du sort réservé aux femmes dans leurs sociétés. D'autres qui ont pu connaître la domination masculine caractérisée par une socialisation dans des valeurs et normes de soumission (culturelle, religieuse, familiale) et par l'absence de persécution physique se montrent plus réticentes vis-à-vis du modèle d'égalité en France. Cette situation concerne les femmes rurales peu alphabétisées ou pas. Enfin, le troisième groupe de femmes urbaines à l'origine qui appartient à un milieu familial instruit et qui est en contact avec les valeurs européennes, se rapproche ou applique plus le modèle d'égalité à l'europpéenne.

### 2.1 Le statut social de la femme ivoirienne

On peut évoquer les femmes qui s'inspirent du modèle d'égalité des sexes en Europe pour souligner les tendances de leurs communautés à bafouer les droits des femmes. Mme E.25, ivoirienne, décrypte la violence sexiste présente en Côte d'Ivoire:

« Quand j'étais petite, je voyais des hommes maltraiter des femmes devant moi. Mais ici, on respecte les femmes, elles ont des droits. Au pays on ne respecte pas les femmes, c'est un gros problème !. »

Cette anecdote montre que des africaines réclament plus de droits dans leurs sociétés en matière de protection des femmes dans la vie conjugale. C'est un fait réel qui révèle les failles du système juridique et social de lutte contre la violence faites aux femmes. Mme E.25 situe l'expérience de la domination subie par des femmes dans la société ivoirienne, elles sont très souvent victimes des hommes (Kouyaté, 2011, cité dans CADE, 2012-2013)<sup>479</sup>. Noel Blé (2017)<sup>480</sup> présente le facteur culturel comme cause de l'inégalité dont sont victimes les femmes

---

<sup>479</sup> COORDINATION POUR L'AFRIQUE DE DEMAIN «Un autre regard sur l'Afrique et les Africains' 2012-2013 : Femmes et lien social/Production du savoir/Investissements et entreprises », in CADE [En ligne]

<http://www.afrique-demain.org/id-2011-2012-femmes-et-lien-socialproduction-du-savoirinvestissements-et-entreprises> (consulté le 21/02/19)

<sup>480</sup> BLE N., (2016). « La discrimination des femmes ivoiriennes est -elle culturelle », in Libre Afrique, un regard alternatif sur le continent. [En ligne].

<http://www.librefrique.org/Noel-Ble-discriminations-ivoiriennes-040416> (consulté 13/09 /2017)

ivoiriennes. Elles sont insérées dans un système patriarcal qui valorise la division sexuée du travail et assigne les hommes aux tâches productives et les femmes aux tâches reproductives.

Dans cette organisation patriarcale des rapports des sexes, les femmes n'ont pas accès aux terres et aux moyens de financement formel pour pérenniser leur production agricole. Elles cèdent à la domination masculine et au principe de hiérarchisation sexuée des rôles qu'elles reproduisent dans l'éducation de leurs enfants. Cette donnée explique le travail précaire et informel des femmes. Sur le plan éducatif les ivoiriennes n'ont pas un égal accès à la scolarité comme les garçons, 71% des femmes ivoiriennes seraient analphabètes (ibid.). A cela, s'ajoute l'absence d'une réelle volonté politique en Côte d'Ivoire d'attribuer à la femme ivoirienne un « statut égal à l'homme »<sup>481</sup>. Cette donnée révèle des défaillances dans les structures de l'Etat en matière d'encadrement et de pénalisation des violences faites aux femmes. Et ceci, malgré sa participation en 1995 à la ratification de dispositions législatives et de conventions internationales pour éliminer les discriminations des femmes. Mme E.25 confirme la violence masculine dont beaucoup d'ivoiriennes font l'objet au quotidien. Une de ses amies présente lors de notre entretien et, qui a participé à notre discussion raconte elle aussi la persécution qu'elle a vécue, en tant que femme, en Côte d'Ivoire:

« Suite au mariage forcé que le petit frère de mon père a voulu m'imposer, j'ai préféré fuir le village familial (Agboville)<sup>482</sup>, plutôt que de me marier avec cet homme âgé pour migrer à Abidjan. Là-bas, j'ai rencontré mon époux qui habitait dans le quartier d'Anyama<sup>483</sup>. Il travaillait dans un commerce mais en raison de problèmes financiers, il a dû fuir et extorquer l'argent. Comme j'étais au courant de cette affaire frauduleuse par peur que je ne le dénonce, il m'a menacé de mort. C'est alors que j'ai mobilisé des moyens financiers pour m'échapper du domicile conjugal, seule avec mon fils et, pour préparer mon projet d'émigration vers l'Europe. »

L'amie de Mme E.25 décrit son parcours marqué par des déplacements forcés suite à l'oppression familiale et masculine qu'elle a subi, pour sauver sa vie et celle de son fils et pour sa liberté personnelle. Mme E.25 et son amie vivaient dans des quartiers et villages du Sud-Ouest de la Côte d'Ivoire à proximité d'Abidjan. Ils sont caractérisés par la précarité et la violence exercée sur les femmes (quartier de San Pedro de Mme E.25) ou par une organisation sociale hiérarchisée et un enracinement culturel et traditionnel (village d'Agboville de l'amie

---

<sup>481</sup> En 2012 le parlement ivoirien a voté un ensemble de lois sur le mariage visant à réduire les inégalités dans le couple. Ces lois permettent à la femme ivoirienne d'avoir une réduction d'impôts sur le revenu et à être associée à l'ensemble des décisions du couple. A ce titre, elle devient chef de famille, mais le gouvernement a dû rejeter la décision face aux voix des chefs et guides religieux représentants du droit coutumier. La tradition africaine ne permettrait pas que la femme soit l'égal de l'homme dans la gestion du foyer. Le titre de chef de famille est abandonné et est remplacé par une gestion conjointe du ménage.

<sup>482</sup> ville du sud de la Côte d'Ivoire, située à 79 km de la capitale économique Abidjan

<sup>483</sup> ville de la Côte d'Ivoire, située à 10 km d'Abidjan

de Mme E.25). Si Mme E.25 et son amie montrent les bienfaits du modèle d'égalité à l'europpéenne d'autres en montrent les limites.

## 2.2 L'égalité : le relativisme culturel

Nous avons remarqué que les perceptions de l'égalité observées chez les migrantes africaines dépendaient de l'environnement culturel, social et capital scolaire dans lesquels elles ont évolué. Ce qui nous oriente vers la question du relativisme culturel et de son rôle déterminant dans la formation de l'opinion des femmes africaines sur l'« égalité ». Mme E.16 analyse la question de l'égalité à partir de contextes culturels et sociétaux :

« Je ne pense pas qu'il faille imposer trop d'égalité car, ceci créerait un déséquilibre des rôles qui s'inverseraient. Mon époux par exemple, m'aide et ne me laisse pas tout exécuter comme tâches domestiques. La question de l'égalité, pour moi, se pose plus en termes de comportement moral. Je pense que l'homme doit avoir une bonne conduite tout comme la femme. Je n'apprécie pas, par exemple, qu'un homme soit peu présent à la maison et qu'il multiplie ses déplacements entre la France et le Sénégal, après avoir rencontré une autre femme au pays qu'il a épousé. »

A travers son argumentaire, l'enquêtée 16 démontre que la notion d'égalité telle qu'établie dans la culture européenne n'est pas imposable à d'autres sociétés et, qu'elle doit être nuancée par les femmes ouest-africaines. L'enquêtée reste modérée en ce qui concerne le traitement de la question de l'égalité et y manifeste de l'intérêt, particulièrement en matière d'obligation morale de l'homme et de la femme vis-à-vis de la famille. Chacun des sexes doit se conformer au rôle de père et de mère, d'époux et d'épouse attendu dans leur société africaine. Du point de vue de Mme E.16, il incombe à l'homme de prendre ses responsabilités et de ne pas vaquer à d'autres occupations personnelles, qui mettraient en péril sa situation conjugale et son équilibre familial (« désert familial » et abandon de femmes et enfants) avec pour seul objectif de maintenir sa suprématie masculine par la polygamie. Le récit de Mme E. 16 nous fait comprendre que les femmes ouest-africaines accordent un degré d'importance à l'égalité, selon leurs centres d'intérêts et préoccupations (accès aux droits économiques et sociaux) et même lorsque leur condition est menacée, comme le statut de première épouse (le cas de Mme E.15). Ces migrantes africaines restent cependant critiques et quelques fois réticentes vis-à-vis de l'égalité, surtout quand elle touche la moralité et l'image de la femme africaine ; ce qu'explique Mme E.8 :

« La liberté est une valeur moderne et une preuve d'avancée de nos sociétés. Mais il y a aussi le respect qui est aussi fondamental. Je remarque qu'en France, les jeunes filles africaines issues de l'immigration perdent toutes valeurs morales qu'on leur a transmises. Pourtant, on ne les a pas socialisés dans l'esprit de 'femme libre'. Je trouve que la liberté offerte aux femmes ici est beaucoup trop importante. Après, je ne juge pas les cultures car, il y a du bon comme du mauvais dans chaque culture. »

L'entretien de notre enquêtée 8 indique que ce qui fait sens aux européennes en termes d'égalité des sexes ne l'est pas toujours pour les africaines. Par exemple, les européennes signifient symboliquement leur attachement aux valeurs d'égalité par le droit de disposer de son propre corps et de vivre librement une vie sentimentale hors de toute contrainte familiale et communautaire ou religieuse. On perçoit que l'ensemble des enquêtées originaires du village, aux conditions précaires en Afrique, peu scolarisées ou pas, posent des conditions et limites à l'« égalité » et la « liberté ». De leur point de vue, ces principes universels doivent s'inscrire dans un cadre normatif et traditionnel. Mais ce ne sont pas les idées que partagent le groupe de femmes scolarisées et qui ont un certain niveau d'études. Nous ne souhaitons pas opposer les femmes entre elles dans leurs représentations des principes d'« égalité » et de « liberté » mais plutôt, mettre en évidence la diversité et hétérogénéité de groupes qu'elles constituent.

Les enquêtées, anciennes universitaires, comme Mme E.1, Mme E.2, Mme E.3 et Mme E.4 expriment avec une approche plus intellectuelle leur rejet des clichés, qui consistent à identifier les cultures africaines comme traditionnelles, hors du temps et du contexte d'égalité. Elles contestent les dérives ethnocentriques et la stigmatisation de communautés qui amènent à opposer culture moderne et traditionnelle. C'est ce que sous-entend Mme E.4, en partant de sa situation conjugale pour présenter sa conception de l'égalité suivant les normes européennes et africaines:

« J'ai un époux et, je dois le remercier pour ça, qu'on compare souvent à un européen car, de toute évidence, on prétend que ce sont toujours les occidentaux qui laissent leurs femmes agir comme elles l'entendent. Pourtant, mon époux est un africain attaché aux racines et nous sommes presque d'âge égal. Mais, je sais que je peux me reposer sur ces épaules même si ma situation n'est pas facile. Il a quand même accepté que je m'investisse dans mon association [...] En ce qui concerne la parité, je ne pense pas qu'en France il y ait plus de parité qu'en Afrique. Même si en Afrique la parité n'a pas été reconnue par la loi, la femme a toujours eu sa place ! ».

Dans le processus de construction de l'égalité qu'opèrent les africaines, Mme E.4 évoque l'importance de ne pas s'enfermer dans des aprioris et biais essentialistes. Elle remet en question la tendance que nous avons tous à nous réfugier derrière la singularité de notre culture (Touraine, 2006) ; c'est ce qui définit le relativisme culturel. Des comportements et attitudes prennent sens dans le cadre d'une culture et d'un système de croyances et pratiques. Les jugements des individus sont basés sur l'expérience vécue et chaque individu interprète son



expérience dans les limites de sa socialisation et enculturation<sup>484</sup>(Herskovitz, 1936, cité dans Sauquet, 2007, p.36<sup>485</sup>).

Mme E.4 prend pour exemple le comportement égalitaire de son époux jugé non compatible avec la culture africaine. Or, pour Mme E.4, l'égalité est un principe applicable à tous, elle se distingue ainsi des femmes moins instruites citées plus haut, qui définissent l'égalité exclusivement à partir de leurs expériences vécues et leurs réalités culturelles et, qui parlent plus en termes de particularité culturelle pour penser l'égalité. Les universitaires procèdent par une réappropriation et une ré-interrogation de l'égalité qui n'est pas uniquement fondée sur la singularité de leurs expériences. Celles-ci s'appuient sur des expériences vécues pour parler en termes universels et adoptent un œil critique sur la culture africaine et européenne. En évitant l'angle d'approche communautaire, les enquêtées instruites valorisent la pensée universelle qui prône le pluralisme et le respect des différences (Chokr, 2007<sup>486</sup>). Mais toutes les femmes dotées d'un savoir universitaire, ne défendent pas toujours l'égalité des sexes dans leur couple en raison de la culture patriarcale dont sont imprégnés leurs époux. L'oppression de sexe vécue et racontée par Mme E.28, sénégalaise d'ethnie soninké, dont l'ex époux est guinéen, pousse à réfléchir sur la condition sociale de la femme dans la société soninké et guinéenne.

### **2.3 La condition sociale de la femme soninké et guinéenne**

Mme E.28, sénégalaise et divorcée évoque l'incompréhension culturelle qu'a connu sa relation de couple:

« Aujourd'hui je réalise que le décalage culturel a eu un impact sur la solidité de mon couple. Ma mère m'avait déjà prévenu que ça allait être difficile de me faire comprendre par mon mari, à cause de notre différence culturelle. On avait beau s'aimer mais, on n'a pas été éduqués de la même manière. La différence culturelle et notre vision du mariage sont tellement opposées que nous ne pouvions pas nous comprendre [...] La manière de traiter les femmes n'est pas la même d'une société à une autre. Je ne veux pas généraliser mais, les guinéens ne respectent pas les droits des femmes. Plus étonnant encore ! c'est que jusqu'à ce jour, mon mari est persuadé que son comportement est irréprochable à mon égard.»

Mme E.28 invite à s'interroger sur les perceptions des statuts sexués en Guinée, une société discriminante pour les femmes, malgré leur processus d'émancipation. C'est le constat

---

<sup>484</sup> Pour Melville Herskovitz, l'enculturation est un : « *processus par lequel l'individu assimile durant toute sa vie les traditions de son groupe et agit en fonction de ces traditions.* » (Sauquet, 2007, p.36)

<sup>485</sup> SAUQUET M., (2007). L'intelligence de l'autre. Prendre en compte les différences culturelles dans un monde à gérer en commun. Paris, Charles Léopold Mayer, 173 p.

<sup>486</sup> CHOKR N., (2007) « Qui n'a pas peur du relativisme culturel ? », *Tracés, Revue de Sciences humaines*, n°12, p.25-59.

fait par le sociologue Guinéen Alpha Amadou Bano Barry<sup>487</sup> (2006) à partir d'une étude sur l'évolution de la famille guinéenne. La majorité des chefs de famille (hommes) admettent l'émancipation des femmes par le travail et qu'elles occupent des postes de responsabilités, si elles en ont les capacités, à condition de ne pas changer l'ordre ancien entre l'homme et la femme. Cet ordre leur confère une puissance maritale qu'incarne leur statut de responsable social de la famille. Conformément aux injonctions divines, la femme ne peut pas être l'égal de l'homme. C'est dans cette posture conservatrice que les règles et normes de la famille ancienne sont confiées au chef de famille. C'est en vertu de ce principe, que tout le monde obéit et respecte les décisions du chef de famille. L'homme est dans la famille ancienne représenté comme un être central qui a autorité, qui a la primauté de décisions et qui guide la famille. Le père en plus de son pouvoir de décisions, se place comme responsable social de l'entretien de la famille (nourriture, habillement et soins médicaux). La mère a la charge domestique (ménage, repas, éducation des enfants, hygiène, les frères vont aux champs tandis que les filles assistent leurs mères. Mais la voix du père prime dans l'éducation des enfants et les décisions du couple, effacent le rôle de la mère et son avis consultatif. L'Enquêtée E.28 décrit cette situation:

« Ce qui a été difficile dans mon couple, c'était le manque de communication avec mon mari. Quand il faisait des choses qui ne me plaisaient pas forcément il ne me consultait jamais ! Il estimait qu'il était le chef de famille et que ça me plaise ou pas, c'était à lui à qui il revenait le droit de décisions pour l'avenir de notre famille. Je n'avais même pas mon mot à dire sur l'éducation de notre fille ! pour te donner un exemple, même pour acheter des meubles dans des magasins, c'était lui qui en décidait l'achat ou pas ! »

Mme E.28 rend compte de l'autorité masculine effective qui lui enlève des prérogatives éducatives et décisionnelles dans la prise en charge de la famille. Bien qu'elle soit instruite, la domination symbolique que l'enquêtée 28 a subi, se traduit par l'entière responsabilité familiale endossée par son époux. Ceci indique que l'instruction de la femme ne modifie pas ou n'influence pas toujours l'ordre sexué des rapports entre hommes et femmes. Il faut dire que dans la division traditionnelle des tâches du ménage, l'homme guinéen assure les dépenses du quotidien (nourriture, habillement, achat du mobilier, toit ou habiter). En milieu rural, avec les activités agricoles, les femmes peuvent être autorisées à aider et soutenir leurs époux qu'en cas de besoin. La femme guinéenne est jugée par son époux par sa qualité morale et est perçue comme une bonne épouse, que si elle assiste et seconde son époux en cas de nécessité. Mme E.28 pense que contrairement à la femme guinéenne, la complémentarité et la participation de la femme soninké aux dépenses financières n'est pas une obligation formelle :

---

<sup>487</sup> BARRY BANO A., (2006) « Étude situationnelle sur la famille en Guinée », *Observatoire*, Université de Conakry, Guinée, juillet 2006, 132 p.

« A la base, ce sont les hommes qui assurent la commercialisation de produits agricoles car, l'homme est le chef de famille, même si les femmes peuvent se débrouiller. »

Exempte de travailler, la femme soninké est chargée de l'éducation des enfants et de leur transmettre des normes traditionnelles dont elle est la gardienne par excellence (Abou, 1981, cité dans Lioré, 2002). Même si elle est salariée, la femme soninké en situation d'immigration a au moins le rôle intégral de transmettre aux enfants les bases de sa culture malgré, les influences de l'environnement extérieur. Ce qui laisse des marges de manœuvre et de pouvoir aux femmes soninkés dans la redéfinition des rôles sexués. On peut supposer que cette fonction éducative des femmes de cette communauté permet d'apaiser la frustration d'être exclue du champ de décisions (financier, scolarité enfants), d'avoir un second rôle ou d'être reléguées qu'aux tâches subalternes (domestiques). Dans la société traditionnelle guinéenne, la femme n'intervient seule dans l'éducation de l'enfant qu'en cas de problèmes, car elle sera tenue pour responsable par son époux, par la famille et l'entourage. C'est dans une situation d'inconduite de l'enfant que le mari consulte l'avis de sa femme. Mais le positionnement des femmes dans les familles nucléaires, monoparentales et polygame offre l'occasion aux femmes guinéennes de s'imposer un peu plus dans le suivi des enfants (famille nucléaire). Mais encore une fois, il revient au père et à un autre homme de la famille de prendre les décisions finales. La famille monoparentale ne leur donne pas d'autres choix que d'assumer la responsabilité sociale de la famille. Les conditions de polygamie favorisent la concertation entre l'homme et la femme, car la femme a accumulé des problèmes qu'elle n'a pas pu exposer à son époux et les jours de passage du mari, sont l'occasion de discuter des situations de crise de l'enfant par exemple.

L'ex. conjoint de Mme E.28 reproduit ce système de division sexuée des tâches dans le ménage valorisé en milieu rural et traditionnel. Les études universitaires de celui-ci et sa mise en contact avec les normes et valeurs occidentales ne l'incitent pas à modifier la composition des rapports sociaux de sexes. C'est un signe de résistance culturelle des hommes migrants à l'émancipation des femmes africaines empruntée à la culture occidentale. Mme E.28 m'a confié que lorsqu'elle visionnait avec son époux des émissions télé évoquant le divorce des femmes, celui-ci contestait virulemment la tendance générale au divorce qui serait, pour lui, une des conséquences de l'émancipation. L'interlocutrice E.28 montre un écart de mentalités entre les hommes de sa communauté soninké et ceux de celle de son époux qui seraient plus sexistes envers les femmes:

« Chez nous, les hommes soninkés n'ont pas du tout ce comportement de dominant vis-à-vis des femmes. Mes parents ont été choqués par l'autorité que mon époux exerçait sur moi. Ce qui m'a encore plus surpris, c'est que mon père a toujours considéré la femme comme l'égal de l'homme. Ce n'est certes pas la même génération mais, il faut rappeler que mon mari est né en Guinée. J'ai entendu par le biais d'une amie, que ce sont les pays où on pratique le plus l'excision que les femmes sont le plus soumises, en l'occurrence la Guinée. Je me suis alors dit que mon mari a dû grandir dans un environnement favorable à la domination des femmes. Peut-être aussi qu'il n'a pas su s'y prendre avec moi [...] Mes sœurs qui se sont mariées avec des sénégalais soninkés, n'ont rencontré aucun problème dans leur vie de couple. Quand j'allais rendre visite à mes sœurs, j'ai toujours remarqué un traitement égal entre elles et leurs époux au niveau de la répartition des tâches. »

Dans son analyse des deux contextes culturels, Mme E.28 évoque la frontière ethnique entre « eux » et « nous » pour souligner les avancées de la société soninké en matière de traitement des femmes contrairement à la société guinéenne. Elle laisse voir une organisation sociale guinéenne fortement hiérarchisée dans laquelle a évolué son ex-époux et, une structure sociale soninké plus ouverte à l'équilibre et la complémentarité des rôles. Pour illustrer ces propos, E.28 se base sur l'attitude des parents et de celles des époux de ses sœurs, qui sont pourtant issues d'un milieu rural. La répartition sexuée des tâches en campagne aurait pu, en principe, instaurer un rapport de pouvoir entre les époux des sœurs de E.28 et leurs épouses. Mais ce rapport de force est inexistant en contexte migratoire. On peut se demander si l'immigration n'occasionne pas un réaménagement des normes de comportement sexué de la part des hommes soninkés du village pour les besoins de leur intégration. Ce qui peut expliquer la coopération et la complémentarité dans la relation entre les beaux frères soninkés de Mme E.28 et ses sœurs. Le fait que Mme E.28 souligne une contradiction entre l'autorité masculine incarnée par son mari et l'absence de conflits et complémentarité observée chez ses parents, nous interroge sur l'impact ou pas de l'écart intergénérationnel sur l'attitude sexuée. On pouvait supposer que plus le mari de Mme E.28 était jeune, citadin et appartenait à une nouvelle génération, plus il aurait été favorable à un rééquilibrage des rôles. Tandis que le père de Mme E.28, de milieu rural et d'une mentalité ancienne plus conservatrice, était « censé » être hostile à une relation égalitaire, mais notre hypothèse a été très vite réfutée par les faits décrits par E.28.

Cette dernière, qualifie le ménage de ses parents comme une relation basée sur l'acceptation du principe d'égalité hommes et femmes. Ce fait peut se justifier par l'ancrage religieux du père fondé sur l'égalité dans l'islam qu'il met en application. Il a eu une formation coranique et a été imam (chef religieux ou guide spirituel) dans son village à Golmi (situé à 24 km de la commune de Bakel-Sénégal oriental). En France, l'enseignement religieux du père apporté à ses enfants correspondrait à sa volonté de redéfinir son positionnement et son statut,

vis-à-vis de son épouse et ses enfants, dans le projet identitaire des migrants soninkés (Timera, 1996).

On peut imaginer que le projet d'intégration du père come migrant soninké l'a incité à remanier la tradition culturelle qui le place comme chef de famille et qui exclut la femme des droits de décisions sur la famille. Mais on peut observer que l'autorité masculine du père de Mme E.28 se manifeste uniquement dans l'éducation religieuse, laissant le soin à son épouse de transmettre les normes de comportement féminine et de conduite en société. Il y a d'ailleurs une grande réserve entre les pères et les enfants dans leurs relations caractérisées par la distance, le respect et l'absence réelle de communication. Le rôle du père est donc ramené à l'apprentissage religieux ; ce qui laisse une grande part de responsabilité de la mère soninké dans l'encadrement des enfants, même si le père a tout de même son mot à dire dans le suivi éducatif des enfants. Les conclusions que Mme E.28 tire de ses observations des communautés soninkés et guinéennes ne sont pas généralisables à l'ensemble de ces groupes ethniques. En dépit de l'ethnocentrisme exprimé par E.28 et de sa volonté de véhiculer une image moderne de sa société d'origine, qu'elle juge moins traditionnelle et inégalitaire que celle de son époux, les principes d'organisation des rapports entre les individus restent les mêmes et sont hiérarchisés. On retrouve la reproduction du rang social (système de castes) de la classe d'âge (le respect des anciens) et des statuts sexués (l'homme chef de famille) et le passage obligatoire des femmes au rituel de l'excision, malgré le recul de la pratique. De ce fait, on ne peut pas qualifier la société soninké comme moins discriminante vis-à-vis de la femme par rapport à la société guinéenne et vice et versa. A titre d'exemple, à travers ses interactions sociales et son expérience de la violence sexiste, le parcours de E.28 nous sert d'exemple, car elle nous donne une idée du fonctionnement des relations entre hommes et femmes qui peuvent exister dans chaque culture. Après avoir décrit la démarche réflexive des enquêtées pour parler d'égalité, nous allons étudier les discours individuels portés sur l'« émancipation », un autre fait social.

### **3. Le processus d'émancipation des femmes africaines**

Au-delà de leurs différences en termes d'éducation et de culture dans l'ensemble, les enquêtées expriment les bienfaits de l'émancipation pour faire évoluer la condition des femmes africaine dans leur accès aux droits. Mme E.7 observe un changement social:

« Les femmes africaines sont maintenant plus éveillées qu'avant. Dans le passé, nous étions ignorantes et nous ne savions même pas nous exprimer en français. Seuls les époux avaient leur mot à dire ! Une femme ne devait pas discuter avec son époux, elle devait rentrer immédiatement quand son époux le lui ordonnait. Aujourd'hui, elle peut discuter avec son époux, du moment qu'elle a des capacités pour se 'débrouiller' toute seule comme pour chercher un logement. Aujourd'hui, les femmes africaines travaillent et comprennent mieux les problèmes de sociétés que dans le passé. Pour te dire, avant tu

pouvais rencontrer des femmes africaines se rendre à la CAF sans qu'elles en connaissent l'utilité ! Comme on venait d'Afrique et qu'on venait de débarquer en France, il y avait encore beaucoup de choses qu'on ne maîtrisait pas encore. Avant, quand la moitié des femmes africaines allaient en vacances dans leur pays natal, les gens du pays les tournaient en dérision, car elles ne savaient absolument rien. Maintenant, ce n'est plus le cas !. »

Mme E. 7 décrit le processus de modernisation et d'émancipation des femmes africaines rurales dont elle fait partie. Elle prend conscience de la situation de dépendance des femmes rurales vis-à-vis de l'homme et de sa communauté qui les a longtemps maintenues dans l'ignorance et hors des références sociales et culturelles de la société d'accueil. Cette situation de désinformation des femmes rurales se manifestait par leur incapacité à résoudre les problèmes sociaux économiques et administratifs dans la société d'accueil. La dotation des femmes en outils de compréhension de leurs droits va faciliter un changement de statut, fait qu'observe Mme E.5 :

« Aujourd'hui, je perçois la femme africaine comme battante et persévérante. De nos jours, les africaines s'en sortent plus que les hommes, mais il y a des couples où les maris subviennent aux besoins de leurs femmes et d'autres où ce sont les femmes qui répondent aux besoins matériels de la famille ; je dirai que les tâches sont partagées. Le statut de la femme africaine a évolué par rapport à la génération de nos grand-mères où les mamans avaient à supporter les tâches de la femme au foyer. Si je prends l'exemple de l'émancipation des femmes européennes, elles ont tendance à agir comme des hommes. Mais je ne peux pas les juger non plus puisque ce sont elles qui résolvent les problèmes de la famille. A mon sens, voir la femme africaine s'imposer est surprenant, car je trouve qu'elle a cette qualité en plus, c'est d'avoir conscience de son passé et de son histoire qui est déterminant dans ses agissements et actions. Elle a toujours travaillé et c'est ce que disais à mon époux: "quand tu m'as épousé je travaillais, tu ne m'as pas trouvé assise à la maison". »

Le discours de Mme E. 5 nous apprend que la femme africaine tend à rompre avec le statut de femme au foyer pour se substituer à la « superwoman », modèle de la femme européenne qui a des pouvoirs de décisions et qui interfère à la fois dans la sphère familiale, conjugale. Pour l'interlocutrice, il faut reconnaître le travail des africaines comme fait social qui ne date pas d'aujourd'hui. En filigrane, elle montre que les femmes africaines ont cette plus-value par rapport aux européennes, d'être conscientes de leur participation historique à la construction des économies de leur pays. Dans l'histoire, elles proviennent de sociétés matriarcales où la femme était spécialisée dans la culture vivrière et de subsistance (haricots, mil, maïs) pour la survie de leur famille. La migration urbaine, la culture de rente et l'agriculture d'exportation développées par la colonisation et pendant la période postcoloniale (après les indépendances des pays ouest-africains) ont entraîné une forte dépendance des femmes à l'égard de leurs époux (contrôle des terres, accès au savoir technologique et agronomique, formations qualifiantes pour travailler dans des branches spécialisées d'entreprises et industries).

Il faut noter que dans les sociétés traditionnelles la répartition sexuée des tâches féminines et masculines répond aux lois de la nature. Les activités des hommes sont extérieures tandis que celles des femmes sont limitées à la cuisine et à l'éducation des enfants qui sont des activités intérieures. On assiste à une recomposition des rapports sociaux de sexes produite dans les années 1960 et 1970, avec la généralisation des méthodes contraceptives et une augmentation du travail féminin qui a favorisé l'accès des femmes à une relative indépendance économique et sociale. En même temps, l'utilisation de la contraception permet aux femmes de se débarrasser des contraintes qui leur sont imposées par la nature.

La double émancipation des femmes par la contraception et le travail donne lieu à un rééquilibrage des rôles entre hommes et femmes et une rupture avec le modèle unique de « femme au foyer », avec une affirmation des femmes dans les activités extérieures ; ce que nous éluciderons à présent.

### **3.1 Le travail, une activité émancipatrice?**

Les femmes ouest-africaines proposent une relecture universelle de l'émancipation des femmes en matière de droits économiques, sociaux et individuels dans les sociétés africaines et françaises. On peut constater que les revendications des enquêtées en matière de pouvoir économique sont récurrentes. Elles réclament davantage d'autonomie professionnelle, des revenus salariaux identiques à ceux de l'homme. Ces avantages leur assurent de quoi subvenir aux besoins de leurs familles, pour se projeter et se réaliser dans l'avenir, pour le bien-être et la réussite de leurs enfants. Mme E.12 exprime les manifestations de la modernité et du changement social qui s'opèrent par le travail des femmes:

« De nos jours, je remarque que les femmes sont tenaces et ne se laissent pas " marcher sur les pieds". Elles sont actives, se lèvent le matin et n'attendent plus que l'homme assure la survie de la famille. Je pense qu'il faut être combative quoi qu'il en soit, et même si tu es malade !.»

Ce récit rend compte d'un dépassement de soi exprimé chez cette interlocutrice. En dépit de son handicap et de sa mobilité limitée qui l'empêche de travailler, Mme E.12 œuvre pour son autonomie. Sa participation à des stages et apprentissages spécialisés pour handicapés, montre les avantages et le système de protection des droits dont les femmes peuvent bénéficier dans la société française pour s'émanciper et quel que soit le marqueur de différence (origine culturelle, sexe, classe, handicap). Mme E. 20, par observation de la société africaine, insiste sur l'effet émancipateur que produit le travail sur les femmes :

« Je trouve qu'il y a beaucoup de changements dans notre société africaine. Dans le passé, les hommes se contentaient de s'asseoir et de rester oisifs. Il revenait aux femmes l'obligation d'aller travailler. Maintenant cette tendance disparaît ; l'homme et la femme sont tous deux à travailler. Mais cette mentalité africaine selon laquelle la femme doit toujours répondre au besoin de subsistance perdure encore. Il existe des perceptions culturelles de la femme qui sont difficilement modifiables dans nos sociétés africaines. »

A l'échelle mondiale, les femmes représentent 40% de l'emploi total mais 57% des personnes sont employées à temps partiel <sup>488</sup>(OIT, 2016). Le Bureau international du travail mesure la participation économique des femmes à partir d'un travail rémunéré à plein temps dans un secteur formel, sur la base d'un revenu régulier indicateur de l'autonomisation des femmes<sup>489</sup> (PNUD, 1995<sup>490</sup>), de la stabilité et de l'insertion professionnelle. Mais l'observatoire international du travail (OIT, 2016), opère une distinction entre l'espace travail (industries et services) et le domicile familial. L'espace domestique est caractérisé par le travail salarié non rémunéré comme les soins de proximité donnés par les femmes aux membres de la famille dans leur propre foyer (travaux ménagers, garde des enfants et éducation, aide des personnes âgées) soins prodigués aux autres membres du ménage). Les soins de proximité sont directement prodigués aux individus rémunérés ou pas (BIT, 2011<sup>491</sup>). Ils peuvent être exécutés sans rémunération au sein de la famille ou à l'extérieur du foyer ou en contrepartie d'une rémunération hors du foyer. C'est le cas du travail de « bonnes » en Afrique qui n'est soumis à aucune réglementation. Il s'agit de petites filles âgées de 13 ou 14 ans, voire plus jeunes et non scolarisées. Ce sont des membres proches ou éloignés de la famille qui y sont accueillis par bonté et qui louent leurs services, quel que soit l'horaire de travail non fixé par la famille d'accueil.

---

<sup>488</sup> ORGANISATION INTERNATIONALE DU TRAVAIL (2016). « Les femmes au travail. Tendances 2016 » in OIT, Genève. [En ligne]

[http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms\\_483203.pdf](http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms_483203.pdf) (consulté le 21/02/18)

<sup>489</sup> Le programme des nations unies pour le développement publie en 1995 deux indicateurs de développement humain: l'indicateur sexe spécifique de développement humain (ISDH) pour évaluer les situations des hommes et des femmes et l'indicateur de participation des femmes à la vie économique et politique (IPF).

<sup>490</sup> PROGRAMME DES NATIONS UNIES POUR LE DEVELOPPEMENT (1995). « Rapport mondial sur le développement humain », in PNUD, New York. [En ligne]

[http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr\\_1995\\_fr\\_complet\\_nostats.pdf](http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr_1995_fr_complet_nostats.pdf) (consulté le 21/02/18)

<sup>491</sup> ORGANISATION INTERNATIONALE DU TRAVAIL (2011). « Travail domestique. Mesurer la valeur économique et sociale du travail » in OIT. [En ligne]

[http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed\\_protect/---protrav/---travail/documents/publication/wcms\\_159557.pdf](http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_protect/---protrav/---travail/documents/publication/wcms_159557.pdf) (consulté le 21/02/18)



En France, on peut observer que le taux d'activité féminine ne cesse d'augmenter. En 2012, 47,7% des femmes ont un emploi (Insee, 2014<sup>492</sup>). J'ai pu constater l'activité réelle des femmes ouest-africaines, qu'elles travaillent ou qu'elles soient à la recherche d'emploi. Comme j'ai pu l'expliquer antérieurement, les migrantes sont toutes occupées, quel que soit leur emploi à temps plein ou partiel, leur condition de recherche d'emploi ou leur niveau d'études et de qualification professionnelle. L'une des explications de cette hausse d'emploi féminin est la participation croissante des femmes au marché du travail qui explique la baisse du nombre de femmes au foyer et une hausse de leur travail salarié. D'autres conditions structurelles justifient la croissance du travail féminin, ce sont les services de gardes assurés par les femmes et le renouveau des activités informelles féminines.

Nos enquêtées confirment leur peu de disponibilité liée à l'emprise du travail sur leur temps personnel, à leurs occupations à des formations professionnelles, à des remises à niveau ou la recherche de travail. Même sur leur temps libre, les enquêtées restent actives puisque celles qui n'exercent pas d'activité rémunérée investissent leur temps d'inactivité professionnelle par l'apprentissage professionnel (cuisine, restauration, aide à la petite enfance, aide-ménagère, services à la personne et d'entretien des locaux d'entreprises ou chez des particuliers) ou par le bénévolat associatif. L'absence d'obligation de travailler, est compensé par une formation qui renforce ou complète le capital professionnel des migrantes (renforcement des compétences). L'expérience de Mme E.23, nigériane, révèle qu'elle travaille comme bénévole non rémunérée dans des associations sociales, humanitaires ou d'insertion socio-professionnelle. Elle capitalise ce gain de temps et cette expérience associative par l'apprentissage du français, un obstacle à son insertion sur le marché du travail:

« J'ai travaillé dans une banque alimentaire pendant 2 ans. J'ai été à l'association ASIFA pour apprendre le français, mais comme je n'habite plus à Grand Marres, j'ai arrêté le bénévolat associatif pendant quelques temps, car il était difficile pour moi de me déplacer de communes en communes. Actuellement, je suis à la recherche active d'associations, je vais peut-être finir par en trouver une. Quand je rencontre des représentants associatifs, je prends le temps de discuter avec eux pour m'exercer en français. Il m'arrive aussi d'aller au "Restos du Cœur" pour apprendre, pratiquer le français [...] Je pense que mes problèmes du quotidien sont dus au fait que je ne travaille pas. A la fin du mois, je me pose toujours cette même question : "comment vais-je faire pour gagner de l'argent ?" "comment vais-je me débrouiller ?". Quelquefois à la maison, je n'arrive pas à dormir avec l'angoisse et le souci de ne pas trouver du travail !.»

On voit combien la recherche de travail pèse moralement et psychologiquement sur Mme E.23, face au besoin de subsistance de la famille. D'autant plus que son époux est au

---

<sup>492</sup> INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE ET DES ETUDES ECONOMIQUES (2014). « Tableaux de l'économie française », in Insee [En ligne].  
<https://www.insee.fr/fr/statistiques/fichier/1288404/tef2014.pdf> (consulté le 21/02/18)

chômage après avoir travaillé dans le secteur tertiaire comme agent de sécurité. Elle ressent l'obligation de prendre en charge les revenus du ménage. C'est valable pour beaucoup d'enquêtées, non titulaires du titre de séjour ou arrivées dans une période de moins de 5 ans. Leurs époux sont plus exposés qu'elles au chômage de longue durée et à l'absence de non-choix dans le marché du travail. Tantôt elles se retrouvent au chômage avec leurs époux, tantôt ce sont elles qui constituent la source principale du ménage. Dans la situation de Mme E.23, l'alternative à l'absence de travail et le moyen de survie est le relais associatif, pour pouvoir apporter une sécurité alimentaire à sa famille et faciliter son insertion professionnelle.

Généralement ces femmes au parcours marqué par l'emploi « subi », n'ont pas de qualification professionnelle ou de titre de séjour. Cette main d'œuvre immigrée féminine a été mobilisée dans les années 1990 avec les transformations du travail dans l'industrie <sup>493</sup>(Merckling, 2011) qui ont conduit à recruter les femmes migrantes dans les commerces et services standardisés (restauration, hôtellerie, salons de coiffure, distribution), les femmes sans papiers travaillent dans le nettoyage et l'aide à domicile. La dérèglementation du travail a favorisé la flexibilité et la variabilité des horaires pour les emplois partiels. Les femmes moins qualifiées sont concernées par cette réalité du marché du travail. Mme E.18 rend compte de la flexibilité du travail que propose le marché du travail aux femmes moins qualifiées et non diplômées :

« Même si on me propose un contrat de 30h j'accepte. En ce moment, j'ai un contrat d'une heure. Demain, par exemple, je me rendrais à Boulevard des Belges <sup>494</sup>pour une heure. J'essaie d'aménager mes horaires, moi-même j'ai signé en tout 5 contrats de travail. On m'a proposé des heures de services d'entretien chez des particuliers à Petit Quevilly, Mont Saint Aignan<sup>495</sup>, Boulevard des Belges et dans le secteur de la Gare de Rouen. <sup>496</sup>»

Mme E.18 représente bien les femmes aux emplois atypiques, caractérisés par le temps partiel choisi et « volontaire » ; elle aménage et programme ses horaires de travail. On peut citer d'autres exemples de femmes qui cumulent des emplois atypiques. Parmi elles, il y a Mme E.26 qui a été étudiante en sociologie et qui a dû abandonner ses études pour s'insérer dans la vie professionnelle et « gagner sa vie ». Elle cumule sa formation d'aide-soignante et son métier d'agent d'entretien à mi-temps, après avoir travaillé à temps partiel comme assistante d'éducation dans les écoles et chargée du comptage de véhicules (pour le service de la SNCF). Mme E.13 a accumulé des expériences professionnelles comme auxiliaire de crèche à la petite

---

<sup>493</sup> MERCKLING O., (2011). *Femmes de l'immigration dans le travail précaire*. Paris, Harmattan, 300 p.

<sup>494</sup> Situé sur la rive droite-Rouen

<sup>495</sup> Commune située dans le département de Seine-Maritime

<sup>496</sup> Située sur la rive droite, à proximité du centre-ville de Rouen

enfance et responsable d'achat des produits et services d'un restaurant. Certaines de ces travailleuses à mi-temps, disposent d'un diplôme obtenu dans leur pays d'origine, mais leurs certificats d'études supérieures ne sont pas valables en France ; Mme E.22 décrit cette situation:

« J'ai été diplômée d'une Licence 2 en Commerce et gestion au Nigéria. En principe je devrais travailler en banque, mais le problème est que je ne parle pas le français et que mes diplômes en anglais ne sont pas valables ici. En France, si tu vois des femmes entretenir les locaux dans les collèges c'est bien parce qu'elles n'ont pas le choix. Mais je ne me plains pas, Dieu merci avec Emplois Services je suis en train de suivre une formation d'agent de propreté. Pourtant je dépose mes candidatures dans toutes les entreprises et sociétés intérimaires, mais on rejette toujours mes candidatures sous prétexte que je n'ai pas assez d'expériences. Un jour, j'ai même contacté une agence d'intérim et lui ai fait remarquer que si elle ne me proposait jamais d'heures de travail, comment allais je apprendre le français et qu'il valait mieux me donner la chance d'avoir de l'expérience. L'agence s'est juste contentée de me répondre qu'elle ne voulait pas prendre le risque de me proposer des contrats de travail, car si jamais je commettais des fautes professionnelles elle perdrait des contrats.»

Mme E.22 montre que la non maîtrise de la langue et l'absence de qualification professionnelle adaptée à celle de la société d'accueil, constitue un réel handicap à la recherche d'emploi. Les immigrées cherchent à acquérir, diversifier leurs expériences professionnelles et décrocher un emploi stable par une agence intérimaire (constitue un tremplin pour l'accès au marché de l'emploi). Mme E 5 fait état du surtravail et de la surfatigue des femmes aux horaires de travail flexibles:

« Regarde mon cas ! en plus de la couture je n'arrête pas de me déplacer d'endroits en endroits pour effectuer des services d'entretien. Ce qui fait qu'en fin de journée, c'est tout mon corps qui est épuisé. Mais il faut toujours remercier le bon Dieu, quelle que soit la difficulté rencontrée.»

L'ensemble des femmes décrites plus haut, ont pour particularité d'avoir des emplois atypiques (cumuls de contrats « choisis » de Mme E.17), précaires, instables ou marqués par des missions d'intérim, d'apprentissage professionnel et des formations de remise à niveau. Elles assurent des tâches dans le secteur du nettoyage, de la restauration, des soins à la personne ou ont des fonctions en bas de la hiérarchie pour le compte d'une entreprise (Mme E.24). Cette catégorie de femmes confrontées aux contraintes structurelles du marché du travail (segmentation, non-choix, fonctions en bas de la hiérarchie de l'entreprise, postes non qualifiés) se distingue de celles qui ont un emploi stable.

Il s'agit de femmes à la retraite ou actives, qui ont occupé un emploi à plein temps. Elles sont titulaires d'un niveau d'études supérieures et appartiennent à la catégorie (cadres et professions intellectuelles supérieures ou à la catégorie professions intermédiaires). Toutes en dehors de leur emploi salarié rémunéré se consacrent au travail associatif, en tant que bénévoles ou membres actives. 1. Elles représentent la génération de migrantes issues des anciennes

colonies françaises et belges) (Mali, Sénégal, Cameroun, Congo) qui sont venues immigrer pour les études supérieures ou le regroupement familial des années fin 1970 :

1. On peut citer Mme E.1 (ancienne chargée de politiques de luttres contre les discriminations), Mme E. 2 (ancienne médiatrice sociale), E. 3 (journaliste) et Mme E. 4 (médiatrice sociale). 2. On peut identifier la deuxième génération de jeunes africaines nées et ayant grandi en France. Mlle E.27 (formatrice d'adultes), Mlle E. 28 (téléconseillère au réseau EDF). Parmi les femmes de l'immigration féminine des années fin 1970, certaines qui sont à la retraite comme Mme E. 1 et Mme E. 2 se consacrent totalement au travail associatif (administratrices ou membres actives). D'autres telles que Mme E.3, Mme E.4 travaillent à plein temps, à titre d'employée rémunérée dans des associations. Au sein du groupe des jeunes femmes issues de l'immigration, seule Mlle E.27, parallèlement à son emploi, est dans une dynamique associative.

Certaines des enquêtées qui occupent des postes de cadres telles que Mme E. 1, évoquent le caractère déterminant du travail des femmes dans l'autonomie financière des femmes. Dans le cas de Mme E.1, l'environnement familial a pu contribuer à l'indépendance et l'autonomie des femmes de sa famille:

« Je sais que mes sœurs et moi, nous nous sommes toutes battues, même si nous avons rencontré quelques fois des difficultés. J'ai une sœur aux Etats-Unis, à Londres et une autre au Mali qui a sa famille mais se débrouille toute seule. Elle ne va quand même pas attendre qu'un homme lui donne de quoi vivre ! L'idée est que si l'homme est seul à assumer financièrement la famille alors tant mieux !. Mais s'il n'est pas en mesure de le faire, il ne faut pas non plus être dépendante, car je considère qu'une femme doit pouvoir s'en sortir toute seule. Mais j'ai toujours raisonné de cette façon, je suis tout à fait capable de vivre et de m'assumer toute seule !.»

On peut noter que le comportement plus ou moins revendicatif de mes interlocutrices quand elles parlent d'égalité, dépend de leur capacité à s'assumer financièrement et à travailler ou pas. Mme E. 1 confirme le poids considérable du travail sur l'émancipation des femmes de sa famille.

Dans notre identification des femmes actives, on peut observer des femmes issues de la catégorie (Employées, secteur tertiaire) qui sont titulaire d'un niveau CEP, BEP ou secondaire, qui travaillent à temps partiel (service d'entretiens, d'hôtellerie, aide aux personnes âgées) ou qui ont des emplois précaires. Elles ont eu un parcours généralement marqué par l'absence d'une qualification professionnelle ou sont en cours d'insertion professionnelle dans le but d'avoir un travail rémunéré. Pour celles qui n'ont pas de titre de régularisation, la formation professionnelle leur facilite l'obtention de papiers au motif détaché du regroupement familial

et d'un travail déclaré. Face à la précarité de l'emploi, au chômage, à l'impossibilité de travailler (absence de titre de séjour) et à l'offre de travail à temps partiel, ces femmes développent des activités informelles (négoce de pagne africain, import-export) ou dirigent des associations (rémunérées par les subventions de la ville). Ces alternatives économiques, leur assurent de quoi compléter leurs revenus insuffisants, que seuls leur travail à mi-temps et ressources maigres de leurs époux (à la retraite ou au chômage) ne pourraient compléter.

La précarisation croissante de l'emploi des migrantes interroge sur le caractère, non toujours émancipateur, du travail, sur les conditions de vulnérabilité des femmes et de dégradation de leurs conditions de travail. Je ne reviendrais pas sur les récits de femmes comme celui de Mme E.18 citée plus haut, qui a largement expliqué les conséquences de la segmentation du marché en catégorie de travailleuses. Cette déréglementation du travail crée la division ethnique et sexuée du travail. On peut comprendre que le taux de chômage plus élevé chez les femmes migrantes africaines est entre 28% et 43%, selon le pays d'origine. Elles seraient moins actives que les non-migrantes qui sont 56,7% de personnes à travailler (Merckling, 2011). Sachant que le taux d'activité comprend l'emploi et la recherche d'emploi. La mondialisation a pour effets contradictoires de créer de l'emploi féminin et d'autonomiser, mais en même temps ses fluctuations entraînent le taux de chômage des femmes révélés par la précarité et le travail informel. Le travail comme facteur d'émancipation n'est pas toujours réel. Si les contraintes structurelles posent des limites à l'émancipation des femmes africaines, l'environnement culturel et familial des femmes constituent également un obstacle.

Chez certaines enquêtées, le salariat ne leur a pas permis de gagner, pour autant, en autonomie dans le ménage. L'expérience maritale d'E.28 confirme cette hypothèse. Bien que cette jeune femme ait participé aux dépenses du ménage par son travail à plein temps, elle a subi la violence symbolique de son époux par le contrôle des revenus du couple. C'est une expérience de vie qu'elle nous raconte :

« Concernant les revenus de la femme, mon père m'a toujours dit que c'était à la femme de gérer son propre salaire. En aucun cas l'homme n'avait le droit de propriété sur les biens de sa femme. Mais mon mari ne l'entendait pas de cette manière. Dès qu'on s'est mariés, on a ouvert un compte commun, mais tout l'argent que j'avais économisé pour le bien de la famille, il le récupérait pour ses intérêts personnels ; ce qui fait que je n'avais aucune possibilité de faire ce que je voulais de mes revenus. Au début, j'avais conscience que ce n'était absolument pas normal, mais je n'osais pas réagir comme j'avais peur ! Dieu merci ! j'ai fini par ouvrir les yeux ! »

L'interlocutrice décrit comment la domination masculine s'est imprimé durablement dans son corps. Son époux exerçait une forme de pouvoir symbolique sur elle, par son monopole de la gestion du budget familial et personnel de Mme E.28. Par exemple, l'époux manipule les

comptes du ménage sans consulter sa femme ; il puise dans les économies du ménage sans en demander l'autorisation à sa femme, à des fins personnelles. Ces mécanismes de domination, enlèvent chez E.28 ses possibilités de gestion des dépenses du ménage et d'élaboration de ses propres projets. Ce fait témoigne de la violence symbolique qui peut exister au sein d'un couple, mais l'époux a un comportement contradictoire. L'époux de E.28 semble faire preuve de coopération et d'une volonté d'associer sa femme à la gestion du budget familial par l'ouverture d'un compte commun, mais en réalité, l'idée d'un consensus du couple autour de la gestion commune n'est qu'apparent. Visiblement, l'époux a la primauté des décisions en termes de budget qu'il revendique avec autorité. Dans le système patriarcal soninké, même si les hommes admettent que les femmes travaillent et gèrent leur compte personnel, ils réfutent l'idée de créer un compte commun avec leurs femmes. C'est pourquoi Mme E.28 cite que son père a toujours soutenu le droit des femmes de disposer et de gérer librement leur compte. Ce dernier laisse supposer que la femme soninké est libre de gérer ses revenus, mais dans les limites du rôle qui lui est imparti dans le ménage comme ne pas empiéter dans les fonctions de l'époux, qui reste le responsable social de la famille. L'aide apportée par la femme à son mari dans le foyer est transitoire, et face à l'absence de tradition de gestion commune, il y a une sorte de jeu de « cache-cache » entre le mari et sa femme<sup>497</sup>. Celui-ci n'assume pas d'impliquer sa femme dans les dépenses de la famille dont il revendique la plus grande part de responsabilités et la puissance maritale.

On remarque une ambivalence du discours de E.28 qui nous fait voir un modèle de femme soninké autonome, qui gagne en autonomie financière avec le travail qui lui donne des droits d'avoir son propre budget. A l'opposé, E.28 montre une autre facette de la femme soninké par sa soumission à l'égard de son ex-conjoint. Par les termes : « *je n'osais pas réagir car, j'avais peur !* » elle exprime l'emprise du dominant sur le dominé et montre qu'elle cédait sans y consentir. On peut supposer que cette attitude de soumission résulte d'un processus d'acceptation tacite de la dominée du rapport de reconnaissance à l'égard de son époux. Ces actes de reconnaissances prennent la formes d'émotions corporelles, admiration, respect pour le mari et entretiennent la frontière entre dominants et dominés. Par exemple, Mme E.28 confie avoir eu pour habitude de s'adresser à son mari avec déférence et respect, en prenant toujours soin de l'interpeller par son statut de mari « mon Tata<sup>498</sup> » et non par son prénom. Elle rappelle

---

<sup>497</sup> TIMERA *op.cit*, p.218

<sup>498</sup> Dans la communauté soninké structurée par le principe de séniorité et le sexe, on désigne l'arrière grand parent par Tata, comme les grand-frères ou sœurs.

ainsi le caractère sacré et inébranlable du statut de chef de famille qui est attribué à l'homme dans la société soninké. Sa socialisation féminine est un des facteurs explicatifs de la reproduction du système de domination:

« Quand j'étais mariée, je prenais exemple sur ma mère. On m'a toujours appris qu'une femme devait bien s'occuper de son époux et réciproquement. Ça ne veut pas dire non plus être soumise. Donc je m'occupais de mon époux tout comme ma mère prenait soin de mon père. »

On voit comment l'enquêtée 28 entretient la frontière symbolique entre elle et son époux en reproduisant à l'identique la relation de sa mère avec son père. Elle associe son comportement de femme dévouée à son mari plus à une pratique culturelle qu'à de la soumission. Dans son argumentation, elle s'appuie sur les qualités morale d'une femme attendue chez l'épouse soninké comme aider son mari, en prendre soin. C'est son attachement au respect de la division sexuée des tâches dans le ménage qui justifie son dévouement. Mais l'époux de E.28 ne le voyait pas de cet œil, et se basait sur le comportement de sa femme pour renforcer son rapport de force avec elle. Comme en témoigne l'usage de la violence physique et morale qu'il exerçait sur son épouse (intimidation, dénigrement de ses capacités de décisions, agression physique en cas de résistance ou de riposte à son autorité). Il pose, de cette façon, des conditions de limitation de la conscience du rapport de domination (contrainte physique, psychologique, légitimation culturelle de la domination).

La souffrance physique et morale qu'a endurée Mlle E.28 a déclenché, à long termes, une prise de conscience de la domination dont elle a fait l'objet « *entre temps j'ai ouvert les yeux !* ». Dans ces circonstances, l'entourage familial de E.28 a pu l'éveiller et les dispositions intellectuelles de cette dernière ont pu contribuer à former sa conscience éclairée du rapport de force. Cette prise de conscience s'est traduite par une procédure de divorce engagée par E.28 à l'encontre de son époux. La conclusion qu'on peut tirer de cette expérience, c'est que la stabilité professionnelle des femmes, les études universitaires ne favorisent pas toujours leur accès au contrôle de leurs propres revenus et leur indépendance financière. Il ne convient pas de généraliser cette situation à l'ensemble d'une communauté ethnique, mais de montrer le fonctionnement patriarcal qui constitue un obstacle à l'émancipation des femmes par le travail.

La variété des données restituées plus haut révèle une volonté d'autonomisation des femmes africaines. Dans les représentations des migrantes africaines, le travail reste un moyen formel de se libérer des contraintes familiales et sociales, de tendre vers l'égalité dans l'accès aux droits et la répartition des statuts entre l'homme et la femme. Dans les conditions



d'apparition d'un salariat féminin, la répartition des tâches domestiques modifie l'ordre sexué ; une question que nous aborderons dans une prochaine étape de notre réflexion.

#### **4. La conciliation de la vie professionnelle et familiale**

Les entretiens des enquêtées révèlent le changement social qui impacte le statut et la condition des femmes africaines. L'emploi féminin dans le processus d'immigration modifie l'ordre de la division sexuée des tâches et le partage des tâches parentales entre les femmes et leurs époux. Avec l'acquisition du capital économique par le travail, les femmes développent des capacités de prises décisions au sein du ménage et de la famille. Elles inversent ou pas la tendance, selon les personnalités de chaque femme et l'activité professionnelle ou pas. Avec un emploi éclaté et un temps de travail morcelé, elles cherchent à répondre aux exigences de disponibilité qui sont imposées par les entreprises. La conciliation de la vie privée et professionnelle devient un impératif ; les femmes vivent de plus en plus la maternité et l'emploi sur le mode du cumul plutôt que l'alternance. Cette réalité complique l'organisation pratique de leur vie quotidienne. La thématique de conciliation a d'ailleurs été utilisée par le système de travail de façon à imposer aux femmes une plus grande variabilité d'horaires<sup>499</sup>. Dans la logique d'« émiettement » du travail, on assiste à une répartition partiellement sexuée des rôles et statuts entre l'homme et la femme. D'après Dominique Méda<sup>500</sup>, on ne peut pas analyser la situation professionnelle des femmes sans tenir compte du « hors travail » que représentent le travail domestique et les charges familiales (habiller, nourrir, éduquer, la relation affective). Or, les femmes françaises prennent en charge la grande majorité des tâches familiales et domestiques. Les enquêtées font état de la question du cumul d'activités qui pèse sur elles et évoquent le partage des tâches sexuées.

L'un des enquêtées de ma thèse E.2 observée dans le cadre de mon précédent Mémoire portant sur les « Regards de femmes sénégalaises à Rouen sur l'«éducation» et l'«école» », m'avait décrit les conditions d'exercice de ses fonctions parentales et professionnelles :

« Mon investissement professionnel a eu un impact beaucoup plus familial, même si j'arrivais à m'organiser au quotidien. Quand mes enfants rentraient d'école, je les aidais à faire leurs devoirs, après j'enchaînais avec le soutien scolaire que j'assurais dans le quartier [...] Ma vie de famille n'était pas commode car, le matin, je devais me réveiller à 7h, puis déposer mes enfants chez la nourrice et je ne rentrais qu'à 7h du soir. Je ne voyais mes enfants en moyenne qu'une demi-heure par jour. »

---

<sup>499</sup> MERCKLING O., 2011, op.cit. p.13

<sup>500</sup> MEDA D., (2008). *Le temps des femmes : pour un nouveau partage des rôles*. Paris, Flammarion, 233 p.



L'interlocutrice informe sur son surinvestissement professionnel qui a impacté ses obligations familiales particulièrement son rôle de mère. Dans le récit de E.2, on perçoit que l'impossibilité de ne pas avoir pu suivre les enfants à plein temps l'affecte particulièrement ; Mme E.1 est dans le même cas de figure :

« Comme je devais assister à toutes les réunions de travail, je n'avais pas beaucoup de temps à consacrer à mes enfants. Mais j'ai eu la chance d'avoir des enfants qui étaient déjà assez grands pour pouvoir se débrouiller. Quand ils étaient petits, ils allaient à la cantine de la maternelle à la fin de leur scolarité. Le mercredi, je les avais inscrits en centre de loisirs, comme j'étais au travail toute la journée. Il fallait que je travaille, car à une période cruciale de ma vie, j'ai eu à me débrouiller toute seule ; je n'avais pas trop le choix ! »

L'observée E.1 présente les conditions d'organisation de la vie de famille contrainte par ses obligations professionnelles et l'absence du père pour assurer le rôle de complémentarité. L'enquêtée 1 n'a pas été aussi présente que l'enquêtée 2 dans la scolarité, l'éducation et la socialisation des enfants, à cause de son volume horaire de travail important et depuis son divorce. On peut supposer que la vie active de Mme E.1 a eu des répercussions sur ses relations avec son époux. L'incompréhension et le décalage des mentalités sont les motifs récurrents de ruptures des couples décrits dans cette thèse. On peut observer une similarité entre les deux enquêtées, la situation de monoparentalité les oblige à assumer des engagements parentaux et professionnels. Comme j'ai pu l'évoquer à travers les parcours de Mme E.1 et E.2, l'assignation des femmes aux charges familiales va toujours de soi<sup>501</sup>(Ferrand, 2004). Les femmes rattachent la fonction de mère à une qualité naturelle et un pouvoir dont elles en revendiquent les pleins droits par rapport au père. Quels que soient la nature et le cumul des activités, les femmes se considèrent comme insubstituables dans leur rôle de mère. C'est sur ce terrain qu'elles font jouer leur pouvoir dans leur relation avec l'homme. C'est une des réflexions partagée par Alain Touraine (2006, p.142) : « *Les femmes sont conscientes d'avoir une relation privilégiée avec leurs enfants et l'existence de ceux-ci, leur confère un pouvoir auquel elles ne renonceraient pour rien au monde, même si les hommes accomplissaient autant de travail domestiques, y compris le soin des enfants.* »

Le contexte de suractivité de E.2 et de pression communautaire et maritale exercée sur elle au motif de son travail, a provoqué la rupture de son couple. Il est possible que l'époux ne se soit pas reconnu culturellement dans le partage des charges parentales et domestiques. Dans la mentalité du conjoint de E.2, c'était à la femme d'assurer l'ensemble des tâches suivant les exigences de sa communauté sonnée et de son mari. Mais parce qu'elle travaillait, son conjoint

---

<sup>501</sup> FERRAND M., (2004). *Féminin, masculin*. Paris, la Découverte, 128 p.

considérerait qu'elle n'assurait pas l'exercice de ses fonctions de « mère » et d'« épouse » dans le respect des normes traditionnelles. Cet indicateur révèle que la hausse de l'activité féminine n'a pas pour autant permis aux hommes d'investir le champ domestique<sup>502</sup> (Ferrand, 2004). D'ailleurs en France, les deux tiers du travail domestique sont effectués par les femmes (ibid). Les données des enquêtes E.1 et E.2, à titre illustratif, nous informent sur l'existence ou pas d'une répartition égale des tâches domestiques dans leur ménage et sur la manière dont elle s'exécute. Elles nous enseignent sur l'évolution de leurs sociétés d'origine en matière de partage des tâches, en comparaison avec la société française.

Mme E.11 raconte avoir évolué dans un environnement traditionnel guinéen (Conakry) hostile à une répartition égale des tâches, mais elle reconnaît un changement de situation dans son couple, une fois arrivée en France :

« Mon époux m'aide beaucoup à la maison, il assure les tâches ménagères, la cuisine. Maintenant on observe qu'il y a beaucoup d'hommes africains qui aident leurs femmes. »

Celle-ci poursuit sa réflexion sur la répartition des activités domestiques dans le couple africain, en contexte migratoire, en partant de son expérience en Guinée :

« Avant que je ne rentre à la maison, à la sortie du travail, mon époux passe l'aspirateur, essaie de nettoyer la poussière, prépare à manger. Il n'attend pas que je rentre pour faire le nécessaire. Si c'était en Afrique et même si je travaillais, ce serait à moi de m'occuper de la maison. A la fin du mois, tu devais remettre ton salaire à ton époux même s'il ne travaillait pas. Il fallait que tu aides ton époux quand même [...] Que ce soit ici ou en Afrique nous n'avons pas les mêmes coutumes. En Afrique, les femmes sont des 'femmes à tout faire'. Quand les hommes viennent ici, ils constatent le changement de mentalités. Il faut dire qu'à l'époque de nos parents et grands-parents, c'était nos mères qui s'affairaient aux tâches comme s'occuper des enfants, les laver, les accompagner à l'école. En France, même si l'homme africain ne prend pas en charge l'ensemble des tâches domestiques comme le blanc, il essaie quand même de faire de son mieux. »

Mme E.17 décrit son quotidien marqué par un partage égal des tâches domestiques entre elle et son époux. Ces nouvelles conditions étaient inenvisageables en Guinée et dans des structures familiales traditionnelles. E.17 réalise qu'en Afrique, face au chômage de son époux, elle aurait été obligée en même temps de travailler, d'assumer les tâches domestiques et les revenus du ménage sans tirer profit de son salaire. Le fait qu'elle doive remettre son salaire à son époux est signe d'absence d'autonomie financière des femmes dans son pays qui n'ont, d'après ses propos, pas le contrôle de leur salaire. E.17 décrit la dure réalité des femmes de son pays qui contribuent à l'économie de subsistance dans un contexte marqué par le chômage de masse des hommes et des femmes. Il faut noter que les pays d'Afrique de l'Ouest, ont dû subir le programme d'ajustement structurel (PAS) qui leur a été imposé en 1980 par le FMI et la Banque mondiale pour payer leurs lourdes dettes, s'ouvrir aux investissements étrangers, à la

---

<sup>502</sup> FERRAND M. (2004) « Féminin, Masculin », 2004, Paris, La découverte, 128 p.

libéralisation des échanges et au contrôle d'exportations. Les mesures de restriction budgétaire imposées aux Etats africains ont donc contraint les populations, gouvernements et entreprises à trouver d'autres mécanismes de survie. Des subventions ont été accordées aux Etats africains dans les secteurs du développement (éducation, enseignement, santé...) pour l'aide à leur construction. Face au chômage masculin, les femmes africaines recherchent d'autres alternatives de survie comme la production de denrées alimentaires, le travail informel, la prostitution et sont candidates à l'émigration. Elles jouent un rôle central dans la formation d'une nouvelle économie politique dont elles sont les actrices principales.

On peut noter que l'ensemble des femmes, quels que soient leur bagage culturel, qualification scolaire et milieu social d'origine, convergent vers une représentation commune de l'égalité des tâches domestiques. Les différences entre les enquêtées se situent plus dans le degré d'égalité qui peut exister dans les couples et la précocité de l'indépendance des femmes. L'application du principe d'égalité qui peut être plus ou moins importante va dépendre de l'environnement social et familial, du capital culturel et instructif des femmes, de leurs expériences conjugales. Plus les femmes ont été imprégnées de valeurs d'égalité dans leur éducation familiale, ont connu une expérience conjugale difficile ou ont suivi des études supérieures, plus elles se représentent l'« égalité » comme un acquis et un droit de la femme. Les femmes dotées d'un savoir universitaire, rejettent l'idéologie naturaliste qui les placent en dessous de l'homme et qui naturalise la hiérarchisation sexuée du travail. C'est ce que confirme Mme E.4 dans sa représentation du couple:

« Je n'ai jamais eu de difficultés à discuter avec mon époux. C'était lui qui travaillait pendant que je restais à la maison et m'occupais des enfants. Vous savez, un homme africain qui comprend le sens de l'égalité entre homme et femmes, 'ça ne court pas les rues !', même ceux qui ont fait des études n'en comprennent pas toujours l'enjeu. Vous savez, l'égalité hommes et femmes ne se négocie pas, quand tu te retrouves avec un partenaire dans un lieu de socialisation, il faut savoir négocier l' 'égalité' et envahir la Bastilles !, c'est une quête infinie. Je considère que je ne suis peut-être pas l'égale de mon époux dans le sens où je n'ai peut-être pas ses 'biscottes' ou sa force physique, mais n'empêche que 'nous sommes égaux !' 'l'égalité s'arrache !'. Vous savez, se faire servir par une femme est un problème universel, même les européens attendent de se faire servir par une femme. Et la violence faite aux femmes n'est pas un problème qu'on doit attribuer systématiquement aux africains. Il faut savoir, qu'en France, une femme sur deux subit des coups trois fois par jours. Donc, il faut relativiser le problème d'égalité, mais l'idéologie ambiante nous fait entrer dans des considérations qui ne sont pas réelles !»

Mme E. 4 analyse l'égalité hommes et femmes en partant d'une situation spécifique à un cas universel. « *Il faut dire que les femmes parlent d'elles même en termes universalistes en même temps que particularistes en termes de droit et d'injustice* » (Touraine, 111, p.2006). Mme E.4 considère que l'égalité va de soi, c'est une valeur universelle non négociable dont il faut en revendiquer le droit. Celle-ci, ancienne étudiante, exprime une volonté d'aller au-delà de l'opposition entre hommes et femmes qui place les femmes en situation d'infériorité. L'égalité

est une évidence, une valeur que partage son époux qui participe quotidiennement aux activités ménagères. On a pu constater que les époux de Mme E.4, Mme E.3 qui ont étudié, sont en rupture avec la vision patriarcale des rapports entre hommes et femmes dominante dans leur société de référence (africaine). Le niveau universitaire de ces époux a pu largement contribuer à les faire appliquer l'égalité dans l'espace domestique et conjugal. Mme E.4 rend compte de cette égalité réelle, par la participation de son époux aux activités domestiques et éducatives :

« Mon époux sait très bien cuisiner, il sait faire la pesée de l'enfant, piler les feuilles de manioc et préparer l'huile de palme comme sa mère le lui a appris. »

Ces informations permettent de rompre avec les stéréotypes sexués qui amènent à systématiquement associer les structures familiales à des systèmes d'organisations sexuées des tâches. Dans le récit de Mme E.4, on apprend que son époux a été socialisé dans des principes d'égalité par sa pratique de la cuisine que lui a transmis sa mère. On découvre le rôle éducatif de la mère dans la structuration de la personnalité de l'homme ; on peut supposer que le déterminisme familial, scolaire et social a joué sur la socialisation de son époux au partage des tâches. La compréhension mutuelle et la concertation caractérisent la vie conjugale de Mme E.3 et Mme E.4 qui sont inscrites dans une relation de coopération et d'équité, une évidence partagée par leurs époux et elles. On remarque que les femmes non dotées d'un diplôme universitaire rattachent plus la question de la complémentarité des rôles à la nécessité pour la femme de travailler, face à l'inactivité de l'homme. En compensation, l'homme assure le travail domestique, son rôle de complémentarité. Dans les nouvelles conditions que crée l'immigration, les femmes ouest-africaines renégocient leur place dans le ménage et la famille, en fonction de leur statut ou pas de salariée.

## **CONCLUSION GENERALE**

A travers ce travail de recherche, nous avons analysé le processus de déconstruction et de construction du genre par des femmes ouest-africaines. Dans notre approche réflexive, nos références théoriques et notre démarche empirique ont permis d'explorer le champ de recherche qui pouvait exister en matière de genre et de restituer le point de vue des femmes à partir de leurs expériences multiples et croisées (genre, ethnie, classe). Notre mise en récit de nous-même nous est parue fondamentale pour décrire le cheminement de notre réflexion sur le genre. Il importait de se positionner, en tant que femme, et de partir des rapports sociaux de sexes dans chaque société pour comprendre les mécanismes de domination qui s'y jouent. Notre retour d'enquête de terrain dans des contextes et espaces socio-culturels différents, a participé à l'élaboration de notre cadre théorique et empirique en matière de genre. Les observations et entretiens réalisés par immersion dans la société française et sénégalaise, m'ont permis d'observer le statut social des femmes et leurs interactions avec les hommes d'un espace à un autre.

Une approche socio-anthropologique des parcours des femmes africaines nous a permis de mieux connaître leurs histoires individuelles, les conditions de leur socialisation féminine et de la construction de leur personnalité. Par un retour historique sur les trajectoires des enquêtées, nous avons cherché à déconstruire les représentations sociales qui tendent à reproduire une image stigmatisante des femmes migrantes africaines comme individus aux droits bafoués et assujettis à des pratiques culturelles (mariage précoce, excision, polygamie). Le matériel d'enquête qui a été utilisé (entretiens individuels) a permis d'appréhender les femmes dans leur particularité et individualité. Qu'elles se situent dans la société africaine (lieu de départ d'émigration) ou européenne (en situation d'immigration), nos 31 enquêtées sont confrontées à des réalités socio-culturelles et historiques qui participent au processus de déconstruction et de construction des stéréotypes sexués.

Dans une phase de développement de notre recherche, nous nous sommes basées sur les discours de nos enquêtées pour mettre en évidence les différents mécanismes de pouvoir (discrimination, oppression) qui se déroulent dans le pays de départ et de destination des femmes migrantes. Les rapports de domination peuvent se matérialiser par le contrôle de leur comportement et le formatage de leur pensée par la famille, l'école, l'institution religieuse et étatique ou la police. Ainsi, l'irrégularité que constitue le statut de sans-papiers des femmes

migrantes en France, le statut de non-ayant droit et de minoritaire que représente la couleur de peau noire dans certains pays (Mauritanie), la discrimination à l'embauche ressentie et vécue par les femmes migrantes en France ou le déclassement professionnel et social de celles-ci, occasionnent l'oppression multiple et croisée de genre, de race et de classe.

Le contrôle social subi par les femmes dans leur éducation d'origine et socialisation féminine a été souvent évoqué, à travers le cas des mariages arrangés ou l'implication des familles dans la négociation des procédures de mariage. Contre toute attente, le marquage sexué du corps représenté socialement comme pratique répandue dans les villages en Afrique, n'a été quasiment pas évoqué par les femmes migrantes provenant du village. Si certaines l'ont vécu, elles ne s'avancent pas sur ce terrain car, ce sujet est encore jugé trop intime et tabou pour l'aborder, même en privé. Elles subvertissent les rapports de pouvoir entre les sexes sans offusquer leur communauté. Elles développent des stratégies, tactiques d'évitement et de contournement des règles pour mieux faire accepter leur émancipation, volonté d'autonomisation et de contrôle de soi-même. En pratique, l'émigration en Europe, l'exode rural ou le mariage avec un occidental, le choix de quitter le domicile familial ou conjugal offrent à ces femmes des choix et possibilités qu'elles ne s'étaient pas permis d'avoir jusque-là, afin de mieux se positionner en tant que sujets-actrices de leurs propres histoires.

Dans les conditions que crée l'immigration (précarité ou pauvreté, domination masculine due à l'irrégularité, déclassement professionnel), les enquêtées en situation irrégulière ou pas, expriment un sentiment de non reconnaissance sociale et d'exclusion. Nous avons vu combien elles voulaient rompre avec la figure de « migrante passive » et subvertir les rapports de domination. Les migrantes au statut d'irrégularité s'entourent de dispositifs pour échapper à leur condition d'exclusion et de marginalisation (sans abris), notamment par l'accompagnement associatif. Pour celles-ci, cet accompagnement est un outil indispensable pour leur insertion sur le marché du travail. Le non-choix en matière d'emploi est un problème rencontré par beaucoup d'entre elles, quelle que soit leur formation scolaire et professionnelle. Celles qui ont réussi à sortir de l'invisibilité sociale en occupant des postes de cadres et à avoir une position sociale jugée socialement acceptable, se sont investies dans le militantisme associatif pour agir dans le sens d'une reconnaissance sociale des migrantes. J'ai pu observer l'encadrement institutionnel dont bénéficiait les femmes migrantes, à travers mes entretiens avec des responsables africaines qui travaillent pour la défense des droits des femmes et des minorités ethniques, ou qui mènent une politique locale d'insertion et d'intégration de femme dans la vie sociale française.

Pour bon nombre de ces femmes interrogées, l'action associative qui a pour rôle de faciliter l'accès des femmes migrantes à l'emploi constitue un moyen de défense, une stratégie d'action et de résistance collective face aux attitudes discriminatoires et aux discours qui les renvoient à une catégorie d'altérité. Dès lors, l'association devient un lieu d'appropriation et d'expression des migrantes dans l'espace public, surtout pour des femmes qui en étaient exclues ou privées par les structures traditionnelles et familiales et même par leur statut juridique (irrégularité). La fréquentation d'une association traduit une tendance des femmes migrantes à se regrouper en collectif et leur attachement à la communauté. Ces dernières n'excluent pas l'ambition de s'accomplir individuellement et d'avoir un projet de réussite sociale sans l'aide de la parentèle et avec leurs propres moyens et capacités.

C'est pourquoi dans une troisième partie, nous nous sommes intéressées aux femmes africaines en qualité d'actrices économiques. C'est un fait social que j'ai observé à travers mes interactions du quotidien et mon immersion dans des sociétés différentes (africaines, européennes) qui ont favorisé une analyse comparative des femmes. Quels que soit leur bagage culturel ou niveau d'études, les migrantes qui ont suffisamment de ressources dont elles seules ont le contrôle, ont gagné en autonomie et indépendance financière. Elles se lancent dans l'entrepreneuriat individuel et une prise en charge de l'avenir de leur pays. Celles qui ne travaillent pas et qui sont sous la dépendance de leurs époux, n'ont pas d'autres choix que de se soumettre aux assignations de genre mais sans y consentir. Celles qui ont été formatées et éduquées dans des normes traditionnelles, défendent leur statut sexué exigé par leur communauté. Ces catégories de femmes qui ne sont pas dans une logique de libéralisation des carcans collectifs, d'autonomisation professionnelle ou d'entrepreneuriat individuel représentent une minorité, soit 3 femmes liées à leurs communautés parmi les 31 enquêtées. Celles qui décident de leur propre avenir et qui ont des capacités d'entreprendre et d'acquérir pleinement leur autonomie sans contraintes familiales constituent un groupe de 12 femmes. Qu'elles soient dotées de ressources matérielles, financières, d'un capital économique ou qu'elles disposent d'un capital culturel et d'une formation universitaire, les migrantes s'engagent dans un processus d'individualisation et dans des projets de retour dans leur pays d'origine. Elles sont conscientes des mutations économiques, sociales en cours dans leur pays et adaptent leurs projets de réussite sociale aux perspectives de développement de l'Afrique, comme j'ai eu déjà à le dire. Ces femmes entrepreneures ou opératrices de développement se lancent dans une politique de lutte contre l'immigration clandestine et pour le retour des migrants d'Europe au pays ; comme l'attestent la multiplication et la concrétisation de projets

d'installations d'infrastructures socio-sanitaires et éducatives dans les zones reculées. Sur place, en Afrique, elles encouragent davantage le retour des femmes citadines et des jeunes sur les terres agricoles, notamment par la promotion d'activités de transformation agricole. La fédération de groupements d'intérêt économique dans des villages ou régions en manque d'infrastructures et qui cumulent des problématiques sociales (pauvreté, chômage, manque d'électricité, d'eau, d'accès aux soins, faible scolarisation des filles), montre la construction d'une conscience collective féminine en œuvre. C'est-à-dire que ces femmes rurales sont de plus en plus éclairées, informées et prennent conscience de leurs conditions matérielles d'existence et d'exploitation par les hommes. En effet, elles fournissent une charge de travail bien plus importante que celle des hommes, et passent plus de temps aux activités corvéables (tâches domestiques, travail de la terre, recherche d'eau, du bois de chauffe, assistance aux personnes âgées). C'est dire combien les inégalités entre les sexes persistent en Afrique en termes d'accès à l'éducation et aux moyens de productions (terre, crédit, engrais, technologies).

En tant que visionnaires et agents de développement, certaines des enquêtées participent à la construction du dialogue entre les pays du Nord et du Sud par la politique de co-développement et l'investissement économique en direction de leur pays pour endiguer la pauvreté, lutter contre le chômage des jeunes et des femmes et assurer la promotion des femmes (par le travail) ; d'autres créent leurs propres entreprises. Ces migrantes sont dirigées vers un seul et même but, mener des actions d'utilité sociale ou mieux accompagner l'autonomisation des femmes et leur indépendance. Le développement d'un cas d'étude au Sénégal sur les capacités des femmes en matière d'entrepreneuriat dans le domaine agricole, m'a permis de faire une analyse comparative des femmes africaines et d'étudier les politiques de promotion des activités féminines en place. Qu'elles soient en Europe ou en Afrique, migrantes ou pas, j'ai pu me rendre compte, en pratique, du travail des femmes, de leur indépendance et de leur investissement croissant dans l'économie de leurs pays. De toute façon dans les années à venir, l'Afrique ne pourra pas se passer de la main d'œuvre féminine, particulièrement dans le secteur agricole et informel. J'ai pu mesurer l'importance de l'activité féminine africaine et de leur rôle clé dans l'économie du continent par ma participation à des forums sur l'entrepreneuriat féminin africain et par mon interaction prolongée avec des militantes associatives et des entrepreneures africaines. Mais la contribution des femmes africaines à l'économie du continent manque de visibilité. La distinction entre les activités domestiques et économiques des femmes est moins clairement établie en Afrique que dans les autres parties du monde.



Les avancées et progrès des africaines ne sont pas sans défaut. C'est ce que m'ont fait comprendre des femmes migrantes que j'ai interrogées. Elles sont entrepreneures, décideuses politiques, envoient des mandats à leurs familles au pays et agissent pour l'ascension sociale des femmes dont elles ont pu bénéficier. Il y a un effet de groupe qu'elles veulent créer en portant l'ambition d'une réussite collective. Pour les femmes migrantes, la connaissance des systèmes socio-culturels différents explique qu'elles soient bien placées pour dénoncer les failles dans les sociétés africaines comme l'image de soi, la sauvegarde des apparences qui freinent le développement. Ce sont des impératifs moraux et culturels qui influencent le comportement des femmes africaines et les détournent des objectifs de développement.

Nos enquêtées, en phase avec le monde d'aujourd'hui et ses avancées technologiques, réécrivent l'histoire des femmes africaines et rompent avec le discours passéiste tenu à leur égard dans le temps (période coloniale et postcoloniale). Elles interprètent beaucoup plus le présent et futur avec des références et données actuelles et dépassent les clivages ethno-culturels pour la promotion de l'individu, en l'occurrence les femmes. Elles adhèrent à un discours universel porté par la communauté internationale sur les valeurs inaliénables, telles que l'égalité des sexes, l'émancipation. Preuve qu'elles ne s'empêchent pas de penser et de questionner l'éducation des femmes et les pratiques culturelles qu'elles remodelent et trient. Les femmes africaines qui vivent dans le continent, n'attendent pas d'être averties et informées par les migrantes sur ce terrain. Les ONG et autres institutions de développement et l'Etat financent des projets et programmes d'éducation et de formation professionnelle des filles et femmes dans les régions en difficultés.

L'organisation d'une Conférence de Financement du Partenariat Mondial de l'Education qui a eu lieu à Dakar (capitale du Sénégal), le 2 Février et qui a été co-présidée par Emmanuel Macron et Macky Sall, montre la mobilisation de la communauté internationale (d'importants moyens financiers déployés) pour relever le défi de l'éducation des filles pensée comme outil de développement. C'est dire que la problématique de l'éducation des filles est source de réflexivité, de concertation des acteurs (politiques et société civile) et s'inscrit dans les politiques de changements sociaux engagées par les Etats africains. Sans oublier que l'éducation fait de plus en plus l'objet de discussion entre les femmes et filles en petit comité, car l'intimité des adolescentes ne se dévoile pas dans l'espace public. Dans certaines régions du Sénégal par exemple, l'actualité des médias informe que l'excision qui a toujours été représentée comme un sujet devant être tenu secret, est de plus en plus débattu en public par

des filles qui en ont été victimes. Comme le prouve l'exemple de filles à Kolda<sup>503</sup> (une région où une fille sur deux a été excisée). Ce fait révèle l'émancipation et le besoin de mise en éveil des filles qui s'opèrent dans des zones frappées par l'ignorance et l'obscurantisme. Ces jeunes filles comme les enquêtées de notre recherche franchissent la frontière entre le privé et le public et bousculent les codes sociaux en libérant leur parole. Elles se repositionnent dans l'espace public et reconfigurent les rapports sociaux des sexes par une valorisation de leur statut social et repensent la question de la femme à partir de la culture africaine. Elles veulent comprendre le genre et servir la cause des femmes pour plus de justice sociale.

Pour ma part, mon travail de recherche sur l'éducation des filles observée à partir de représentations et pratiques de femmes, a été un élément déclencheur de cette recherche élaborée sur le genre et les stratégies d'acquisition du pouvoir. Durant mon parcours en France, mon immersion dans « le monde des femmes » (cf Touraine, 2006) favorisée par mon expérience dans l'accompagnement social et éducatif de femmes et jeunes filles, a façonné mon regard et forgé mon opinion sur le statut social réservé aux femmes. Etudier l'environnement des femmes migrantes dans des quartiers et la vie associative qui s'y développait, m'a permis de réaliser des enquêtes par questionnaires auprès de publics féminins dans des associations et un centre social à Rouen et son agglomération. Le public interrogé était de nationalités diverses, pas exclusivement africaines (Algérie, Maroc, Mauritanie, Côte d'Ivoire, Nigéria, Arménie, Slovaquie, Syrie, Mauritanie). Cette enquête exploratoire a été menée dans une phase préalable à mon travail de recherche, pour voir quelle relecture de la condition féminine les femmes migrantes proposent-elles pour retracer leur histoire et déterminer leurs conditions d'immigration.

A travers ce protocole d'enquête, il s'agissait pour moi de déterminer des profils de femmes et faire partager leur quotidien et situations problématiques rencontrées dans leur pays (guerre, maltraitance, ...) ou la société d'accueil (difficultés conjugales, ou d'intégration...). Ces femmes, quelle que soit leur nationalité, montrent une implication commune dans l'éducation et la scolarité de leurs enfants. Elles manifestent un attachement commun aux valeurs qui leur ont été transmises par leurs mères et qu'elles souhaitent transmettre à leurs filles. Enfin, elles expriment une volonté manifeste de prendre en charge leur famille et de remplir leur rôle de mère qu'elles qualifient pour beaucoup d'immuable, naturel et irremplaçable au regard de leurs discours. Ce faisant, bien que beaucoup d'entre elles soient

---

<sup>503</sup> Kolda, ville du Sénégal située en Haute-Casamance, au sud du pays, à proximité de la frontière avec la Guinée-Bissau.

ancrées dans des traditions, valeurs religieuses et qu'elles soient issues de famille élargies, elles sont investies des questions de liberté de la femme et d'égalité homme-femme. Dans ce processus d'émancipation, l'adhésion à un centre d'accompagnement socio-professionnel des familles est source d'épanouissement personnel, d'intégration au sein d'une communauté de femmes et manifeste une volonté de cohésion du groupe de femmes et de solidarité entre elles. Ces principes qu'elles défendent, sont encore loin des ambitions et engagements politiques portés par les militantes féministes.

Dans mes projets professionnels en perspective, je souhaiterais approfondir ma recherche sur le développement du genre qui est intégré dans les politiques et actions de développement en Afrique. Je souhaiterais aussi élaborer le volet éducatif dans le cadre de mon projet d'étude du genre que j'aimerais concrétiser au Sénégal, mon premier terrain d'observation des populations rurales. Ce serait une manière de poursuivre mes enquêtes de terrain déjà produites auprès de femmes rurales en activité agricole. Mon imprégnation de l'environnement rural, faciliterait une prochaine entrée dans diverses régions du pays qui bénéficient actuellement d'importants programmes d'aide et d'appui au développement. C'est au regard des pratiques et discours tenus par les acteurs du développement dans ces territoires, que je souhaiterais entamer ce travail de recherche. Mener des tels travaux d'approfondissement du genre permettrait de mieux repenser et questionner la place des femmes et des filles dans les sociétés africaines pour mieux accompagner et appliquer les politiques de développement. Il conviendrait, pour moi, d'étendre mon dispositif d'enquête qualitative à l'ensemble du territoire national associé à des entretiens collectifs, par immersion dans différentes régions du Sénégal. Par une approche ethnographique, les interviews obtenues avec des femmes et des jeunes filles s'inscriraient dans un travail de sensibilisation et de réflexion avec ces publics autour de l'éducation des filles, source de réflexivité sur le genre.

# BIBLIOGRAPHIE

## Ouvrages, articles et thèses

ABELES M., COLLARD C., (1987). « Age, pouvoir et société en Afrique noire », *Cahiers d'Etudes Africaines*, n° 105-106, p.2013

ANDRE V., PESTANA G., et ROSSI G., (1998), « Agropastoralisme et dynamique du milieu dans le Fouta Djallon (Guinée), des Mythes aux réalités », BART F., MORIN S., SALOMON J-N., (dir.), *Montagnes tropicales. Identités, Mutations, développement. In Espaces Tropicaux*, n°16, Presses universitaires de Bordeaux, 670 p.

ANDRO A., LESCLINGAND M. (2007), « Les mutilations sexuelles féminines: un point sur la situation en France et en Afrique», *Populations et Sociétés*, n°438, 4 p.

ANTOINE P., MARCOUX R., (2014). *Le mariage en Afrique. Pluralité des formes et des modèles matrimoniaux*. Québec, Presses de l'Université du Québec, 291 p.

APPADURAI A., (2005). *Après le colonialisme, les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris, Payot, 336 p.

ARBORIO A.M., FOURNIER P., (2015). *L'observation directe*. Paris, Armand Collin, 132 p.

AZZAM A., (2012). « Stratégies identitaires et stratégies d'acculturation : deux modèles complémentaires », *Revue Internationale de la Recherche Interculturelle*, n°2, p. 103-116.

BA H., (2006). *La participation des femmes dans les groupements économiques en milieu urbain dans les secteurs des pêches à Dakar*. Thèse de Doctorat en service social, Université de Laval, Québec

BALLAND J., (2011). *Le sens du rite de passage dans les sociétés traditionnelles*. Extrait de la thèse de doctorat de Médecine, Université Henri Poincaré, Nancy 1, p.27-30

BAMBA N., CONTAMIN B., DIOMANDE K., KOULIBALY M. (1992). « Crise économique et programme d'ajustement structurel en Côte d'Ivoire ». Actes de la Table ronde : Crises et ajustements en Côte-d'Ivoire : les dimensions sociales et culturelles, Bingerville (Côte d'Ivoire), 30/11/1992, 1 et 2/ 12 1992 (Bingerville)

BA H-A., (2014), « Femmes africaines immigrées responsables d'association face aux enjeux de citoyenneté et de développement : entre mimétisme et innovation en Ile de France et dans le Nord-Pas-de-Calais », n° 2-3, p.1-16

BARD C., CHAPERON S., (2017). *Dictionnaire des féministes. France - XVIIIe-XXIe siècle*. Paris, Presses Universitaires de France, 1700 p.

BARIL A., (2007). «De la construction du genre à la construction du 'sexe', les thèses féministes post-modernes dans l'oeuvre de Judith Butler», in *Recherches Féministes*, vol. 20, n°2, pp. 61-20.

BAROU J., (1990). « Les soninkés d'hier à demain », *Hommes et Migrations*, n° 1, p. 9-12.

BAROU J., « Evolution des familles africaines immigrées en France ». *Ecart d'identité*, n°77, 22 p.

BASTENIER A., (2015). « Qu'est-ce qu'une société ethnique ? ». Paris, Presses Universitaires de France, 346 p.

BASTIDE R., (1970). «Initiation», *Encyclopaedia Universalis*, tome 12, 1996, p.350-355.

BEAUDELOT C., ESTABLET R.,(2006). *Allez les filles*. Paris, Points, 288 p.

BEAUVOIR S., (1949). *Le Deuxième sexe, tome 2 : l'Expérience vécue*. Paris, Gallimard, 557 p.

BECKER H. (2002), *Les ficelles du métier, comment conduire sa recherche en sociologie*, La Découverte, Paris, 352 p.

BENEDICT R., (1947). « Le chrysanthème et le sabre » (*The chrysanthemum and the sword*, traduit de l'américain par Lise Mécréant), Paris, coll. Picquier Poche, 1998, 350 p.

BERTHOMMIERE William, MAUREL Mathilde, RICHARD Yann (2015), « Intégration des immigrés et associations en France. Un essai d'approche croisée par l'économie et la géographie », *Espace, Société, Territoire*, n ° 749, p.1-51

BERT J.F., (2012). '*Les techniques du corps*' de Marcel Mauss : *Dossier critique*. Paris, Publications de la Sorbonne, 168 p.

- BENSA A., FASSIN D., (2008). *Les politiques de l'enquête. Epreuves ethnographiques*. Paris, La Découverte, 304 p.
- BIERSCHENK T., DE SARDAN J-P-O., (2008). « Les courtiers du développement », in Bulletin de l'APAD, n°5, 6 p.
- BLANCHET A., (1991). *Dire et faire dire. L'entretien*. Paris, Armand Collin. 176 p.
- BLIN O., DIOP A., (2012) « Demba et Dupont, le 'garde à vous' patrimonial », in DRISS N., (dir.), *Patrimoines et développement durable : ressources, enjeux, lien social*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 332 p.
- BON MAURY G., NOBLECOURT O., (2014) « L'Égalité pour les femmes migrantes » Rapport du Ministère des Droits des Femmes, Paris, La documentation Française, p.1-43
- BONICCO C., (2007). « Goffman et l'ordre de l'interaction : un exemple de sociologie compréhensive », *Philonsorbonne*, n°1, p.31-48
- BORGETTO M., (2008). « Égalité, différenciation et discrimination : ce que dit le droit ». *Informations sociales*, n°148, p.8-17
- BOURDIEU P. (1998), *La domination masculine*, Paris, Seuil, 134 p.
- BOUTRAIS J., (1994). « Pour une nouvelle cartographie des Peuls », *Cahiers d'Etudes Africaines*, n° 133-135, p. 137-146.
- BOZON M., (2002). « Des rites de passage aux 'premières fois' : une expérimentation sans fins », *Agora débats/ jeunesse*, n°28, p.22-33.
- BRANC, E., (1987). « La parole dans le mariage Malinké ». *Journal des Africanistes*, N°1, pp. 31-44
- BRISEBARRE A-M., KUCZYNSKI L., (2009). *La tabaski au Sénégal. Une fête musulmane en milieu urbain*. Paris, Karthala, 468 p.
- BUTLER J., (2005). *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*. Paris, Éditions La Découverte.
- BUTLER J., (1993). 'Introduction'. *Bodies that Matter : On the discursive limits of 'sex'*. New York, Routledge, 288 p.

CALIN, D., (2003). « La rupture migratoire. », *Cahiers du Réseau Public d'Insertion des Jeunes en Ile-de-France (RPIJ)*, n°3, Sept., p. 30-37.

CALONNE S., (2004). « Conflits entre identité et travail chez les femmes immigrées », *Empan*, n°63, p.27-32

CALPAS E. (1996). « Les femmes chefs de famille : spécificités du milieu urbain », *In BISILLIAT J., (dir.). Femmes du Sud, chefs de famille*, Paris, Karthala, p. 109-127.

CAMILLERI C. (1990), *Stratégies identitaires*, Paris, puf.

CAMPANI G., (2011). « Les femmes immigrées dans une société bloquée : parcours individuels et organisations collectives en Italie », *in KERGOAT et al. (dir.), Migrantes et mobilisées. Cahiers du genre*, n°51, p.49-68

CARDON Philippe, KERGOAT Danièle, Pfefferkorn Roland (eds) (2009) *Chemins de l'émancipation et rapports sociaux de sexe*. Paris, la Dispute « Le genre du monde ».

CASTRA M., (2010). « Identité », *in PAUGAM S., (dir.), Les 100 mots de la sociologie*. Paris, Presses Universitaires de France, p.72-73

CATARINO C., (2011). « Politiques migratoires et politiques d'emploi : la flexibilité sexuée en Europe ». *In KERGOAT D. et al. (dir.), Migrantes et mobilisées*. n°51, p.93-112.

CATARINO C., MOROKVASIC M., (2005). « Femmes, genre, migration et mobilités », *Revue européenne des migrations internationales*, n°1, p.7-27

CERVULLE M., TESTENOIRE A., (2012). « Du sujet collectif au sujet individuel, et retour. Introduction », *in CERVULLE M., KERGOAT D., et TESTENOIRE A.,( dir.). Subjectivités et rapports sociaux*. Cahiers du genre, n°53, p.5-17.

CHAABANE N., (2008). « Diversité des mouvements de « femmes dans l'immigration » , les Cahiers du CEDREF, n° 16, *in « les Femmes, genre, migrations et mondialisation »* p.231-250

CHOKR N., (2007) « Qui n'a pas peur du relativisme culturel ? », *Tracés, Revue de Sciences humaines*, n°12, p.25-59.

CLAIR I., (2012). *Sociologie du genre : sociologie contemporaines*. Paris, Armand Collin, 128 p.

COQUERY-VIDROVITCH C., (1993). *Histoire des villes d'Afrique Noire. Des origines à la colonisation*. Paris, Albin Michel, 412 p.

COQUERY-VIDROVITCH C., (2007), « Des femmes colonisées aux femmes de l'indépendance », in Thérèse Locoh. *Genre et sociétés en Afrique. Implications pour le développement*. Paris, Ined, 431 p.

COLLIN F., (1992), *Le sexe des sciences : les femmes en plus*, Paris éditions Autrement, 1992, 205 p.

COUCHARD F., (2003). *L'excision*. Paris, Presses universitaires de France, 128 p.

COULON C., (2002) « Géopolitique et religions : Aires et frontières religieuses en Afrique », Actes du Festival International de Géographie (FIG), Religion et géographie : ces croyances, ces représentations et ces valeurs qui modèlent le monde », 4, 5, 6 Octobre 2002, Saint-Dié-des-Vosges.

CROCHE S., (2010). « Cohabitation des sciences et des religions dans le système éducatif sénégalais », Actes du congrès de l'Actualité de la recherche en éducation et en formation (AREF), Université de Genève, septembre 2010, 12 p.

CROZIER M., FRIEDBERG E., (1977). *L'acteur et le système, les contraintes de l'action collective*. Paris, Éditions du Seuil, 436 p. DE GAULEJAC V., (2009). « Vouloir être sujet », *Sciences humaines*, n°209, p.114.

DE SARDAN J-P-O (2001). « Les trois approches en anthropologie du développement », *In Tiers-Monde*, n°168, p. 729-754.

DEVETTER, F. X. et ROUSSEAU, S., (2011). « Du balai. Essai sur le ménage à domicile et le retour de la domesticité », Paris, Liber-Raisons d'Agir, 140 p.



DEVAUTOUR K., SIAMEVI M. D., SENGO N. R. (2011), «Les formes traditionnelles des rites de passage de la jeune fille à la femme en Afrique», in *Femmes de nos Afriques*, Lycée Blaise Pascal, Libreville, Gabon.

DIAL F.B., (2007) « Le divorce, une source d'émancipation pour les femmes ? Une enquête à Dakar et St Louis », in LOCOH T., (dir.) : *Genre et sociétés en Afrique. Implications pour le développement*, Paris, éditions Martine Rousso-Rossmann, 431 p.357-370.

DIAW A., (2009). « Nouveaux contours de l'espace public en Afrique », *Diogenes*, n° 206, p. 37-46.

DIOP A., (2012). *Etude de cas : « l'association d'aide au développement 'Yakare' à Rouen*. Travail de synthèse, Master 2 Territoire et Développement local, Université de Rouen.

DIOUF N'DIAYE A., (2013). *Les femmes et le développement local au Sénégal. Le rôle des associations féminines dans le bassin arachidier*. L'exemple de Diourbel. Thèse de Doctorat en Géographie, Université Michel de Montaigne, Bordeaux 3.

DELPHY C., (2013). *L'Ennemi principal-tome I, Économie politique du patriarcat*. Paris, éditions Syllepse, 262 p.

DEPLHY C., (2013). *L'Ennemi principal-tome II, penser le genre*. Paris, éditions Syllepse, 366 p.

DE SARDAN Jean Pierre Olivier (1992) « C. Quiminal : Gens d'ailleurs (migrations Soninke et transformations villageoises), Christian Bourgeois, Paris, 1991 », in Bulletin de l'APAD, n°3, p 2-3

De Sardan J.P., PAQUOT E., (1991). *D'un savoir à l'autre, les agents de développement comme médiateurs*. Paris, Ministère de la coopération et du développement GRET, 204 p.

DE VERDALLE L., REVILLARD A.,(2006). « Dynamiques du genre », *Terrains & travaux* n°10, p.3-17

DIAL, F.T (2007), « Le divorce, une source d'émancipation pour les femmes ? Une enquête à Dakar et St Louis ». In Thérèse Locoh. *Genre et sociétés en Afrique. Implications pour le développement*, Paris, Ined, 431 p.

DIOP A., (2013). *Regards sur l'éducation et l'école : témoignages de femmes originaires du Sénégal*. Mémoire Master Recherche : Enquête et recherche sociologique. Rouen : Université de Rouen. 99 p.

DIOP A.A.,(2015). *Macky Sall & la société du Care. Radioscopie d'une politique sociale*. Paris, Harmattan, 206 p.

DIOP A. B., (1985). *La famille wolof*. Paris, Karthala, 272 p.

DIOP A. B., (2012). *La société wolof. Tradition et changement*. Paris, Khartala, 360 p.

DIOP M.C., (2014). « Les droits, Libertés et Responsabilités des femmes sont analysés en fonction de multiples juridictions », Colloque : plaidoyer pour le dialogue interreligieux Femme, Religion et Société, Dakar, 17 et 18 décembre 2014, p.45-48.

DIOP C., (2011), « Les femmes noires diplômées face au poids des représentations et des discriminations en France », *Homme et Migrations*, n°1292, p.92-102

DIOP A-B., (1985). *La Famille wolof.*, Paris, Khartala, 272 p.

DOMINICE P., MEIRIEU P., (2008). *La question des valeurs et le dialogue intergénérationnel*. Séminaire du 6 Décembre 2008, Genève, 7 p.

DUPUY C., (1990). « Les comportements d'épargne dans la société africaine : études sénégalaises », in LELART M., (dir.), *La tontine, pratique informelle d'épargne et de crédit dans les pays en voie de développement*. Paris, éditions John Libbey, p.31-51.

DURUT BELLAT M., (2004). *L'école des filles : quelle formation pour quels rôles sociaux ?* Paris, Harmattan, 276 p.

DUSCHESNE S., HAEGEL F. (2009), *L'entretien collectif. L'enquête et ses méthodes*, Paris, Armand Collin, 128 p.

DRISS N., (2004). « Espaces publics et limites. Les implications du genre dans les usages de la ville à Alger ». In, DENEFFLE S., (dir.), *Femmes et villes*. Tours, Presses Universitaire François Rabelais. p.249-264.

ECOLE DOCTORALE ROMANDE EN ETUDE GENRE 2008-2011. Pratiques et perspectives de genre : les paradoxes de l'égalité, « Module de recherche : « sexe, classe, race et caste : intersectionnalité des rapports sociaux », Centre en Etudes Genre Liège, Université Lausanne, 4 p.

ES SAFI L, MANCO A, « Discours et pratiques de santé publique sur l'immigration musulmane en Belgique francophone : trente ans d'évolution » Revue française de Santé publique, n°3, 1996, p. 233-248

ENEL Catherine, PISON Gilles (2007), « Veuvage et lévirat : une étude de cas à Mlomp (Sénégal) ». In Thérèse Locoh. Genre et sociétés en Afrique. Implications pour le développement, Paris, Ined, 431 p.

ENDERS A. (1994). *Histoire de l'Afrique lusophone*. Paris, Editions Chandeigne, 158 p.

ERNY P., (1987). *L'enfant et son milieu en Afrique noire*. L'Harmattan, Paris, 306 p.

EZEMBE Ferdinand (2003), *L'enfant Africain et ses univers*, Paris, Karthala, 2003. 359 p.

ELLERBE-DUEK C., (2011). « Migrants et mobilisées ». Cahiers du genre, n°51, 265 p.

FALQUET J., (2011). « Pour une anatomie des classes de sexe : Nicole-Claude Mathieu ou la conscience des opprimé.e.s », Cahiers du Genre, n°50, p.193-217.

FERRAND M., (2004). *Féminin, masculin*. Paris, la Découverte, 128 p.

DIALLO O.J, FAIZANG S., (1991). « L'institution polygamique comme lieu de construction sociale de la féminité ». In Hurtig M.C, Kail M., Rouch H., « Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes », Paris, Editions du Centre national de la recherche scientifique, pp.217-225.

FAIZANG S., (1991). « Sexualité et reproduction chez les africaines immigrées soninkés et toucouleurs vivant en mariage polygamique », *Sciences Sociales et Santé*, n°9-4, p.89-109.

FASSIN D. (2004), «Le corps exposé», in D. Fassin, D. Memmi (dir.), *Le gouvernement des corps*, Editions de l'EHSS, Paris, pp. 237-266.

FASSIN E., HALPERIN J-L., (2009). *Discriminations: pratiques, savoirs, politiques*. Paris, La documentation Française, 182 p.

FRAISSE G., «*Du consentement*». Paris, Le Seuil, 144 p.

- FILAKOTA R., (2009). *Le renouveau islamique en Afrique noire : l'exemple de la Centrafrique*. Paris, Harmattan, 210 p.
- DE GANCK J., D'HOOGHE V., (2013). « Regards sur le sexe », *Sextant*, Editions de l'Université de Bruxelles, n°30.
- GARNIER J., TIMERA M., (2010), « Les Africains en France. Vieillesse et transformation d'une migration ». *Hommes et migrations*, n° 1286-1287, p.1-13.
- GARRAU, M., LEGOFF A., (2010). *Care, justice et dépendance : introduction aux théories du Care*. Paris, PUF, 160 p.
- GAUVIN A., (1998) « Le sur chômage féminin à la lumière des comparaisons européennes », in Margaret Maruani (dir.), *Les Nouvelles Frontières de l'inégalité*, Paris, La Découverte, 1998.
- GUENGANT J-P., BANOIN M., (2013). « Introduction : Mil, démographie et sécurité alimentaire au Niger », In BESANÇON G., PHAM J-L. (dir.), *Ressources génétiques des mils en Afrique de l'Ouest. Diversité, conservation et valorisation*. Paris, éditions IRD, 148 p.
- GIRAUD C. (2005). *Du secret : contribution à une sociologie de l'autorité et de l'engagement*. Paris, Harmattan, 310 p.
- GIRIER C., (1996). *Parlons soninké*. Paris, Harmattan, 312 p.
- GOFFMAN E., (2002). *L'arrangement des sexes*. Paris, La Dispute, 128 p.
- GUILLEMAUT F., (2007). *Stratégies des femmes en migration : Pratiques et pensées minoritaires. Repenser les marges au centre*, Thèse de Doctorat, sociologie et sciences sociales, Université de Toulouse II.
- GUILLAUMIN C., (1981). « Femmes et théories de la société: remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées », *Sociologie et Sociétés*, n° 2, pp. 19-32
- GUILLAUMIN C., (1992). *Sexe, race et Pratique du pouvoir : L'idée de nature*. Paris, Editions Indigo et Côté-femmes, 239 p.
- GUILHEM D., (2008). « Incorporation de l'identité de genre chez les Peuls Djeneri du Mali », *Journal des Anthropologues*, n° 112-113, p. 135-153.

GUTNICK F., (2002). « autour des mots : ‘stratégies identitaires’, ‘dynamiques identitaires’ », *Recherche et Formation*, n°41, p.119-130

GREEN N., (2002). *Repenser les migrations*. Paris, PUF, 139 p.

HADJENBERG J., SEVERINO J-M., (2016). *Entreprenante Afrique*. Paris, Odile Jacob, 284 p.

HANDMAN M.E., (2015). « Nicole Claude-Mathieu (1937-2014) », *L’Homme*, n°213, p.19-32

HAMMOUCHE, A., LE BAIL, H., MORI, C., (2013). « Le Japon, pays d’immigration ? ». *Hommes et Migrations*, Février, n°1302 pp. 7-11.

HEINICH N., (2003), *Les ambivalences de l’émancipation féminine*, Paris, Albin Michel, 160 p.

HERITIER F., (1996). *Masculin, Féminin, la pensée de la différence*. Paris, Odile Jacob, 332 p.

HERTRICH V., (2007). « Nuptialité et rapport de genre en Afrique. Tendances de l’entrée en union, 1950-1999 », in LOCOH T., *Genres et sociétés en Afrique. Implications pour le développement*. Paris, INED, p.281-305.

HERTRICH V., LARDOUX S., (2014). « Age à l’entrée en union des femmes en Afrique. Les données des enquêtes et des recensements sont-elles comparables ? », *Population*, n°3, p. 399-431.

HESSELING G., LOCOH T., (1997). « Femmes, pouvoir et sociétés ». *Politique africaine*, n°65, p. p. 3-20.

HMED C., (2009). « La représentation des étrangers dans l’entreprise (1960-1990) », in FASSIN E., HALPERIN J.L., (dir.), *Discriminations : pratiques, savoirs, politiques*. Paris, La Documentation française, p. 59-67.

HURRY Jonh (2005), *Sociologie des mobilités. Une nouvelle frontière pour la sociologie?* Paris, Armand Collin, 256 p.

- HUTIN S., (2007). *Les sociétés secrètes*. Paris, Presses Universitaires de France, 127 p.
- HUET, A., (2014). « Les grandes mutations de notre temps : comment les définir et les identifier dans leur complexité. Réflexions à partir du cas français », in *Sociétés en mutation dans l'Afrique contemporaine : dynamiques locales, dynamiques globales*, sous la dir.de Régine Tchicaya-Oboa, Abel Kouvouama et Jean Pierre Missié, Paris, Karthala, pp.459-468.
- IJERE M., (1986), « Le Mariage traditionnel en Afrique et ses multiples facettes fascinantes », *Peuples Noirs Peuples Africains*, n° 53-54, p.72-93
- KAUFMANN J-C., (2005). « Devoir s'inventer », *Sciences humaines*, n° 154, p. 42-43
- KAUFMANN V., (2008), *Les paradoxes de la mobilité. Bouger, s'enraciner*, Collection Le Savoir suisse, Presses polytechniques et universitaires romandes, Lausanne, 115 p.
- KEITA T., (1988). « Phénoménologie Traditionnelle de l'Enfance en Afrique », In ITOUA F. et al. (dir.), *Famille, enfant et développement en Afrique*. Paris, Unesco, p. 99-139
- KERGOAT D., MIRANDA A., OUALI N., (dir.) (2011). « Les mobilisations des migrantes : un processus d'émancipation invisible ? (Introduction) », in KERGOAT D., MIRANDA A., OUALI N., (dir.), *Migrantes et mobilisées. Cahiers du Genre*, n° 51, p.5-24
- KERGOAT Danièle (2009), « Individu, groupe, collectif : quelques éléments de réflexion » in Cardon Philippe, Kergoat Danièle, Pfefferkorn Roland (eds)
- KERGOAT D., (2000). « Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexes ». In HIRATA H., SENOTIER D., LABORIE F., LE DOARE H., (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, Presses Universitaires de France, p.36.
- KEITA T., « Phénoménologie traditionnelle de l'enfance en Afrique » Famille, développement en Afrique, Unesdoc, Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture, Paris, 1988, p. 3-207 (1988).
- KIPPRE P., (2004). « Perrot, Claude-Hélène (dir.). — Lignages et territoire en Afrique aux XVIIIe et XIXe siècles. Stratégies, compétition, intégration », *Cahiers d'études africaines*, n°175, p.705-711.
- KOFMAN E., (2008). « Genre, migrations, reproduction sociale et *Welfare state*. Un état des discussions », trad. de Séverine Sofio, *Les Cahiers du CREDEF*, pp. 101-124.

KOUNGOU L., (2010) « Démocratie et fondamentalismes religieux au Nigéria: vivre libre dans la peur », in *Géoéconomie*, n° 52, p. 105-120

KOBIANE J.-F. (2007). « Ethnie, genre et scolarisation au Burkina Faso », in LOCOH T., *Genre et sociétés en Afrique. Implications pour le développement*. Paris, INED, p.221-224.

KOFMAN, E., (2008). « Genre, migrations, reproduction sociale et *Welfare state*. Un état des discussions », trad. de Séverine Sofio, *Les Cahiers du CREDEF*, pp. 101-124.

KUYU M., (2005). *Parenté et familles dans les cultures africaines*, Paris, éditions Khartala, 173 p.

KUCZYNSKI L., et RAZY E., (2009) « Anthropologie et migrations africaines en France : une généalogie des recherches », *REMI*, n° 3, p.79-100

LAHIRE B., (2001). « Héritages sexués : incorporation des habitudes et des croyances » in BLOSS T., (dir.), *La dialectique des rapports hommes et femmes*. Paris, PUF, p.9-25

LAHIRE B., (2002), *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*, Paris, Nathan, 2002.

LADAN M-T., (2003), *Sharia and Women's Human Rights in Nigeria: Strategies for Action*  
<http://www.boellnigeria.org/documents/Sharia>

LANGE M.-F., (2007). « L'Evolution des inégalités d'accès à l'instruction en Afrique, depuis 1960 », in LOCOH T., *Genre et sociétés en Afrique. Implications pour le développement*, Paris, INED, p.185-198.

LEBEURIER N., (2009). « Investir dans la transformation des céréales locales », *Grain de sel*, n°45, p.27-28.

LESSELIER C., (2004), « Femmes migrantes en France : le genre et la loi ». *Les Cahiers du CEDREF*, n°12, p.45-59

LECOURT D., « Le piège de l'individualisme ». *Actuel Marx*, n°28

LEPINARD E., (2005). « Malaise dans le concept. Différence, identité et théorie féministe », *Cahiers du genre*, n°39, p.107-135

- LEVI STRAUSS C., (1962). *La pensée sauvage*. Paris, Presses Pocket, 347 p.
- LIORE Julie (2002), « Les enfants et les adolescents originaires d'Afrique occidentale à Marseille. Des identités en construction », Thèse de Doctorat, Université de Provence I.
- LOCOH T., HESSELING G., (1997). « Femmes, Pouvoir, Sociétés », *Politique africaine*, n°65, Paris Karthala, p3-20
- LOCOH T., PUECH I., (2008). « Fatou Sow. Les défis d'une féministe en Afrique », *Travail, genre et sociétés*, n°20, p. 5-22
- LOCOH T., (2007). « Introduction », *In LOCOH T., (dir.). Genre et sociétés en Afrique. Implications pour le développement*. Paris, Ined, 431 p.
- LOMBARD J., (1993) « Riz des villes, mil des champs en pays Serer-Sénégal », *Espaces Tropicaux*, n°6, 226 p.
- LONGIN D., (2012). « La honte versus la culpabilité : analyse conceptuelle et formelle en logique modale », Rapport de Recherche, Toulouse.
- LAACHER S., (2004). « Éléments pour une sociologie de l'exil », *Revue des sciences sociales du politique*, n°69, pp. 101-128.
- MAIGA TOURE Z., (2010). *Les femmes face aux traditions dans les littératures et cinémas contemporains de l'Afrique Francophone*, Thèse de Doctorat de philosophie, Université de l'Arizona.
- MANCHUELLE F., (2004). « Les Diasporas des travailleurs soninkés (1848-1960) - Migrants volontaires », Paris, Karthala, 348 p.
- MBEMBE A., (1988), *Afriques indociles : christianisme et pouvoir d'Etat en société postcoloniale* », Paris, Karthala, 224 p.
- MARCOUX R., OUEDRAOGO I., ZOUNGRANA C.M., (2007). « L'émancipation des Africaines par l'école : mythe ou réalité ? », *in LOCOH T., Genre et sociétés en Afrique. Implications pour le développement*. Paris, Martine Rousso-Rossmann, p.201-2016.
- MARIE J., IDELMAN E., (2010). « La décentralisation en Afrique de l'Ouest : une révolution dans les gouvernances locales », *In EchoGéo*, n°13, p.1-15



MARQUES-PEREIRA B., PFEFFERKORN R., (2011), « Genre, politiques sociales et citoyenneté: enjeux et recompositions. Introduction », *Cahiers du Genre*, n° 2, pp. 5-19.

MARTEL F., (2011). *Mainstream. Enquête sur la guerre globale de la culture et des médias*. Paris, Flammarion, 368 p.

MARTIN C., (1997). *L'après-divorce. Lien familial et vulnérabilité*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, 331 p.

MARTIN V., (1970). « Structures de la famille chez les Serer et les Wolofs au Sénégal », *Population*, n°4, p. 771-796.

MATHIEU N-C (1984). « De la conscience dominée des femmes », *Les Cahiers du GRIF*, n°29, pp. 73-75.

MATHIEU N-C., (1991). *Anatomie politique: catégorisations et idéologies du sexe*. Paris, éditions Côté-femmes, 291 p.

MASSIAS J.-P., (2011). *Faire la paix au Pays basque*. Paris, Editions Elkar, 94 p.

MEAD M., (1988). *L'un et l'autre sexe*. Paris, Folio, 448 p.

MEJIAS J., (2005). *Sexe et société. La question du genre en sociologie*. Paris, éditions Bréal, 128 p.

MESSAILLOUX Claude (1975), *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero

MERIEUX P., DOMINICE P., (2008): « Séminaire: La question des valeurs et le dialogue intergénérationnel », Genève, Juin, 7 p.

MESSIANT C., (2002). « Fin de la guerre, enfin, en Angola. Vers quelle paix ? », *Politique Africaine*, n° 86, Karthala, p. 183-195.

MESSIANT C. (2009). « L'Angola post-coloniale - Tome 2 : sociologie politique d'une oléocratie », Paris, Karthala, 429 p

MESSIANT C. (2006). « L'Angola colonial. Histoire et Société. Les prémisses du mouvement nationaliste », Paris, Karthala, 444 p.

M'BAYE Malick (1988), « Education intégrative en milieu familial et communautaire. Le cas du Sénégal ». In ITOUA F. et al. (dir.), *Famille, enfant et développement en Afrique*. Paris, Unesco, p. 140-150

DAFF S., DIENG L., GOASMAT K., MBACKE CISSE F., (2010), « Gouvernance et services publics », *Cahier de propositions*, n°5, 66 p.

MEDA D., (2008). *Le temps des femmes : pour un nouveau partage des rôles*. Paris, Flammarion, 233 p.

MERCKLING O., (2011). *Femmes de l'immigration dans le travail précaire*. Paris, Harmattan, 300 p.

MOUJOURD N., POURETTE D., (2005). « "Traite" de femmes migrantes, domesticité et prostitution. A propos de migrations internes et externes », *Esclavage moderne ou modernité de l'esclavage ?*, *Cahiers d'Etudes Africaines*, n° 179-180, p. 1093-1121.

MINISTERE DE L'ENSEIGNEMENT DE BASE ET DE L'ALPHABETISATION (MEBA)/PAEB, (1999) *Tableau de bord de l'enseignement primaire*, Ouagadougou, Burkina Faso

MIRANDA A., OUALI N., KERGOAT D., (2011), « Les mobilisations des migrantes : un processus d'émancipation invisible ? (Introduction) », in *Cahiers du genre*, n°51, 265 p.

MOLLEY C., (2005). « Espaces intermédiaires : généalogie d'un discours », in HAUMONT B., MOREL A., (dir.), *La société des voisins. Partager un habitat collectif*. Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Ministère de la culture, 334 p.

NDIAYE SYLLA S., (2001). *Femmes et politique au Sénégal. Contribution à la réflexion sur la participation des femmes sénégalaises à la vie politique de 1945 à 2001*. Mémoire de Master en Anthropologie juridique et politique. Université de Paris I, Panthéon – Sorbonne.

NEDELCOU M., (2005) « Stratégies de migration et d'accès au marché du travail des professionnelles roumaines à Toronto, Rapports de genre et nouvelles dynamiques migratoires », in *Revue européenne des migrations internationales*, n°1, p. 1-28

NGO NYEMB-WISMAN M-C., (2011). « Crise de l'Etat et stratégies de survie des Bayam-Sellam au Cameroun », in *Les politiques sociales*, n°1 et 2, p.68-84

NGO NYEMB-WISMAN, M-C., (2013) « Migration, genre et développement : contraintes et défis dans l'espace européen », *EUNOMAD*, Bruxelles, 2013 p.1-10

NICOLAS G., (2002). « Géopolitiques et religions au Nigéria », *Hérodote*, n°106, p.81-122.

NICOLLET Albert (1992)., *Femmes d'Afrique noire en France : La vie partagée*. Paris, Harmattan, Paris, 317 p.

NORTHOUSE P-G., (2015). *Leadership. Theory and Practice*. Etats-Unis, Sage publications, 520 p.

ORGANISATION DE COOPERATION ET DE DEVELOPPEMENT ECONOMIQUES (2017). *Perspectives des migrations internationales 2017*. Paris, éditions OCDE, 384 p.

OAKLEY A., (1972). *Sex, gender and society*. Farnham, Ashgate, 2015, 172 p.

PACHECO F., ROQUE S., (1995). « Les déplacés en Angola, la question du retour », in Michel Cahen (dir.) *Transitions libérales en Afrique lusophone*. Paris, les éditions Karthala, p.213-220

PAUGAM, S. (2014). *L'intégration inégale. Forces, fragilité et rupture des liens sociaux*, Paris, Presses universitaires de France, 512 p.

PEARCE J., « L'Angola dans la paix. Autoritarismes et reconversions », *Politique Africaine*, juin 2008, n°110, pp. 47-64

PFEFFERKORN R., 2012. *Genre et rapports sociaux de sexe*. Lausanne, Éditions Page 2, 140 p.

POIRET C., (2005). « Articuler les rapports de sexe et interethniques : quelques enseignements du débat nord-américain », in Christine Catarino *et al.* (dir.), *REMI*, n° 1, p. 195-226.

POULAIN A., (2007), «Les mutilations sexuelles féminines: les pratiques professionnelles dans les maternités de Seine St-Denis», thèse de doctorat de médecine, Université Paris Val-de-Marne, 2007

PRESIDENCE GENERALE DES DIRECTIONS DES RECHERCHES SCIENTIFIQUES, DE L'IFTA, ET DE LA PREDICATION ET DE L'ORIENTATION RELIGIEUSE (1990). *Le Saint Coran Bilingue arabe - français*. Riyad, Arabie Saoudite, 615 p.

QUIMINAL C., (1991). *Gens d'ici, gens d'ailleurs*. Paris, Christian Bourgeois, 223 p.

QUIMINIAL C., (1998), « Comment peut-on être Africaines en France ?, *Journal des anthropologues*, n°72-73, 8 p.

QUIMINIAL C., (2000), « Construction des identités en situation migratoire : territoire des hommes, territoire des femmes », *Autrepart*, n°14, p. 107-120

QUIMINIAL C., TIMERA M., (2002), « 1974-2002, les mutations de l'immigration ouest-africaine », *Hommes et Migrations*, n°1239, p.19-32.

RANCIERE J., (1989). «Après le sujet qui vient», *Cahiers Confrontations*, n°20, 196 p.

REA A., TRIPIER M., (2008). *Sociologie de l'immigration*. Paris, La Découverte, 128 p.

RAZY E., (2007). « Les ' réfugiés de l'intérieur' . Excision et mariage précoce contraint entre la France et le Mali », in FREEDMAN J., VALLUY J., (dir.), *Persécutions des femmes, savoirs, mobilisations et protections*. Bellecombe- en-Bauges, éditions du Croquant, p. 189-203.

REVILLARD A., DE VERDALLE L., (2006), « Dynamiques du genre. (Introduction) » In *Terrains & travaux*, n° 10, p. 3-17.

RICOEUR P.J. (2007), « Honte et culpabilité ». Séminaire à neuf, Groupe régional de psychanalyse, 05/05/200 7, Aix Marseille (FRA), 18 p.

RICOEUR P., (2004). *Parcours de la Reconnaissance-Trois Etudes*. Paris, éditions « les essais », 387 p.

SA'AD A. (2007). « Mariage, sexualité et reproduction chez les nomades foubés (sud Borno, Nigéria), in *RGenre et sociétés en Afrique : Implications pour le développement*, sous la dir. de Thérèse Locoh, pp.309-324, Les Cahiers de l'Ined, Paris, Martine Rousso-Rossmann

SAFI M., (2006), « Le processus d'intégration des immigrés en France : inégalités et segmentation » *Revue française de sociologie*, n°1, p.3-48.

SARRO R., *et al.* « La guerre dans la paix. Ethnicité et angolité dans l'Eglise Kimbanguiste de Luanda », *Politique Africaine*, Février 2008, n°110 pp. 84-101.

SAUQUET M., (2007). *L'intelligence de l'autre. Prendre en compte les différences culturelles dans un monde à gérer en commun*. Paris, Charles Léopold Mayer, 173 p.

SAYAD A., (1977). « Les trois “âges” de l’immigration algérienne en France », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 15, p.59-79.

SAYAD A., (1991). *L’immigration ou les paradoxes de l’altérité*. Bruxelles, De Boeck/Editions Universitaires, 345 p.

SCOTT J., (2012). *De l’utilité du genre*. Paris, Fayard, 219 p.

SELIM A., (1981). « L’identité culturelle, relations inter ethniques et problèmes d’acculturation », Paris, Anthropos, 240 p.

SIMMEL G., (1991). *Secret et sociétés secrètes*. Strasbourg, Circé, 123 p.

SIVORY DOUMBOUYA O., (2007), « Changement culturel et développement social : la place des femmes en Guinée », Thèse de Doctorat, Université Toulouse 2

SOKOLOFF N.J., et DUPONT I., (2005). « Domestic violence at the intersections of race, class and gender », *Violence against Women*, n° 11, p.38-64.

SOW A., (2006). « Argumentation et contre argumentation culturelles dans la société Haalpulaar », *Documents de l’IIEDH*, n°11, p.3-73.

SOW F., (2004). « L’analyse de genre et les sciences sociales en Afrique », in AYESHA I., MAWA A., SOW F., (dir.), *Sexe, genre et société. Engendrer les sciences sociales africaines*. Dakar Karthala, p.48-71.

STREIFF-FENART J., POUTIGNAT P., (2008). « Nouadhibou ‘ville de transit’ ? Le rapport d’une ville à ses étrangers dans le contexte des politiques de contrôle des frontières de l’Europe », *REMI*, n°2, p.193-217.

TARRIUS A., (1993). « Territoires circulatoires et espaces urbains : différenciation des groupes migrants », *Les Annales de la Recherche Urbaine*, n° 59-60, p. 51-60.

TAVERNE B., (1999). « Valeurs morales et messages de prévention : la ‘fidélité’ contre le sida au Burkina Faso », in BECKER C., DOZON J-P, OBBO C., et TOURE M., (dir.). *Vivre et penser le sida en Afrique*. Paris, Karthala, p. 508-525.

THIAM A., (2004). *La sexualité féminine africaine en mutation: l’exemple du Sénégal*. Paris, Harmattan, 208 p.

TOURRAINE A., (2006). *Le monde des femmes*. Paris, Fayard, 242 p.

TIBERG V., (2010). « Intégration », in : Paugam Serge (dir.), *Les 100 mots de la sociologie*, Paris, PUF (Presses Universitaires de France), 128 p.

TIMERA M., (1997), « Les association de femmes africaines : un creuset d'intégration », *Revue française des affaires sociales*. Ministère de l'emploi et de la solidarité. Documentation française, 51ème année, n° 2, 1997.

TIMERA M., (1996), *Les Soninké en France. D'une histoire à l'autre*, Editions Karthala, 244 p.

TIMERA M., (1997), « L'immigration africaine en France : regards des autres et repli sur soi », *Politique africaine*, n°67, pp.40-47

UCCIANI S., (2012). *La transmission des stéréotypes de sexe*. Biennale internationale de l'éducation, de la formation et des pratiques professionnelles, Paris, juillet 2012, 14 p.

URRY, J. (2005). « Sociologie des mobilités : une nouvelle frontière pour la sociologie? » Paris, Armand Colin, 254 p.

UHL M. (2004), *Subjectivité et sciences humaines, Essai de métasociologie*, Paris, Beauchesne, 207 p.

VALLET G.A., (2014). *Le sens sexué d'une pratique sportive extrême : le cas des pratiquants de bodybuilding*. Economies et finances. Thèse de doctorat, Université de Genève.

VANDER GUCHT D., (2017)., *Ce que regarder veut dire. Pour une sociologie visuelle*. Bruxelles, Les Impressions nouvelles, 192 p

VAN GENNEP Arnold (1981)., Les Rites de passage, Etude systématique des Rites. Paris, Picard, 317 p.

VIDAL J., (2006). « À propos du féminisme. Judith Butler en France : trouble dans la réception ». *Mouvements*, n° 47-48, p.229-239

VIDROVITCH C., « Des femmes colonisées aux femmes de l'indépendance », in LOCOH T., (dir.), Genre et sociétés en Afrique. Implications pour le développement. Paris, Martine Rousso-Rossmann, p.69-89.

WELZER-LANG D., (2000). *Nouvelles approches des hommes et du masculin*. Paris, Presses universitaires du Mirail, 376 p.

WHITEHOUSE B., (2011). « Approche comparative des familles dispersées (Mali-Congo) : éducation et espaces nationaux », *Autrepart*, n° 57-58, p. 233-245

WIHER, H., (2003). « L'Évangile et la culture de la honte en Afrique occidentale », Culture and Science Publications, Bonn, 133 p.

WIEVIORKA M., (1997). *Une société fragmentée ? le multiculturalisme en débat*. Paris, La Découverte, 334 p.

WOLTON D., (1992), «LES CONTRADICTIONS DE L'ESPACE PUBLIC MEDIATISE», *HERMES*, N° 10, 20 P.

ZOUNTCHEGBE MAGNON Y., (2007). « Pression collective et vulnérabilité individuelle en France : les mariages précoces en milieu immigrant Soninké ». *Revue européennes des migrations internationales*, n°3, p.97-108.

ZOUNGRANA Cécile Marie, OUEDRAOGO Idrissa, MARCOUX Richard (2007), « L'émancipation des Africains par l'école mythe ou réalité », in Thérèse Locoh. *Genre et sociétés en Afrique. Implications pour le développement*. Paris, Ined, 431 p.

## Sites Web

AMNESTY INTERNATIONAL. « Qu'est-ce que les mutilations génitales féminines », in Amnesty international. [En ligne]

<https://www.amnesty.org/download/Documents/156000/act770061997fr.pdf> (consulté le 14/02/18)

ASSOCIATION POUR LA PROTECTION DE L'ENVIRONNEMENT ET ACTION HUMANITAIRE (APEAH). « Migration et environnement à Nouadhibou ». In site de l'association pour la protection de l'environnement et action humanitaire [En ligne]

<http://docplayer.fr/8853332-Migration-et-environnement-a-nouadhibou.html> (consulté le 01/01/18)

ASSEMBLEE NATIONALE TOGOLAISE. « Loi portant modification de l'ordonnance n°80-16 du 31 janvier portant code des personnes et de la famille », in site de l'assemblée nationale togolaise [En ligne]

<https://www.ilo.org/dyn/natlex/docs/ELECTRONIC/94360/110723/F53137169/TGO-94360.pdf> (consulté le 03/02/18)

AKOUHABA ANANI I., « La dot dans le code des personnes et de la famille des pays d'Afrique occidentale francophone : cas du Bénin, du Burkina-Faso, de la Côte d'Ivoire et du Togo », *The Danish Institute for Human Rights* [En ligne]

[http://anyiliteracy.org/publications/coutume\\_de\\_la\\_Dot.pdf](http://anyiliteracy.org/publications/coutume_de_la_Dot.pdf) (Consulté le 03/03/18)

BANQUE AFRICAINE DE DEVELOPPEMENT. « Autonomiser les femmes africaines : plan d'action, indice de l'égalité du genre en Afrique 2015 », in African Gender Equality [En ligne].

[https://www.afdb.org/fileadmin/uploads/afdb/Documents/Publications/African\\_Gender\\_Equality\\_Index\\_2015-FR.pdf](https://www.afdb.org/fileadmin/uploads/afdb/Documents/Publications/African_Gender_Equality_Index_2015-FR.pdf) (consulté le 18/02/18)



BELL D., (2018). « La *Chinafrique* en contextes académiques : Questionnements sur une rencontre non prévue et non aboutie avec la francophonie », *Revue Internationale des Francophonies*, n°10. [En ligne].

<http://rifrancophonies.com/index.php?id=599> (consulté le 05/03/18).

<http://revues.univ-lyon3.fr/rif/index.php?id=599>. (Consulté le 18/02/18)

BOSTON CONSULTING GROUP. « African Consumer Sentiment 2016: The Promise of New Markets » in BCG. [En ligne].

<https://www.bcg.com/fr-fr/publications/2016/globalization-center-customer-insight-african-consumer-sentiment-2016.aspx> (consulté le 19/02/18)

BLE N., (2016). « La discrimination des femmes ivoiriennes est -elle culturelle », in *Libre Afrique, un regard alternatif sur le continent*. [En ligne].

<http://www.libreafrique.org/Noel-Ble-discriminations-ivoiriennes-040416> (consulté le 13/09/17)

COORDINATION POUR L'AFRIQUE DE DEMAIN «'Un autre regard sur l'Afrique et les Africains' 2012-2013 : Femmes et lien social/Production du savoir/Investissements et entreprises », in CADE [En ligne]

<http://www.afrique-demain.org/id-2011-2012-femmes-et-lien-socialproduction-du-savoirinvestissements-et-entreprises> (consulté le 21/02/19)

CORBEIL C., MARCHAND I., (2007). « L'intervention féministe intersectionnelle : un nouveau cadre d'analyse et d'intervention pour répondre aux besoins pluriels des femmes marginalisées et violentées », In site de l'Université du Québec à Montréal, Janvier 2007 [En ligne]

[https://unites.uqam.ca/arir/pdf/interventionfeminineintersectionnelle\\_marchand\\_corbeil.pdf](https://unites.uqam.ca/arir/pdf/interventionfeminineintersectionnelle_marchand_corbeil.pdf) (consulté le 26/01/2018)

COMMISSION DE L'IMMIGRATION ET DU STATUT DE REFUGIE DU CANADA (2006). « Information sur les lois et les pratiques en matière de divorce chez les musulmans, et notamment sur les motifs, la procédure et sa durée, le partage des biens, la garde des enfants et les conséquences pour la femme et sa famille », in site de la COMMISSION DE L'IMMIGRATION ET DU STATUT DE REFUGIE DU CANADA [En ligne],

<http://www.refworld.org/docid/45f147872f.html> consulté le 03/02/18

CHAIRE POUR LE DEVELOPPEMENT DE LA RECHERCHE SUR LA CULTURE D'EXPRESSION FRANÇAISE EN AMERIQUE DU NORD (2017) « Le régime de l'indigénat pratiqué par le Portugal ». In site de l'aménagement linguistique dans le monde. [En ligne].

< <http://www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/indigenat-portugal.htm> > (consulté le 20/01/17)

Dr ALY ABBARA (2014). « Classification des mutilations sexuelles féminines (MSF) », in Dr Aly Abbara, [En ligne]

[http://www.aly-abbara.com/livre\\_gyn\\_obs/termes/mutilation\\_sexuelles\\_feminines.html](http://www.aly-abbara.com/livre_gyn_obs/termes/mutilation_sexuelles_feminines.html)  
(page consultée, le 3 mai 2017).

ECOLE DOCTORALE ROMANDE EN ETUDE GENRE 2008-2011. « Pratiques et perspectives de genre : les paradoxes de l'égalité. Module de recherche 'Sexe, classe, race et caste' : intersectionnalité des rapports sociaux », in site du Centre en Etudes Genre LIEGE-Etude genre UNIL, Université de Lausanne. [En ligne].

<[https://www.unil.ch/ceg/files/live/sites/ceg/files/shared/Ecole\\_doctorale/Texte\\_de\\_presentation\\_du\\_module\\_de\\_recherche.pdf](https://www.unil.ch/ceg/files/live/sites/ceg/files/shared/Ecole_doctorale/Texte_de_presentation_du_module_de_recherche.pdf)> (consulté le 25/01/2018)

FALL S. O, SY S. D., (2013). « Rituel du mariage en pays soninké », in site de seneplus société <http://www.seneplus.com/article/le-rituel-du-mariage-en-pays-soninke> (consulté le 03/03/18)

FLEISCHMAN J., (1994). « Mauritanie : campagne de terreur en Mauritanie, la campagne de répression des Noirs africains soutenue par l'Etat ». *Mauritanie* [En ligne]

<<http://pantheon.hrw.org/legacy/french/reports/mauritania/mauritania.htm>> (consulté le 01/02/18)

FONDS DES NATIONS UNIES POUR LA POPULATION, « Les législations condamnant les mutilations génitales féminines/excision, au Kenya, en Ouganda, en Guinée Bissau », UNFPA. [En ligne]

[https://www.unfpa.org/sites/default/files/.../Legislation%20and%20FGMC\\_FR.pdf](https://www.unfpa.org/sites/default/files/.../Legislation%20and%20FGMC_FR.pdf) (page consultée, le 5 mai 2017).

Fonds des Nations Unies pour la population-Fonds des Nations Unies pour l'enfance. « Rapport annuel 2015 du programme conjoint UNFPA-UNICEF sur les mutilations génitales féminines/excision: accélérer le changement-UNFPA-UNICEF », in UNFPA. [En ligne]

[https://www.unfpa.org/sites/default/.../UNFPA\\_FGM\\_FR\\_WEB\\_FINAL\\_FRENCH.pdf](https://www.unfpa.org/sites/default/.../UNFPA_FGM_FR_WEB_FINAL_FRENCH.pdf)  
(Page consultée le 11 mai 2017)

GOMIS D., WANE M-W (2008). « sens, portée et enseignements tirés de la réponse nationale : Rapport final », in Unicef Dakar. [En ligne]

[https://www.unicef.org/wcaro/wcaro\\_Senegal\\_fgm\\_working\\_paper\\_sept\\_08.pdf](https://www.unicef.org/wcaro/wcaro_Senegal_fgm_working_paper_sept_08.pdf) (consulté le 14/02/18)

GUILLEMAUT F., (2008). « Sexe, *juju* et migrations. Regard anthropologique sur les processus migratoires de femmes africaines en France », traite et prostitution. Discours engagés et regards critiques (1880-2008), Recherches sociologiques et anthropologiques, n° 39. [En ligne]  
<http://journals.openedition.org/rsa/404> (consulté le 25/01/2018)

HAUT CONSEIL A L'EGALITE ENTRE LES FEMMES ET LES HOMMES. « Repères statistiques. Pauvreté », *in* site du Haut conseil à l'égalité entre les femmes et les hommes. [En ligne].

<http://www.haut-conseil-egalite.gouv.fr/ressources/reperes-statistiques> (consulté le 08/02/18)

HUMBERT M., (2010). « Les immigrants au Japon passés au crible commun du jus fusionis. Perspective historique », *Transcontinentales*, n°8-9 [En ligne].  
< <http://journals.openedition.org/transcontinentales/789> > (consulté le 21/01/2018)

INSEE-SERVICE ETUDE ET DIFFUSION-FASILD. « Atlas des populations immigrées en île de France-Population ». Paris, INSEE, 2004.

INSEE-Analyses (2014). « Une immigration de travailleurs en Haute-Normandie », n°2, juillet 2014.

INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE ET DES ETUDES ECONOMIQUES (2017). « Tableaux de l'économie française ». *In* Insee [En ligne]

<https://www.insee.fr> (consulté le 13/02/18)

INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE ET DES ETUDES ECONOMIQUES (2011). « Evolution et structure de la population en 2011 ». *In* Insee [En ligne]

<https://www.insee.fr> (consulté le 13/02/18)

LAY T., (2004). « Rapport sur l'utilisation possible de la noix de cola dans le cadre de la sensibilisation du VIH/SIDA et des MST », *in* la noix de cola et le VIH sida [En ligne].  
[Http://www.sti.ch/fileadmin/user\\_upload/Pdfs/Report\\_\\_F\\_Colanut.doc](Http://www.sti.ch/fileadmin/user_upload/Pdfs/Report__F_Colanut.doc) (consulté le 03/03/18)

LA PRESIDENCE GENERALE DES DIRECTIONS DES RECHERCHES SCIENTIFIQUES ISLAMIQUES, DE L'IFTA, DE LA PREDICATION ET DE L'ORIENTATION RELIGIEUSE : *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, Al-Munawwarah, Arabie Saoudite

LEGIFRANCE. LE SERVICE PUBLIC DE LA DIFFUSION DU DROIT. « Loi du 24 août 1993 relative à la maîtrise de l'immigration et aux conditions d'entrée, d'accueil et de séjour des étrangers en France ». In site de Legifrance. [En ligne]  
< <https://www.legifrance.gouv.fr> > (consulté le 2/01/18)

LEGIFRANCE. LE SERVICE PUBLIC DE LA DIFFUSION DU DROIT. « Loi n° 2014-873 du 4 août 2014 pour l'égalité réelle entre les femmes et les hommes » in site de Legifrance [En ligne]

<https://www.legifrance.gouv.fr> (consulté le 08/03/18)

LONGIN D., (2012). « *La honte versus la culpabilité : analyse conceptuelle et formelle en logique modale* ». In Rapport de Recherche. [En ligne]

[https://www.irit.fr/publis/LILAC/Others/2012\\_longin\\_Rapport-recherche\\_shame.pdf](https://www.irit.fr/publis/LILAC/Others/2012_longin_Rapport-recherche_shame.pdf)  
(consulté le 01/01/18)

OBSERVATOIRE DE ROUEN (2012). « Evolution de la population rouennaise, 1999-2009 », in Observatoire de Rouen. [En ligne]

<https://www.rouen.fr/sites/default/files/publication/observatoire-demographie-rouen-1999-2009.pdf> (consulté le 15/02/18)

ORGANISATION DE COOPERATION ET DE DEVELOPPEMENT ECONOMIQUE. « Rapport Afrique de l'Ouest 2007-2008, Décembre 2008 », in OCDE. [En ligne]  
<https://www.oecd.org/fr/csao/publications/42358563.pdf> (consulté le 20/02/18)

M'BAYE A., (2014) « Le rôle du secteur informel pour la croissance, l'emploi et le développement durable. Eléments de réflexion Secteur informel, emplois et transformation structurelle. Recommandations opérationnelles pour une politique efficace envers le secteur informel ». In OIF, Mars 2014.

[https://www.francophonie.org/IMG/pdf/secteur\\_informel\\_emplois\\_et\\_transformation\\_structur\\_elle.pdf](https://www.francophonie.org/IMG/pdf/secteur_informel_emplois_et_transformation_structur_elle.pdf) (consulté le 20/02/19)

MINISTERE DE L'INTERIEUR. Les conditions et modalités de l'acquisition de la nationalité française. In site du Ministère de l'intérieur [En ligne].

< <https://www.immigration.interieur.gouv.fr> >, consultée le 12 janvier 2016.

MINISTERE DE L'INTERIEUR « l'office français de l'intégration et de l'immigration », *Immigration, asile, accueil et accompagnement des étrangers en France* [En ligne].

<https://www.immigration.interieur.gouv.fr/Accueil-et-accompagnement/Les-acteurs-de-l-integration/L-Office-francais-de-l-immigration-et-de-l-integration-OFII2>

(Consulté 31/01/2017)

MINISTERE DES AFFAIRES SOCIALES DE L'ENFANCE ET DE LA FAMILLE (2010), « De l'étude anthropo-sociologique des déterminants des mutilations génitales féminines (MGF) en Mauritanie : Rapport des déterminants de MGF », In Ministère des affaires sociales de l'enfance et de la famille. [En ligne]

<http://docplayer.fr/5195536-De-l-eude-anthropo-sociologique-des-determinants-des-mutilations-genitales-feminines-mgf-en-mauritanie.html> (consulté le 14/02/18)

MOLINIER P., (2012). « Ethique et travail du Care ». Centro de estudo da métròpole série textos para discussão cem, n°13 [En ligne].

<[Http://www.fflch.usp.br/centrodametropole/antigo/static/uploads/013\\_2012\\_%20pascale\\_molinier.pdf](Http://www.fflch.usp.br/centrodametropole/antigo/static/uploads/013_2012_%20pascale_molinier.pdf) > (consulté le 24/01/2018)

NATIONS UNIES. « Objectifs du Millénaire pour le Développement. Rapport 2015 », in site des NATIONS UNIES [En ligne]

[http://www.un.org/fr/millenniumgoals/reports/2015/pdf/rapport\\_2015.pdf](http://www.un.org/fr/millenniumgoals/reports/2015/pdf/rapport_2015.pdf) (consulté le 08/08/18)

ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTE (2017), « *Santé sexuelle et reproductive: prévalence des mutilations sexuelles féminines* », OMS, 2017[. En ligne]

<http://www.who.int/reproductivehealth/topics/fgm/prevalence/fr/> (page consultée le 2 mai 2017).

ORGANISATION INTERNATIONALE DU TRAVAIL (2016). « Les femmes au travail. Tendances 2016 » in OIT, Genève. [En ligne]

[http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms\\_483203.pdf](http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms_483203.pdf) (consulté le 21/02/18)

ORGANISATION INTERNATIONALE DU TRAVAIL (2011). « Travail domestique. Mesurer la valeur économique et sociale du travail » in OIT. [En ligne]

[http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed\\_protect/---protrav/---travail/documents/publication/wcms\\_159557.pdf](http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_protect/---protrav/---travail/documents/publication/wcms_159557.pdf) (consulté le 21/02/18)

PANDRAUD N., « Une théorie de l'observation *in situ*. Récit, situation et perception », in *Sociologie* [En ligne]

<http://sociologies.revues.org/4315> (consulté le 09/02/18)

PROGRAMME DES NATIONS UNIES POUR LE DEVELOPPEMENT (1995). « Rapport mondial sur le développement humain », in PNUD, New York. [En ligne]  
[http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr\\_1995\\_fr\\_complet\\_nostats.pdf](http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr_1995_fr_complet_nostats.pdf) (consulté le 21/02/18)

QUIMINAL C., (1998). « Comment peut-on être Africaines en France ? », Nationaux, étrangers ? Logiques d'état et enjeux quotidiens, *Journal des Anthropologues*, n°72-73. [En ligne].  
< <http://journals.openedition.org/jda/2698> > consulté le 25/01/2018

SALIBA J., (1999). « Le corps et les constructions symboliques. Socio-anthropologie », Médecine et santé : symboliques des corps. Socio-anthropologie. [En ligne]  
<http://journals.openedition.org/socio-anthropologie/47> consulté le 09/02/2018

SISSAO A-J., «Signes graphiques Moose et leurs significations : le cas des scarifications ethniques des moose du Burkina Faso », in Alain Joseph Sissao [En ligne]  
[http://biblio.critaui.auf.org/278/01/Microsoft Word - scarifications moose-sissao-espace\\_scientifique.pdf](http://biblio.critaui.auf.org/278/01/Microsoft Word - scarifications moose-sissao-espace_scientifique.pdf) (consulté le 14/02/18)

SOW A., « Le mode d'expression de la sexualité des adolescents dans les sociétés africaines traditionnelles. Le cas de la société Haalpulaar », in site du Centre Interdisciplinaire sur les Droits Culturels Faculté des Lettres et Sciences Humaines, [En ligne]  
< [Http://portail-eip.org/web2/sites/default/files/expression\\_sexualite.pdf](Http://portail-eip.org/web2/sites/default/files/expression_sexualite.pdf) > (consulté le 01/01/18)

SOW F., (1997). « Mutilations sexuelles féminines et droits humains en Afrique », *Clio, Histoire, femmes et sociétés*, n°6. [En ligne]  
<http://journals.openedition.org/clioclio/384> (consulté le 14/02/18)

STECK J-F, REVEYAZ N., «Afrique(s): dynamiques régionales. Cadrage et problématiques générales», *Géoconfluences*, [En ligne]  
<http://geoconfluences.ens-lyon.fr/informations-scientifiques/dossiers-regionaux/afrique-dynamiques-regionales/cadrage-et-problematiques-generales> (page consultée le 11 mai 2017).

TREIBER H., (2010). « Etat moderne et bureaucratie moderne chez Max Weber ». *Trivium*, n°7. [En ligne]

<http://trivium.revues.org/3831> (consulté le 13/02/18)

UNICEF - *Female genital mutilation/cutting : a statistical exploration*, New York, UNICEF, 2005, 58p. [En ligne]

[https://www.unicef.org/publications/files/FGM-C\\_final\\_10\\_October.pdf](https://www.unicef.org/publications/files/FGM-C_final_10_October.pdf) (Consulté le 14/02/18).

UNICEF. « Taux de prévalence de l'excision/mutilation génitale féminine en Afrique de l'ouest et du centre », Unicef 2009. [En ligne]

[https://www.unicef.org/wcaro/wcaro\\_fgm\\_map\\_ethnicity.pdf](https://www.unicef.org/wcaro/wcaro_fgm_map_ethnicity.pdf) (consulté le 14/02/18)

UNICEF, *Female genital mutilation/cutting: a global concern*, New York 2016

<http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs241/fr/> (page consultée le 4 mai 2017).

## TABLE DES MATIERES

Remerciements .....	p.2
Liste des abréviations .....	p.3
Sommaire .....	p.4
INTRODUCTION GENERALE .....	p.5
I. CONTEXTE ET DU CHOIX DU SUJET .....	p.5-18
II. CADRE METHODOLOGIQUE .....	p.18
1. Territoire et population d'étude .....	p.18-21
2. Le matériel d'enquête .....	p.21-28
3. Le film, un support innovant de recherche .....	p.28-30
4. La négociation de ma posture, préalable à l'enquête.....	p.31-37
5. La mise en récit sur soi du sociologue .....	p.37-42
6. L'engagement du sociologue ou le retour d'expérience .....	p.42-46
III. PROBLEMATIQUE GENERALE .....	p.46
1. Les femmes africaines au cœur des rapports de pouvoir .....	p. 46-47
2. La socialisation féminine.....	p. 47-48
3. Le rapport au corps.....	p.48-50
4. Image de soi et espace personnel.....	p.50-51
5. Construction et déconstruction du genre : démarche réflexive.....	p.51-52
6. Processus d'émancipation des femmes .....	p.52-53
7. Questionnements .....	p.53-55
8. Présentation du plan .....	p. 55-56
PREMIERE PARTIE : Approche conceptuelle et théorique.....	p.57
1. L'intersectionnalité : débats et divergences .....	p.57-58
2. Rapports de domination .....	p.59
2.1 Discrimination.....	p.59-62
2.2 Oppression.....	p. 62-67
3. Emancipation, passage de l'individuel vers le collectif .....	p.68-72
4. Agir individuel et collectif .....	p.72-74
5. Associations de femmes : l'affirmation sur la scène urbaine.....	p.74-78



6. Immigration féminine africaine :historique.....	p.78-81
7. Mobilité entre l'espace public/privé.....	p.81-85
8. Rite de passage ou l'intégration de l'individu dans la société .....	p.85-93
9. Excision, marquage corporel du statut sexué .....	p.93-102
Conclusion de la première partie .....	p.103

**DEUXIEME PARTIE : Les expériences migratoires de femmes ouest-africaines, outils d'analyse du genre et de la mobilité des femmes migrantes .....p.104**

**Chapitre 1 : Les conséquences de l'entre deux culturel ou de la mixité culturelle sur le statut social des femmes migrantes ..... p.105**

II. Présentation des femmes ouest-africaines.....	p.104-107
1. Les femmes migrantes .....	p.103-130
III. L'interculturalité .....	p.134-137

1. Le processus d'intégration des femmes migrantes.....	p.137
1.1 Une intégration marquée par la stabilité migratoire .....	p.137-148
1.2 Les situations multiples et concrètes des femmes migrantes .....	p.148-156
1.3 Les stratégies de contournement de l'irrégularité .....	p.156-161
1.4 Les expériences multi croisées en situation migratoire .....	p.161-165

IV. La femme africaine, partagée entre respect des traditions et adaptation à la modernité .....	p.165
--	-------

1. Des femmes ancrées dans des valeurs immuables : Famille-Respect .....	p. 165
1.3 La place incontestable de la famille dans les cultures africaines .....	p. 165-169
1.4 La religion présente dans la vie des femmes .....	p.169
1.4.1 La religion, facteur de construction de soi.....	p.169-173
1.4.2 Portée morale et éducative de la religion .....	p.173-177

**Conclusion du chapitre I ..... p.178**

**Chapitre II: Les conséquences de l'entre deux culturel ou de la mixité culturelle sur le statut social des femmes migrantes ..... p.179**

I. La phase préconjugale .....	p.179
--------------------------------	-------

1.1	Le mariage précoce, l'excision : expression des rapports de domination.....	p.179
1.1.1	Contrôle de la sexualité féminine, de la vie prémaritale.....	p.179-180
1.2	La socialisation féminine à la maîtrise du corps.....	p.181
1.2.1	Une garantie d'honneur et de capital familial .....	p.181-182
1.2.2	La fille socialisée dans une 'culture de la honte' .....	p.182-185
2.	Les expériences de mariage précoce, reproduction de la domination masculine .	p.185-190
3.	L'opposition au mariage précoce ou refus de la domination masculine .....	p.190
3.1	Des femmes 'avant-gardistes' .....	p.190
3.1.1	La non –soumission de Mme E.5 aux traditions et à l'autorité patriarcale .....	p.190
3.1.2	L'expérience des inégalités des sexes .....	p.192-193
3.1.3	Le rôle du père dans l'émancipation précoce de Mme E.2 .	p.193-195
3.1.4	Ouverture de Mme E.14 à la communication sur la sexualité...p.195-196	
3.2	Le refus du mariage précoce.....	p. 196-199
4.	L'ethnie, la religion, déterminants du mariage forcé.....	p. 199
4.1	Le mariage forcé, une pratique ethnique .....	p.199-201
4.2	Le mariage forcé, une pratique religieuse ? .....	p. 201-205
II.	Les rapports de genre dans le mariage .....	p.205
1.1	Le mariage religieux.....	p.205
1.1.1	Un devoir moral pour les femmes.....	p. 205-207
1.1.2	Le mariage, condition de légitimation des rapports sexuels.....	207-209
1.2	Le mariage religieux, gage de valorisation sociale de la femme africaine .....	p.209
1.2.1	Le mariage de Mme E.13 : valorisation sociale et contournement des stéréotypes de genre dans la société Burkinabé.....	p.209
1.2.2	Le parcours atypique de Mme E.13 : l'expérience précoce des inégalités de sexes dans la société burkinabé .....	p. 209-211
1.2.3	L'oppression patriarcale de Mme E.13, en situation d'immigration .....	p.211-213

1.3	Le statut social de la femme africaine, sous l'emprise de l'image du mariage dans les sociétés africaines.....	p.213-214
1.4	La contestation du statut social de la femme dans la société soninké.....	p.215-216
1.4.1	Le respect dans la société soninké, fondement du statut social de la femme .....	p.216-217
1.4.2	L'espace personnel pour contourner la domination masculine .....	p.217-219
2.	Le mariage coutumier .....	p.219
2.1	La préalable au mariage religieux ou frontière perméable .....	p.219-220
2.2	Les fonctions du mariage coutumier .....	p.220-221
2.2.1	Le contrat par alliance des familles .....	p.220
2.2.2	Le don du cola, symbole de respect.....	p.221-223
2.2.3	L'évolution des étapes et/ou abandon du procédé de mariage coutumier.....	p.223-225
2.2.4	L'obligation de fertilité de la femme reconnue dans le mariage coutumier.....	p.225-231
	Conclusion de la deuxième partie.....	p.231
	<b>TROISIEME PARTIE : Stratégies d'acquisition du pouvoir et autonomisation des femmes ouest-africaines.....</b>	<b>p.232-234</b>
	<b>Chapitre I. Des femmes ouest-africaines, entre ici et là-bas, entrepreneures et actrices du développement économique de l'Afrique .....</b>	<b>p.234-235</b>
III.	Les projets de développement et l'entrepreneuriat féminin : des initiatives des migrantes pour le co-développement entre l'Afrique et l'Europe.....	p.235
1.	La conception du développement .....	p.235-236
2.	La pratique du développement .....	p.236
2.1	L'association 'Yakare'-Sénégal : comment une femme pratique-t-elle le développement endogène ? .....	p.236
3.1.1	Améliorer les infrastructures scolaires, sanitaires .....	p.236-238
3.1.2	L'implication des populations 'cibles' ou apprendre à se prendre en charge soi-même .....	p.239-240
3.1.3	La continuité du temps sacré et du temps profane dans les sociétés rurales : obstacles au développement .	p.240-247

<b>3. Le co-développement, pratiqué par de femmes entre ici et là-bas : le dialogue Nord/Sud .p.240-241</b>	
<b>3.1 Les transferts de fonds des migrants vers leur pays d'origine</b>	<b>p.241-243</b>
<b>3.2 Le culte du retour ou la prise de conscience de l'Afrique de demain ?</b>	<b>p.243-244</b>
<b>3.3 La compatibilité ou pas des cultures locales avec le développement</b>	<b>p.244</b>
<b>3.3.1 Les freins au développement de l'Afrique : les mentalités et comportements.....</b>	<b>p.244</b>
<b>3.3.1.1 Le clientélisme ou le « bras longs » : réseaux clientélistes, modes d'ascension sociale...</b>	<b>p.244-245</b>
<b>3.3.1.2 La lourdeur administrative, une barrière au développement en Afrique.....</b>	<b>p.245</b>
<b>3.3.1.3 Rationalité limitée des populations dans la gestion du temps et de l'argent .....</b>	<b>p.247-248</b>
<b>3.3.1.4 L'acteur et le système : la résistance au changement social .....</b>	<b>p.248-249</b>
<b>3.3.1.5 L'apparence en société : 'image de soi', l'attachement à la culture orale .....</b>	<b>p.249-250</b>
<b>3.3.2 L'Etat et la population : la légitimation ? .....</b>	<b>p.250-252</b>
<b>4. Des parcours d'entrepreneuriat féminins .....</b>	<b>p. 253</b>
<b>4.1 Des femmes dans l'import-export : entrepreneuriat Nord/Sud</b>	<b>p.254-255</b>
<b>4.1.1 L'exportation vers le Burkina-Faso : conquête du marché de cosmétiques et produits capillaires.....</b>	<b>p.254-255</b>
<b>4.1.2 La colonisation chinoise.....</b>	<b>p.255</b>
<b>4.1.2.1 Le cas du marché sénégalais, dominé par les chinois</b>	<b>p.256-259</b>
<b>4.2 Quand le pagne africain s'exporte .....</b>	<b>p. 259</b>
<b>4.2.1 L'exemple des <i>Nanas-Benz</i>, entrepreneures.....</b>	<b>p.259</b>
<b>4.2.1.1 Le pouvoir économique du pagne .....</b>	<b>p.259-260</b>
<b>4.2.1.2 Le pouvoir symbolique, culturel, social du pagne africain.....</b>	<b>p.260</b>
<b>4.2.2 La commercialisation du pagne africain entre le Sénégal et la France .....</b>	<b>p.261</b>
<b>4.2.2.1 La pratique du négoce par les migrantes ouest-africaines .....</b>	<b>p.261-262</b>

4.2.2.2	La couture du pagne : savoir-faire et héritage familial .....	p.262-263
4.2.2.3	Pagne et créativité africaine : enracinement culturel et modernité universelle.....	p.263
4.2.3	La teinture du pagne à Kaédi-Mauritanie, une activité féminine .....	p.258
4.2.3.1	Le lien intergénérationnel entre les femmes	p.263-264
4.2.3.2	Entreprendre au féminin : la création d'un GIE entre le Sénégal et la France .....	p.264-265
5.	La visibilité des entrepreneures par les TIC et réseaux sociaux .....	p.265
5.1	L'utilisation des TIC par les femmes : une pratique croissante en Afrique .....	p.265
5.1.1	L'usage du portemonnaie électronique .....	p.265-266
5.2	Des femmes connectées aux réseaux sociaux .....	p.266
5.2.1	La quête d'espace de visibilité .....	p.266-267
5.2.2	Des femmes 'ethnoscapes' .....	p.267
5.2.3	Quand les réseaux sociaux violent les libertés individuelles .....	p.268
5.2.3.1	Le bouleversement des structures traditionnelles africaines .....	p.268-269
	Conclusion de la section I.....	p.269-270
IV.	Les femmes ouest-africaines, actrices de l'autosuffisance alimentaire et du développement rural .....	p.271
1.	L'autosuffisance alimentaire .....	p.271-274
2.	Le cas du mil à Kaffrine-Sénégal : 'outil' de développement rural et d'autonomisation des femmes.....	p.274
2.1	Présentation de Kaffrine-Sénégal .....	p.274-275
2.2	La journée de la sécurité alimentaire mondiale ou la promotion du mil .....	p.276-277
2.3	L'emploi féminin.....	p.277
2.4	L'économie du mil contrôlée par les femmes .....	p.277-278
2.4.1	Le processus de transformation du mil .....	p.278
2.4.1.1	Le pilage traditionnel du mil à la main.....	p.278
2.4.1.2	L'économie et rôle de la femme.....	p.278-279

2.4.1.3	Le pilage du mil, reflet des rapports de pouvoir entre hommes et femmes .....	p.279-281
2.4.2	Mon immersion dans les ateliers de transformation du mil .....	p. 281-283
2.4.3	Les unités de transformation du mil .....	p.283
2.4.3.1	La structuration de l'unité de transformation.....	p.83-286
2.4.3.2	Des femmes apprenantes aux profils divers .....	p.286-287
2.4.4	La transformation du mil : une voie vers l'entrepreneuriat et l'autonomisation des femmes rurales .....	p.287
2.4.4.1	L'entrepreneuriat comme alternative au surtravail des femmes rurales ...	p.287-289
2.4.4.2	Le cas d'une unité d'emballage de mil : exemple d'entrepreneuriat féminin.p.289-292	
2.4.4.3	Les GIE, des organisations solidaires féminines de la survie .....	p.292-302
2.4.4.4	Analyse comparative : GIE Kaffrine/Thiès .....	p.302-309
Conclusion de la section II.....		p.309
Chapitre II. Lectures croisées de l' 'égalité' et de l' 'émancipation' : paroles de femmes.....		p.309
Introduction du chapitre II .....		p.309
I.	Emancipation et égalité hommes-femmes .....	p.309
1.	L'égalité, une évolution historique .....	p.310-313
2.	La perception de l'égalité, variable d'une culture africaine à une autre.....	p.314
2.1	Le statut social de la femme ivoirienne.....	p.314-315
2.2	L'égalité : le relativisme culturel.....	p. 316-318
2.3	La condition sociale de la femme soninké et guinéenne .....	p.318-322
3.	Le processus d'émancipation des femmes africaines .....	p.322-324
3.1	Le travail, une activité émancipatrice ? .....	p.324-333
3.2	La conciliation de la vie professionnelle et familiale.....	p.328-333
CONCLUSION GENERALE.....		p.338-344
Bibliographie.....		p.345-372
Table des matières .....		373-379
Annexes .....		380-393
Résumé.....		394

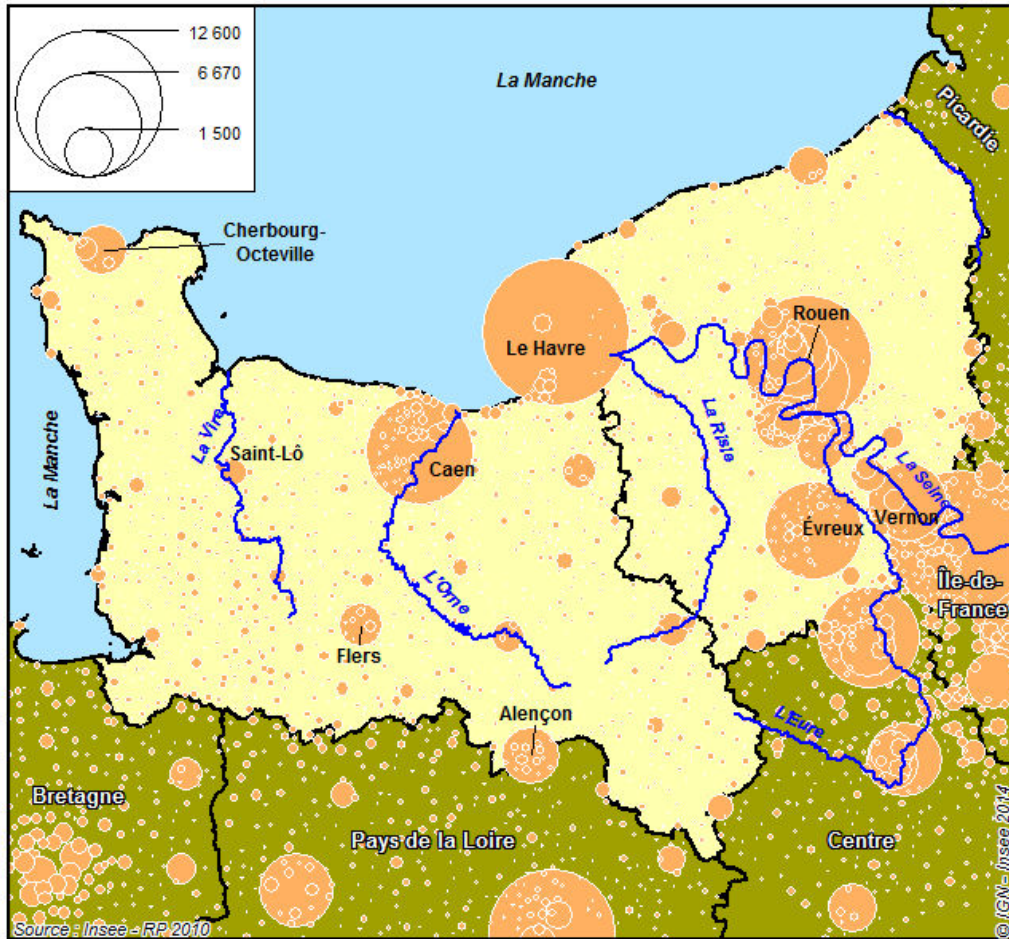
# ANNEXE 1 :

## Les Régions du Sénégal



## ANNEXE 2

### Localisation des populations immigrés dans les pôles urbains, de la Haute Normandie



Recensement de la population Insee, 2010



**ANNEXE 3**  
**Tableau de synthèse**



## ANNEXE 4

### Guide d'entretien

1. Où viviez-vous au Sénégal ? (région)
2. Combien d'enfants êtes-vous dans la famille ?
3. Vos parents travaillaient-ils ?
4. Si oui, que faisaient-ils comme métier ?
5. Votre père était-il polygame ou monogame ?  
-Si oui comment votre mère vivait-t-elle la polygamie ?  
  
-Vous-même, enfant comment avec vous vécu la situation de coépouse de votre mère ?
6. A quelle ethnie appartenez-vous ?
7. Avez-vous été à l'école ?
8. Si oui, quel est votre niveau scolaire?
9. L'école était-t-elle à la portée de tous, à l'époque dans votre ville ?
10. Comment percevait-t-on une fille qui allait à l'école, dans votre jeunesse au Sénégal ?
11. Avez-vous beaucoup de copines qui ont été à l'école ?
12. Qu'est-ce que votre mère et votre père disaient-t-ils sur l'école ?
13. Comment votre père et votre mère se comportaient t- ils avec vous et vos autres sœurs et frères, au niveau de l'éducation?
14. En quelle année êtes-vous arrivée en France ?
15. Pour quelles raisons ?
16. Combien de temps avez-vous mis pour trouver du travail ?
17. Qui vous a aidé ?
18. Comment se passe la répartition des tâches et des rôles entre vous et votre mari, à la maison ?
19. Comment votre intégration en France s'est -elle déroulée ?
20. Comment avez-vous vécu votre intégration dans la société française, en tant qu'africaine ? (difficultés financières, démarches administratives, logement, santé, assistante sociale, barrière de la langue et d'autres problèmes)
21. Comment étiez-vous traitée au travail?
22. Avez-vous ressenti de l'injustice?

23. Si oui, comment avez-vous réagi face à cette injustice ?
24. Avez-vous connaissance des conditions de vie des femmes immigrées africaines en France?
25. Si oui, y' a- t- il des femmes africaines qui vous ont parlé de leur situation, de leur vécu au quotidien?
26. Fréquentez-vous une association ?
27. Si oui, comment avez-vous eu l'idée d'y aller?
28. Pourquoi avez-vous eu besoin d'aller dans l'association?
29. Comment se passe votre intégration et les formations dans l'association ?
30. Etes-vous satisfaites de ce que vous apporte l'association ?
31. Si non, pourquoi ?
32. Comment vous représentez vous, en tant que « femme » et « africaine», en tenant compte de votre éducation, votre culture, votre religion, vos coutumes ou traditions ?
33. L'association que vous fréquentez, a-t-elle une influence sur votre conception du rôle de la « femme » africaine ?
34. Quelle est votre conception de la femme africaine d'aujourd'hui dans la société française et africaine ?
35. Etes-vous satisfaites du traitement réservé aux femmes africaines?
36. Si non, pourquoi ?
37. Qu'est-ce que changeriez-vous ?

## ANNEXE 5

### Découpage régional de l'Afrique, de l'ONU



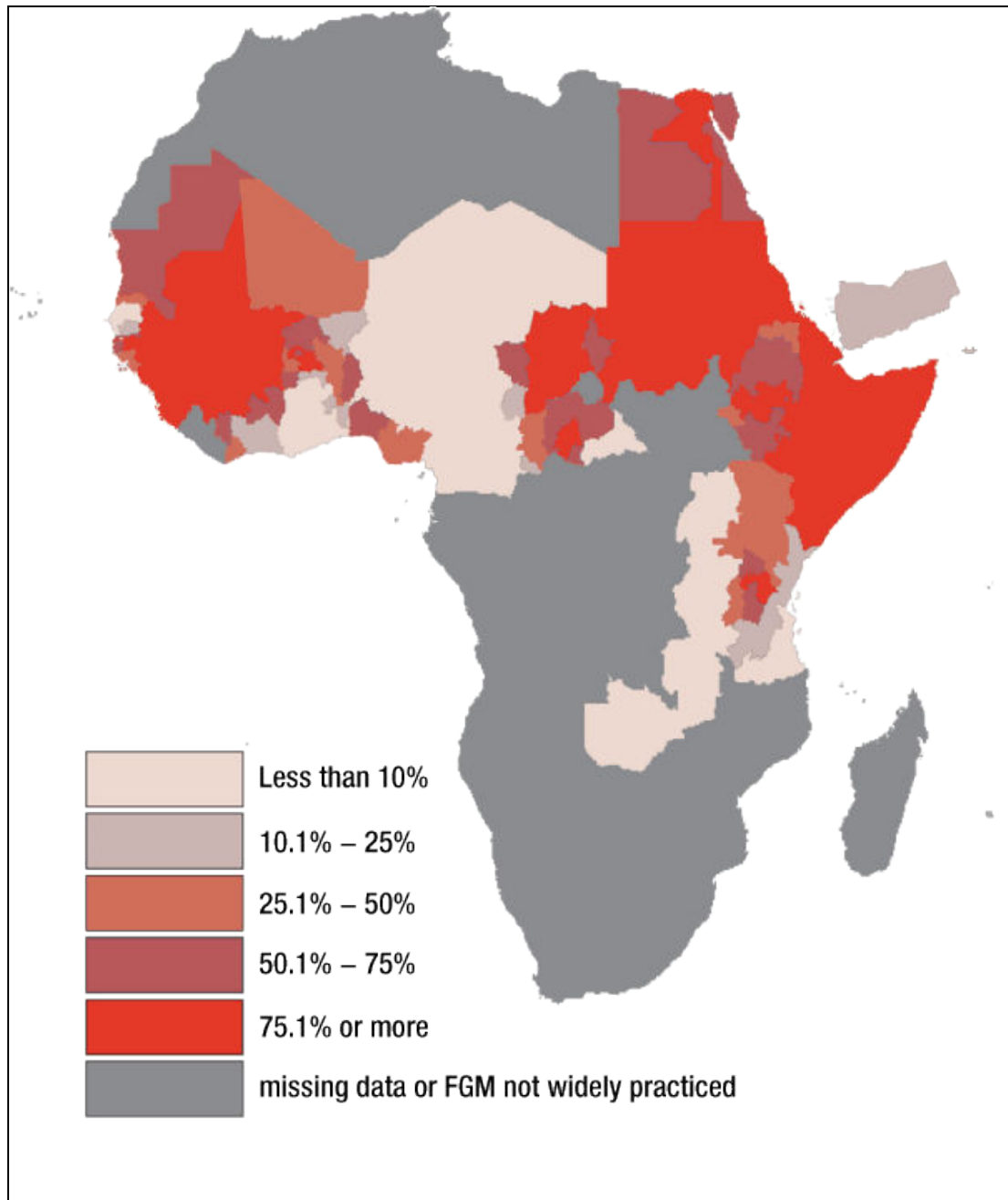
Conception et réalisation : J.-B. Bouron, *Géoconfluences* 2017  
d'après United Nations Statistics Division



Source: *Géoconfluences*, 2017

## ANNEXE 6

### Prévalence des mutilations sexuelles féminines en Afrique et au Yémen (femmes âgées de 15 ans à 49 ans)



*Source: Unicef, 2005*

## ANNEXE 7

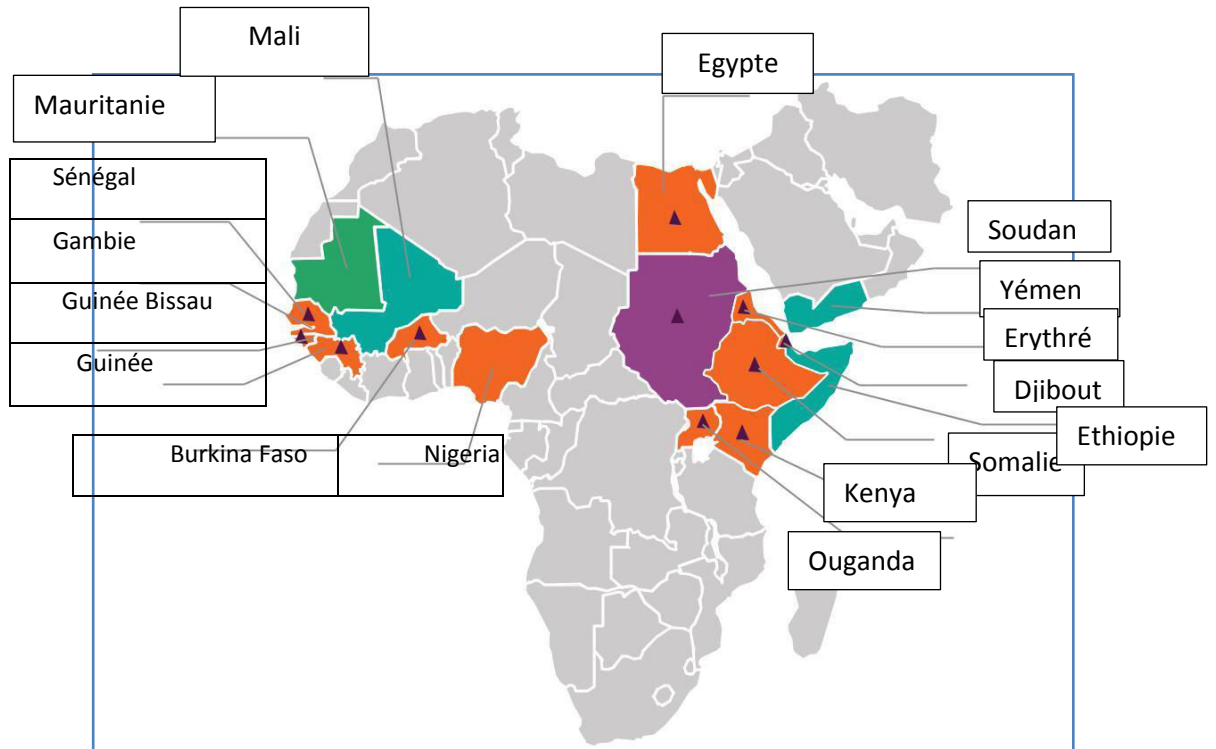
### La prévalence des mutilations sexuelles féminines par pays

Pays	Année	Prévalence estimée chez les femmes et les jeunes filles 15 – 49 ans (%)
Bénin	2006	12.9
Burkina Faso	2006	72.5
Cameroun	2004	1.4
République centrafricaine	2008	25.7
Tchad	2004	44.9
Côte d'Ivoire	2006	36.4
Djibouti	2006	93.1
Égypte	2008	91.1
Érythrée	2002	88.7
Éthiopie	2005	74.3
Gambie	2005/6	78.3
Ghana	2006	3.8
Guinée	2005	95.6
Guinée-Bissau	2006	44.5
Kenya	2008/9	27.1
Liberia	2007	58.2
Mali	2006	85.2
Mauritanie	2007	72.2
Niger	2006	2.2
Nigeria	2008	29.6
Sénégal	2005	28.2
Sierra Leone	2006	94
Somalie	2006	97.9
Soudan, le nord (environ 80% de la population interrogée)	2000	90
Togo	2006	5.8
Ouganda	2006	0.8
Tanzanie	2004	14.6
Yemen	2003	38.2

*Source: Unicef, 2005*

## ANNEXE 8

### Pays avec législations et cas d'applications des MGF/E



*Source : base de données de suivi du Programme conjoint, 2015 (Unicef-UNFPA)*

- Pays avec législations
- Pays sans législations
- Pays avec seulement une législation au niveau de certaines régions
- Pays avec une législation faible
- ▲ Pays qui ont appliqué la législation en 2015





## **ANNEXE 10 : Pilage du mil Mortier/pilon**



## **Mil décortiqué, trié, séché et lavé**



## ANNEXE 11 :

### Des femmes connectées à la haute-technologie





## Résumé de la thèse

### **Genre, migration, stratégies d'acquisition de pouvoir et espace personnel : les expériences de femmes ouest-africaines à Rouen**

Cette thèse s'intéresse aux parcours de femmes ouest-africaines à Rouen issues de plusieurs pays (Côte d'Ivoire, Guinée Conakry, Mali, Mauritanie, Nigéria, Sénégal). Elle vise à comprendre leurs vécus, leurs histoires, leurs conditions d'immigration et d'intégration dans la société d'accueil. Elle se propose de déconstruire les stéréotypes produits sur les migrantes dans l'histoire, longtemps considérées comme victimes aux droits bafoués. Cette thèse donne à voir les situations d'oppressions multiples et croisées (genre, ethnie, classe) vécues par ces femmes dans le temps et l'espace, à partir de leurs expériences concrètes. Le contexte migratoire leur permet de modifier et réorganiser les rapports sociaux de sexes et de sélectionner les pratiques culturelles de leurs communautés d'origine. Cette recherche se propose d'analyser le processus d'autonomisation et d'émancipation des femmes ouest-africaines à partir de leurs stratégies d'acquisition de pouvoir (travail, associations, réseaux professionnels, technologie, transports). Dans le contexte de mondialisation, les migrantes se positionnent comme actrices du développement économique, parties prenantes du changement social de leur continent. Le choix d'une méthode qualitative, de l'observation prolongée dans le temps du quotidien des femmes et de leurs interactions avec les hommes favorise une immersion dans leur espace personnel.

**Mots-clés :** Expériences – Genre – Femmes – Migration - Rapports sociaux – Intersectionnalité - Stratégies d'acquisition de pouvoir – Développement économique - Emancipation - Espace personnel – Ouest-Africaines--Rouen

## Thesis Abstract

### **Gender, migration, power acquisition strategies and personal space: experiences of West African women in Rouen**

This dissertation addresses the experiences of West African women in Rouen hailing from several countries of the sub-region (Cote d'Ivoire, Guinea Conakry, Mali, Mauritania, Nigeria and Senegal). It is aimed at facilitating a better understanding of their lives, their histories, their conditions of immigration and integration in the host society. It seeks to deconstruct the historical stereotypes regarding female migrants that have long been viewed as victims of violated rights. This dissertation casts light on the situations of multiple and crossed oppressions (gender, ethnicity, class) endured by these women in time and space, based on a series of concrete experiences. The migratory context enables them to modify and reorganize the social gender relations and select cultural practices of their native communities. This research seeks to analyze the process of West African women's empowerment and emancipation from their power acquisition strategies (work, associations, professional networks, technology, and transports). Against the backdrop of globalization, female migrants position themselves as key stakeholders of economic development and social change in their continent. The option for a qualitative method, and a protracted observation of women's daily life and their interactions with men required an immersion in their personal space.

**Key words:** Experiences – Gender – Women – Migration – Social relations – Intersectionality – Power acquisition strategies - Economic development – Emancipation – Personal space – West African-- Rouen