

UNIVERSITÉ DES SCIENCES SOCIALES DE TOULOUSE

**RECHERCHES SUR LE STATUT JURIDIQUE
DES FEMMES EN AFRIQUE**

TOMES 1 ET 2

THÈSE POUR LE DOCTORAT EN DROIT

Présentée et soutenue publiquement
en Octobre 2003

par

Joséphine BITOTA MUAMBA

MEMBRES DU JURY

Madame Marie-Hélène BERNARD-DOUCHEZ

Professeur de droit à l'université des sciences sociales de Toulouse
Directrice de la recherche

Madame Catherine COQUERY-VIDROVITCH

Professeur émérite d'histoire à l'université Paris VII - Denis Diderot

Madame Françoise FRAYSSE

Professeur de droit à l'université des sciences sociales de Toulouse

Monsieur Jacques POUMARÈDE

Professeur de droit à l'université des sciences sociales de Toulouse

Monsieur Mwayila TSHIYEMBE

Professeur de droit à l'université de Lubumbashi (République démocratique du Congo)

**L'UNIVERSITE N'ENTEND NI APPROUVER NI DESAPPROUVER
LES OPINIONS PARTICULIERES DU CANDIDAT**

II

A la mémoire de

AGNES NTUMBA, ma mère

et de

MONIQUE BINTI, ma mère adoptive

dont je voudrais que le souvenir à jamais perdure.

A mon père Léon MUAMBA DITSHIA,

Dont l'affection ne m'a jamais fait défaut.

A Mr. TASSOU Toyi,

Pour ce que nous sommes,

Mi-anges et moins que les hommes prétendent parfaits.

Aux femmes noires,

Dont la condition se trouve en marge des préoccupations législatives

A vous qui, faute d'instruction, vivez sans comprendre votre époque

**A vous qui peinez sous le soleil accablant et subissez le poids des maternités
écrasantes**

A vous les oubliées de la modernité et les habituées de la souffrance

A vous qui, chaque jour, transformez la précarité en lueur d'espoir,

Je formule le rêve de voir vos filles s'affranchir des préjugés éculés.

Et à celles qui comprennent quelque chose à la modernité,

Il est temps de faire de nos concitoyennes des contemporaines.

III

Nos remerciements sincères s'adressent à Madame Marie-Hélène DOUCHEZ qui, en dépit de ses multiples occupations, a bien voulu assurer la direction de ce travail. Auprès d'elle nous avons bénéficié des conseils judicieux et d'une grande attention. Qu'elle soit remerciée pour sa grande humanité.

Nos pensées vont également à tous ceux et toutes celles (ami(e)s, parents) qui, de près ou de loin, grâce à leur soutien, ont allégé le poids de notre existence. Ils sont tellement nombreux qu'il serait bien difficile de les énumérer. Qu'ils soient tous rassurés de notre gratitude.

Comment ne pas penser à la famille restée au loin mais que nous n'avons jamais cessé de porter dans notre cœur ? Nos frères et sœurs trouveront ici le signe de notre profond attachement malgré la distance.

IV

SOMMAIRE

INTRODUCTION	1
PREMIERE PARTIE	
STATUT DE FEMME ET SPECIFICITE DES DROITS AFRICAINS	15
Chapitre I	
Les femmes africaines dans les imaginaires sociaux	18
Section I	
Les controverses autour de la condition féminine traditionnelle	19
§1 L'image de la femme véhiculée par les mythes	20
§2 L'image de la femme africaine à travers les écrits	32
§3 Le regard critique	48
Section II	
Droit à l'intégrité physique et mutilations génitales féminines (MGF)	56
§1 Pratiques et justifications des MGF	57
§2 Les différentes actions contre les MGF	66
Chapitre II	
La portée de la dot dans le mariage africain	87
Section I	
La spécificité de la dot africaine	88
Sous-section I	
Modalités des pratiques dotales	89
§1 La dot en argent et en nature	89
§2 La dot en nature	90
§3 La dot par service	90

V

Sous-section II

Diverses interprétations de la dot	92
§1 Genèse mythique de la dot	92
§2 Les aspects socio-économiques de la dot	95
§3 Essai d'une interprétation juridique de la dot : contrat commutatif pro nuptial..	123
§4 Dot et hégémonie dans les rapports de sexes : esquisse comparative	128

Section II

Réglementation de la dot dans les Codes africains	138
§1 La consécration de la dot dans le Code zaïrois de la famille	138
§2 La suppression de la dot	140
§3 La tolérance vis-à-vis de la dot	143

Chapitre III

La place de la femme dans le rapport matrimonial	148
--	-----

Section I

Les choix des systèmes matrimoniaux	148
§1 Le maintien de la polygamie	149
§2 La tolérance vis-à-vis de la polygamie	158
§3 L'interdiction légale de la polygamie	163

Section II

Nature des rapports juridiques entre époux	175
§1 La disproportion entre les droits	175
§2 Le déséquilibre entre les devoirs	189

Conclusion de la première partie	214
--	-----

VI

DEUXIEME PARTIE

DROITS DES AFRICAINES ET

UNIVERSALISATION DES DROITS DES FEMMES.....	216
---	-----

Chapitre IV

Les femmes en Afrique et les droits en matière de procréation	220
---	-----

Section I

Le droit à l'information en matière génésique	221
---	-----

§1 Conditions socioéconomiques et inégalités devant l'information	222
---	-----

§2 Le critère de l'âge et l'accès à l'information en matière de reproduction	229
--	-----

Section II

Planning familial en Afrique : contrainte ou liberté ?	241
--	-----

§1 Contrôle des naissances et diversités socio-éthiques	242
---	-----

§2 Les fins assignées à la planification familiale en Afrique	261
---	-----

§3 Les défaillances structurelles des politiques de contraception	271
---	-----

Chapitre V

Le travail des femmes en Afrique	283
--	-----

Section I

La place des Africaines dans les politiques du développement	284
--	-----

§1 Le travail à travers le prisme des notions de sous-développement et de développement.	285
--	-----

§2 Les rapports des sexes dans l'appréciation du « nouvel homo oeconomicus »..	293
--	-----

Section II

La prise en compte du rôle économique des femmes en Afrique	310
---	-----

§1 Les Africaines dans le travail moderne	311
---	-----

§2 De la domesticité au poids économique des femmes	324
---	-----

VII

Chapitre VI

La citoyenneté politique des Africaines	346
---	-----

Section I

Femmes africaines et droits civiques	346
--	-----

§1 Statut féminin et participation à la vie publique communautaire	347
--	-----

§2 Quels combats pour le droit de vote ?	353
--	-----

Section II

Les Africaines dans la gestion des affaires publiques	364
---	-----

§1 Fondements du partage du pouvoir entre sexes	365
---	-----

§2 Spécificité de la participation politique des Africaines	368
---	-----

Chapitre VII

Le droit à l'éducation et l'égalité des sexes en Afrique.....	407
---	-----

Section I

Filles et garçons : la discrimination en matière de scolarisation	408
---	-----

§1 Scolarisation féminine et poids socioculturel	409
--	-----

§2 Difficultés d'ordre structurel	420
---	-----

§3 L'éducation des femmes, une nécessité pragmatique	429
--	-----

Section II

La reconnaissance de l'éducation comme droit fondamental	439
--	-----

§1 Le droit à l'éducation, un droit fondamental	440
---	-----

§2 Conditions d'une possible amélioration du statut des femmes en Afrique.....	450
--	-----

Conclusion de la deuxième partie.....	469
---------------------------------------	-----

Conclusion générale	471
---------------------------	-----

INTRODUCTION :

La nature du cadre juridique dans les pays africains

Le statut juridique des femmes en Afrique qui est le centre d'intérêt de notre travail ne saurait être analysé sans tenir compte de la nature particulière du cadre juridique dans les Etats africains. En effet, ces pays ont hérité de deux modèles juridiques dont la coexistence rend problématique la production et la mise en pratique du Droit. Le premier modèle est fondé sur la « *légalité rationnelle* » ; legs colonial, elle est le fondement même de la création d'Etats souverains et a une caractéristique principale : la loi est universelle et impersonnelle. Elle s'applique donc indistinctement à tous les citoyens. Le second modèle est aux antipodes du premier. Non écrit, transmis de générations en générations par des pratiques éducatives et justifié par « *l'éternel hier* », le droit traditionnel trouve son support dans les us et coutumes. Ce modèle est caractérisé par deux particularités : le droit traditionnel est spécifique à un groupe ethnique ou tribal déterminé et est variable dans son application suivant le statut de ses membres. C'est ce qui fait de ce droit un *droit statutaire* c'est-à-dire se référant à l'âge et au sexe dans la détermination des droits et devoirs des individus.

Les sociétés africaines se retrouvent ainsi sous l'empire de deux formes de droits de portée inégale. Alors que l'Etat tente de régir la société dans son ensemble avec une loi d'origine exogène et accessible à quelques-uns, le corps social se trouve disloqué entre diverses traditions endogènes qui font encore autorité. Cette spécificité est qualifiée de « *pluralisme juridique* » en Afrique. Celui-ci signifie que l'individu n'est pas régi par un droit unique, celui de l'Etat, mais qu'il est pris dans des réseaux normatifs autonomes qui régulent les rapports sociaux. Cet enchevêtrement juridique a

amené Guy A. KOUASSIGAN à intituler son ouvrage : « *Quelle est ma loi ?* »¹. L'auteur y montre les difficultés dans lesquelles se trouvent aussi bien les populations que les législateurs africains à se positionner par rapport aux droits traditionnels, d'un côté, et de l'autre, par rapport au droit étatique. Cette analyse qui date des années 70, soit de la première décennie après l'accession aux indépendances politiques pour la plupart des pays africains, reste d'actualité malgré quelques tentatives de modernisation juridique.

Les gouvernants, les législateurs et les juristes africains sont conscients de ce pluralisme juridique. Et deux décennies après cette cohabitation entre les traditions et la modernité, un colloque, tenu à Paris en 1980, a fait le point sur la situation. Il fallait examiner les différentes « *dynamiques* » inhérentes au processus juridique en Afrique et voir les « *finalités* »² qui lui sont assignées. Par de-là la diversité des options idéologiques des pays, les textes proposés lors de ce colloque font ressortir deux grandes tendances. La première est celle qui s'est voulue résolument moderniste ; elle accorde peu d'importance aux traditions afin de réaffirmer le rôle prépondérant de l'Etat dans l'élaboration du Droit. La seconde tendance, majoritaire, a révélé que le législateur, soucieux de l'adéquation entre la loi et les réalités sociales, a pris en compte certaines normes traditionnelles qu'il a introduites dans le droit positif. Néanmoins, dans les deux cas, la finalité principale assignée au Droit est de voir en celui-ci un instrument au service du développement socio-économique. Et dans l'une ou l'autre des positions, un problème de taille reste posé : dans les faits, quelle est la nature exacte des rapports entre le droit écrit, d'un côté, et de l'autre, les droits traditionnels ? A cette question, Gérard CONAC donne une réponse judicieuse quand il souligne : « *en Afrique noire, les systèmes juridiques restent très souvent pluralistes, les droits y sont moins ordonnés que rivaux. Les contradictions qui les opposent, n'empêchent pas les interférences. Les relations qu'ils entretiennent dans les réalités quotidiennes s'établissent en fonction de leur vitalité respective plus encore que selon les critères officiels de la légalité. L'impérialisme des droits modernes se heurte à la résistance et à l'enracinement des droits traditionnels au point qu'il peut y avoir phagocytose, neutralisation, voire rejet.* »³ Cette méfiance des populations vis-à-vis du droit moderne

1 Cf. KOUASSIGAN (G. A.), *Quelle est ma loi ? – Tradition et modernisme dans le Droit privé de la famille en Afrique francophone*, Paris, Pédone, 1974.

2 Cf. CONAC (G.), (sous la direction de), *Dynamiques et finalités des Droits africains*, Paris, Economica, 1980.

3 CONAC (G.), Introduction à *Dynamiques et finalités des droits africains*, op. cit., p. VI

ne s'explique pas seulement par son caractère exogène ; elle procède également des modalités de sa mise en application.

Dans les pays africains d'aujourd'hui et tout récemment sous les régimes de parti unique, l'Etat, l'idéologie politique et le droit sont intimement liés. Dans le souci de promouvoir l'unité nationale, les gouvernants tentent d'imposer par le haut toutes sortes de directives sans tenir compte de certaines réalités sociales. Ainsi, à l'étrangeté du droit écrit vient s'ajouter l'autoritarisme des Etats promoteurs de ce droit. Cette prise de distance de la majorité par rapport à la légalité rationnelle a conduit Jacques VANDERLINDEN¹ à distinguer « *le droit mort* » du « *droit vivant* ». Le premier est ainsi qualifié non pas seulement du fait de sa consignation par écrit, « *le droit dans les livres* », il est « *mort* » précisément parce qu'il ne tient pas compte de l'environnement dans lequel il est appelé à s'appliquer. Il est à l'opposé du « *droit vivant* » qui est l'ensemble des règles n'ayant parfois aucun rapport avec les lois, mais régissant la vie des individus au quotidien. Et paradoxalement, ce « *droit vivant* », qui régit la majorité des populations, se trouve être marginalisé par la plupart des juristes qui le relèguent dans le domaine socio-anthropologique.

C'est donc dans ce contexte juridique plus complexe qu'on ne le croit souvent, que s'inscrit notre préoccupation autour du statut juridique des femmes africaines. Ce sujet est rendu complexe en raison de deux éléments importants à prendre en compte pour la compréhension des droits des Africaines. Le premier élément est le recours récurrent aux traditions quand il s'agit de la condition féminine ; cette référence n'est pas spécifique aux couches sociales analphabètes, elle est aussi présente dans le milieu des gens instruits ayant une connaissance certaine du droit moderne. Le second élément déterminant est la prise de conscience accrue au niveau international de la nécessité de promouvoir les droits des femmes dans une dimension universelle. Ainsi, face à ces différentes stratifications, l'une des difficultés qui se pose est : dans quelle direction orienter les recherches afin de rendre compte aussi efficacement que possible du statut des Africaines ?

¹ VANDERLINDEN (J.), « Production pluraliste du droit et reconstruction de l'Etat africain », in *Afrique contemporaine*, n° 199, Juillet- Septembre 2001, pp. 86-87.

Les orientations du sujet

La complexité du cadre juridique en Afrique a un impact direct sur la définition même du sujet de droit car, si c'est le pluralisme qui prévaut dans les pays africains, les femmes en qualité de sujets de droit sont, par voie de conséquence, également plurielles. De quelles femmes est-il donc question quand il s'agit d'examiner le statut juridique des Africaines ?

* Femmes africaines plurielles

Dire des femmes africaines qu'elles sont plurielles relève d'un pléonasme ; mais cette qualification requiert un sens précis eu égard au problème qui nous intéresse. Le statut juridique que nous voulons examiner se veut unique ; or, les droits et les femmes régies par ces droits sont pluriels. Alors, comment prétendre ramener la multiplicité à un principe unique ?

Pour répondre à cette question, rappelons que l'Afrique est avant tout un continent composé d'une cinquantaine de pays diversifiés de par leur histoire et leur culture. Et à l'intérieur de chacun de ces pays, plusieurs groupes ethniques ou tribaux se distinguent les uns des autres par leurs spécificités socioculturelles. A ces clivages, il faut ajouter les distinctions géographiques villes/ campagnes et ceux liés à l'accès à l'instruction : femmes instruites, semi-lettrées et analphabètes. Que peuvent avoir en commun toutes ces femmes d'origines et de conditions si différentes pour que l'on puisse examiner leur condition à travers un statut juridique qui transcenderait ces particularités ? Ici, nous considérerons qu'en dépit de ces diversités, toutes ces femmes africaines constituent, à l'instar de toutes les autres femmes du monde, une catégorie sexuelle dominée dans les rapports qu'elle entretient avec le groupe sexuel masculin. C'est donc à ce titre que l'on peut chercher à connaître les différentes modalités d'infériorisation dont est victime cette catégorie, ces modalités pouvant être apparentes ou insidieuses, traditionnelles ou modernes. Ce sont tous ces éléments qui participent à la définition d'un nouveau cadre d'analyse qu'est le genre.

Le terme français *genre* est la traduction du terme anglais « *gender* » qui vise à distinguer le sexe, dans sa dimension biologique, d'avec toutes les constructions

socioculturelles autour de celui-ci. Ainsi, dans la plupart des cas, la nature dite féminine n'est que le résultat de la culture masculine comme l'indique Hélène ROUCH. Dans son analyse consacrée à l'œuvre d'Adrienne SAHUQUE, *Les dogmes sexuels*, elle aboutit au constat suivant : « *Sahuqué marque donc la différence entre le sexe – une simple partie du corps, les organes génitaux, destinée à une fonction parmi tant d'autres, la reproduction de l'espèce – et le genre – les qualités attribuées à chacun des sexes : un genre construit à partir d'une vision volontairement erronée du sexe et qui peut faire dire au sexe ce que le sexe ne dit pas.* »¹ A cette vision française du genre, il faut ajouter celle de l'Américaine Gayle RUBIN reprise par Irène JAMI en ces termes : « *chaque société a un 'système sexe /genre'- un ensemble d'arrangements par lesquels le produit biologique brut du sexe et de la procréation humains est modelé par l'intervention humaine, sociale ; les 'femelles humaines' sont le produit brut à partir duquel s'effectue la production des femmes. Ces arrangements varient d'une société et d'une culture à l'autre et servent de moyens traditionnels d'organiser les relations sexuelles entre humain(e)s, en particulier par le biais de la structuration de la parenté et du mariage.* »² Ces citations permettent de comprendre la portée de la notion du genre dans notre analyse en indiquant les deux aspects essentiels. D'une part, la constante quasi universelle qui consiste en la construction du genre à partir du sexe biologique et de l'autre, cette intervention socioculturelle qui est relative à chaque société. Ainsi, si la pluralité féminine trouve son unicité dans le cadre du genre, son statut, qui en découle, dépend de la diversité des cadres juridiques qui sont susceptibles de régir la vie de ces femmes. Dès lors, quel type de droit serait à même de fournir les éléments de réponse quant à la définition de ce statut des femmes en Afrique ?

*** Quel cadre juridique privilégier ?**

L'analyse du statut des femmes africaines nous place devant trois cadres juridiques indiqués plus haut : les droits traditionnels, les droits étatiques et les droits universels dont les différentes Conférences mondiales sur les femmes sont les instances d'expression. Face à ces différents domaines de production du droit, privilégier une

1 ROUCH (H.), « La différence des sexes chez Adrienne SAHUQUE et Simone de BEAUVOIR : leur lecture des discours biologiques et médicaux », in *La distinction entre sexe et genre*, sous la direction de LÖWY (I.) et ROUCH (H.), Cahiers du Genre, n° 34, l'Harmattan, 2003, p. 111.

2 JAMI (I.), « Sexe et genre : les débats des féministes dans les pays anglo-saxons (1970-1990), in Cahiers du Genre, n° 34, op. cit., p. 128.

option au détriment des autres entraîne nécessairement des conséquences d'ordre méthodologique. Examinons l'une après l'autre les possibilités qui sont susceptibles de se produire en cas de choix de perspective d'analyse, en commençant par la portée des Conventions internationales.

Les Plans d'Action successifs adoptés lors des rencontres internationales sur les questions féminines visent à la réalisation de *l'universalisation des droits des femmes*. Ceci pour signifier qu'à l'instar des droits de l'Homme, le monde contemporain voudrait voir les femmes de toutes les sociétés bénéficier des mêmes droits dans la conquête de l'égalité entre hommes et femmes. Ainsi, aborder la question du statut des femmes en Afrique seulement sous cet angle reviendrait à examiner le problème sous deux aspects. D'abord, l'optique aboutirait à l'examen des conditions d'intégration ou non des textes internationaux dans les législations internes. Ensuite, l'analyse conduirait à s'interroger sur la capacité des gouvernants et des législateurs à rendre effectifs ces textes. Or dans le cadre des pays africains, deux obstacles majeurs sont souvent récurrents : soit le manque de volonté politique, soit les réticences internes d'ordre socioculturel. Donc une telle approche, qui ne prendrait en compte que la tendance à l'universalisation des droits des femmes, peut aboutir à une analyse formellement appréciable. Mais, s'il faut promouvoir un changement effectif, on ne peut ignorer la prégnance des droits traditionnels qui régissent la majorité des populations, et que les pouvoirs publics rechignent parfois à bouleverser.

La deuxième approche serait une démarche analytique axée sur le contenu des textes de lois des différents pays africains afin de savoir si, ceux-ci prônent ou non l'égalité entre les hommes et les femmes. Dans cette perspective, des travaux ont été effectués, portant sur divers aspects des droits des femmes africaines. Deux constats se dégagent de tous ces travaux : le premier est l'incohérence entre les Constitutions et certains Codes, notamment ceux de la famille. Alors que toutes les Constitutions reconnaissent le principe d'égalité entre tous les citoyens et interdisent toutes les formes de discriminations, les Codes de la famille convergent pour reconnaître à l'homme le rôle de chef de famille. Cette hiérarchie, comme bien d'autres inégalités inhérentes à certaines dispositions législatives, montrent que le droit étatique continue à s'inspirer du principe statutaire des droits traditionnels. Le second constat concerne l'effectivité même de ce droit étatique. La marginalisation dont il est victime de la part du grand nombre, montre que les populations sont encore attachées aux normes coutumières qui

régissent leur vie quotidienne. Indiquons à cet effet l'exemple de la Côte d'Ivoire qui a cru pouvoir moderniser la société par la modernisation du droit. Et le résultat a montré le contraire ; la loi est toujours loin des préoccupations sociales et n'est donc pas entrée dans les habitudes des individus. Françoise KAUDJHIS-OFFOUMOU souligne dans ce sens que « *l'information de la population sur le droit moderne et spécialement sur les droits de la femme, n'est pas très prononcée. La preuve en est que les litiges familiaux, en raison de la résistance des coutumes à la loi, se règlent souvent en dehors du tribunal bien que les intéressés aient le droit d'ester en justice.* »¹

En partant de ces deux constats, on est amené à dire que, si une analyse des droits des femmes en Afrique se focalisait sur le seul cadre légal, elle ne pourrait pas expliciter le fondement des inégalités sociales et même juridiques entre hommes et femmes, d'une part, et de l'autre, elle ne permettrait pas non plus de comprendre pourquoi les individus ne se sentent pas véritablement sujets du droit étatique.

La troisième approche serait celle qui privilégierait l'analyse des différents droits traditionnels, omniprésents à tous les niveaux, afin de démontrer comment les coutumes, malgré la légalité rationnelle, continuent de régir les sociétés africaines, notamment dans les rapports hommes / femmes. Cette perspective s'inscrirait ainsi dans le domaine socio-anthropologique qui a connu un nombre important d'écrits sur la condition des femmes africaines. En général, la démarche consiste à focaliser l'attention sur une ou plusieurs communautés (ethnies ou tribus) afin de savoir la place qui revient aux femmes dans des organisations sociales héritées en grande partie des traditions. Cette optique permet certes de comprendre le statut des femmes dans le passé récent et même dans le présent ; mais elle ne permet pas d'appréhender le problème à l'intérieur de l'Etat, institution de référence et garant de la légalité. L'approche purement juridique serait donc tentée de s'affranchir de la pesanteur de ce passé bien que celui-ci reste prégnant dans l'organisation sociale.

En définitive, une recherche sur le statut juridique des femmes en Afrique se voit ainsi placée devant un choix entre ces cadres juridiques de nature différente mais qui se superposent nécessairement. L'étude de leur complémentarité semble bien être la voie la plus appropriée dans l'approche du statut féminin dans sa globalité.

1 KAUDJHIS-OFFOUMOU (F.A.), Les droits de la femme en Côte d'Ivoire, Paris, Karthala, 1996, Texte intégral

Approche du sujet et méthodologie adoptée

Ce travail que nous intitulons : **Recherches sur le statut juridique des femmes en Afrique** peut paraître trop ambitieux du fait de l'étendue du sujet. Même si de nombreux éléments socioculturels endogènes permettent certains rapprochements entre les différentes législations, nous ne saurions épuiser dans le cadre de ce travail l'ensemble des données disponibles sur la condition des femmes en Afrique. C'est pourquoi nous nous intéressons particulièrement au cas des pays francophones. Ce choix nous est dicté par certains impératifs.

Le premier impératif est d'ordre juridique, car l'héritage du modèle juridique français continue de servir de source d'inspiration aux législateurs de ces pays. Néanmoins les différents emprunts juridiques ne suivent pas souvent l'évolution du droit français. Ainsi, en matière de statut des femmes, pour ne citer que l'exemple du droit de la famille, certains Etats africains gardent toujours en vigueur la loi française de 1942 qui instituait le mari comme chef de ménage. Cette disposition arrange bien les législateurs parce qu'elle trouve un écho dans les droits traditionnels. Ceux-ci dans le domaine des rapports entre les sexes établissent une hiérarchie entre les hommes et les femmes. Et c'est ce principe qui sous-tend la plupart des Codes de la famille. Les deux sources d'inspiration issues de contextes socioculturels différents caractérisent les cadres juridiques en Afrique. Cette base commune nous a conduit à élargir notre champ d'analyse au-delà des frontières de la République Démocratique du Congo qui était le premier cadre pressenti pour notre travail.

Cette extension à la majeure partie des pays africains répond également à un autre impératif qui est la disponibilité et de l'accessibilité de la documentation. En effet, le Congo Démocratique depuis les années 80 connaît une crise générale qui n'a pas épargné le domaine de la recherche sur ce pays. Cette carence inquiétante qui frappe le plus grand Etat africain francophone a conduit à la création par la maison d'édition L'Harmattan d'une collection dénommée « Zaïre- Histoire & Société ». Ceci afin de *« contribuer à pallier ces manques dont souffre le pays autant que la communauté internationale. Elle accueille les écrits d'auteurs zaïrois et étrangers concernant l'histoire, l'économie, la société d'hier et d'aujourd'hui. Le but recherché est de fournir des textes de référence à un large public afin de susciter une réflexion étayée sur le passé et le devenir du Zaïre et de permettre aussi à la communauté scientifique zaïroise*

de s'exprimer. »¹ Cette indisponibilité de documents se remarquera dans le corps de notre travail à travers les références sur le Congo datant de plus de 20ans. Ainsi, pour mener nos recherches en adéquation avec l'évolution, nous avons donc mis à contributions les écrits, les législations et autres données récentes des autres pays africains afin de rendre compte de l'état actuel du statut des femmes. Malgré certaines spécificités nationales, une tendance générale se dessine : les législateurs africains, dans leurs rapports avec les traditions ne sélectionnent que celles qui tendent à confirmer le pouvoir masculin. C'est cette attitude qui laisse croire qu'en Afrique, toutes les coutumes seraient en défaveur des femmes.

Ces recherches sur le statut juridique des femmes en Afrique visent donc à identifier et analyser l'ensemble des droits et devoirs reconnus à ces femmes en référence à la légalité rationnelle. Mais, nous ne perdons pas de vue les normes traditionnelles qui continuent sous certaines formes à régir la vie sociale et qui servent parfois de source d'inspiration dans l'élaboration des lois étatiques. Cette double exigence permet d'éviter deux écueils essentiels. Le premier serait de se borner à l'énumération des dispositions juridiques qui régissent le statut des femmes alors que ces dispositions n'ont pas d'effets réels dans les rapports hommes / femmes. Le second écueil qui découle du précédent consisterait à nier aux normes traditionnelles un caractère juridique.

Ce dernier écueil est l'un des problèmes qui se pose aux juristes africains ou africanistes compte tenu de la nature même du cadre juridique indiquée plus haut. Gérard CONAC souligne à ce propos que *« pendant longtemps, les juristes ont abandonné aux ethnologues l'étude des droits traditionnels. Prisonniers d'une approche purement européenne, certains ont même eu la tentation de rejeter les coutumes en dehors de leur domaine comme une sorte de non-droit. Ce qui les amenait à rendre ce verdict, c'est qu'ils avaient du mal à percevoir qu'il pouvait y avoir dans les coutumes négro-africaines de véritables règles de droit. Il leur paraissait difficile, voire impossible, d'extraire l'impératif juridique des pratiques sociales qui mêlaient le sacré au ludique, l'économique au politique. Habités à des droits laïcisés, hiérarchisés, rationalisés, ils étaient déconcertés par des modes de régulation qui fondaient les normes de comportement sur une interprétation mythique de l'univers*

¹ Promotion de la Collection « Zaïre- Histoire & Société » faite par L'Harmattan dans les ouvrages portant sur le Zaïre

social et de l'environnement naturel... »¹ Cette remarque de Gérard CONAC, loin de relever du passé, continue de hanter certains milieux de juristes notamment ceux issus de la culture juridique occidentale. Ceux-ci pourraient être tentés de voir dans notre approche *une analyse plus socio-anthropologique que juridique*. Une telle lecture commettrait l'erreur de ne pas dépasser les cadres d'analyse classiques pour s'initier à d'autres modes juridiques.

Ainsi, pour un regard occidental non habitué aux réalités africaines, notre choix méthodologique pourra paraître singulier par rapport à la démarche juridique classique consistant précisément à se référer aux textes de loi, à la doctrine et à la jurisprudence. Dans le cas des pays qui nous intéressent, le recours à ces données est parfois possible mais il ne traduit pas l'effectivité du statut des femmes en Afrique. En effet, le droit écrit, à part certaines dispositions inégalitaires entre les sexes justifiées par le contexte endogène, est souvent la reprise des modèles occidentaux. Par conséquent, il offre peu de prise sur la réalité de la vie quotidienne de la majorité des femmes. Contrairement aux sociétés occidentales où la loi régit presque tous les aspects de la vie, dans les pays africains, il existe un grand écart entre les prescriptions de la loi et la trame de l'existence des individus.

Ainsi, se conformer à la démarche juridique classique, reviendrait pour nous à nous cantonner à l'examen du fond, de la forme, de la portée juridique et éventuellement des contradictions internes aux textes de loi. Dans ce cas, on éviterait difficilement des redites car il existe des travaux ayant catalogué tous les droits reconnus ou non aux femmes dans les législations des pays africains. Et ces droits étant souvent inappliqués et même inconnus des femmes, ceci rend la plupart des analyses trop théoriques dans la mesure où elles participent peu aux réels changements que l'on peut souhaiter du statut des femmes. Néanmoins cette perspective classique est certes nécessaire pour comprendre la portée des lois, mais elle s'avère insuffisante dans le contexte des sociétés africaines caractérisées par la dualité entre le droit moderne et les droits traditionnels.

En effet, nous avons adopté cette démarche juridique classique par endroit où besoin s'est fait sentir. Mais nous l'avons complétée par une méthodologie bien adaptée aux réalités africaines. Celle-ci consiste à recourir aux mythes, aux légendes, aux

¹CONAC (G.), Introduction à : Dynamiques et finalités des Droits africains, Paris, Economica, 1980, p. VIII.

dictons et adages populaires qui, loin de relever des anecdotes exotiques, constituent des sources fondamentales dans la compréhension des inégalités en droits entre hommes et femmes. A ces références souvent non-rationnelles s'ajoutent des pratiques sociales telles que les rites coutumiers et les traditions bien connus de tous, qui influencent parfois la légalité rationnelle sur laquelle repose le droit étatique. Ainsi, ces diverses sources qui permettent de rendre compte de la complexité du statut des femmes en Afrique relèvent plus du domaine socio-anthropologique. Et notre effort méthodologique consiste à traduire, autant que faire se peut, ces données sociologiques et anthropologiques en des termes juridiques.

Notre perspective, s'appuie également sur les deux formes de droits dans une *approche globale* mais *non comparative* entre normes traditionnelles et droits modernes. En d'autres termes, la démarche ne vise pas une étude parallèle qui opposerait le droit moderne aux droits traditionnels mais plutôt à montrer comment ces deux sources de droit participent, chacune à sa manière, à la détermination du statut des femmes africaines. Cependant, un problème se pose : comment pouvoir impliquer conjointement les droits traditionnels et la légalité rationnelle dans ces recherches sur le statut des femmes étant donné la divergence de principes sur lesquels chaque droit repose ? Autrement dit, comment la hiérarchie statutaire, spécifique aux coutumes africaines, pourra-t-elle prendre corps dans une analyse en quête de la reconnaissance des droits et devoirs égaux aux hommes et aux femmes dans un ordre juridique reposant sur l'universalité ?

Ces deux visions juridiques étant antithétiques, il nous faut nécessairement un principe susceptible de transcender ces divergences. Pour surmonter ces obstacles liés à l'incompatibilité entre d'un côté, la prééminence du genre masculin dans les coutumes et de l'autre, la quête de l'égalité entre sexes qui sous-tend en principe le droit moderne, la dignité humaine nous a paru être un fondement adéquat. Elle nous sert de fil conducteur car, que le statut des femmes soit influencé par les règles coutumières ou par les normes de la légalité rationnelle, la question principale est : *ce statut répond-il à l'impératif selon lequel les femmes sont avant tout des personnes, et comme telles, égales aux hommes en dignité humaine ?* Et si ce postulat se référant à la dignité sert de base dans la reconnaissance des droits et devoirs aux femmes, ni les traditions, encore moins les lois modernes, ne sauraient disposer une quelconque inégalité en droits entre les deux sexes. L'unicité de la dignité humaine constitue ainsi pour nous le principe

permettant de jauger les fondements qui sous-tendent les normes traditionnelles par-delà leur hiérarchisation des statuts en fonction du sexe. Elle permet également de voir si la vocation universelle et égalitaire est oui ou non mise en œuvre dans la légalité rationnelle quand il s'agit de définir les droits féminins. Mais que peut bien signifier la dignité ?

Le terme de dignité connaît une multitude de définitions ; nous nous limiterons à celle donnée par Bernard EDELMAN qui dit : « *la dignité ne désigne pas l'être de l'homme mais l'Humanité de l'homme...L'Humanité se présente comme la réunion symbolique de tous les hommes dans ce qu'ils ont de commun, à savoir leur qualité d'êtres humains. En d'autres termes, elle est ce qui permet la reconnaissance d'une appartenance à un même « genre » : le genre humain. Quant à la dignité, elle n'est autre que la qualité de cette appartenance. Si tous les êtres humains composent l'Humanité, c'est qu'ils ont tous cette même qualité de dignité...Nous disons qu'ils sont tous humains et dignes de l'être.* »¹ Cette définition met en perspective les rapports étroits entre la Dignité, d'une part, et de l'autre, l'Humanité. Et les deux termes se référant aux qualités essentielles sont imbriqués dans une logique de complémentarité et d'interdépendance. Mais l'on pourra objecter à cette acception de la dignité son caractère trop formel et donc quelque peu éloignée des préoccupations concrètes.

En effet, une telle remarque serait judicieuse dans la mesure où la question de la dignité, avant de devenir un principe juridique, a été d'abord théorisée par des philosophes. L'un d'eux, qui sert de référence incontournable, est Emmanuel KANT. Dans son ouvrage *Fondement de la métaphysique des mœurs*, le philosophe allemand du 18^{ème} Siècle dégage le premier le concept de la dignité en plaçant l'accent sur la personne, finalité en soi et valeur absolue par opposition aux choses qui sont des moyens et n'ayant qu'une valeur relative. C'est au vu de ces qualités propres à l'Homme qu'il recommande ce principe devant guider les rapports entre les personnes : « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne d'autrui, toujours en même temps comme fin, jamais simplement comme moyen.* »²

1 EDELMAN (B.), « La dignité de la personne humaine, un concept nouveau », in *La Dignité de la personne humaine*, sous la direction de PAVIA (M.L.) et REVET (T.), Paris, Economica, 1999, pp. 27 et 29.

2 KANT (E.), *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Section II, Paris, Bordas, 1988, p. 62.

Il convient donc de reconnaître à la dignité son aspect formel ; alors si l'on doit se limiter à cette dimension théorique telle qu'elle a été élaborée, force est de constater que d'une part, les sociétés africaines qui nous concernent n'ont pas connu l'écriture. D'autre part, nous devons l'expansion récente de la dignité humaine à la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. En considérant ces deux éléments, ne serait-il pas anachronique de vouloir utiliser le terme dignité pour interroger les valeurs des coutumes africaines qui remontent très loin dans le temps ? Pour répondre à cette interrogation, faisons remarquer que cette notion de la dignité n'est pas que théorique même si la théorisation a été tardive. La dignité en tant que valeur vécue dans les relations interpersonnelles ou entre différents groupes humains a de loin précédé sa formalisation. C'est dans ce sens que Madjid BENCHIKH écrit : *« l'histoire montre bien que le combat de l'homme pour sa dignité a été d'abord chez lui et autour de lui, c'est-à-dire dans le cadre de sa tribu ou de sa nation avant de s'étendre au-delà des frontières et de prendre une dimension internationale. »*¹ Ce propos signifie donc que, chaque groupe humain a d'une manière ou d'une autre expérimenté la dignité humaine dans ses aspects concrets. A travers les différentes règles régissant les communautés, l'on a pu assurer le respect de l'humanité de l'Homme grâce à cette idée de la dignité sans que celle-ci soit nommée ou théorisée.

Ainsi, la dignité humaine prise ici comme principe de base dans notre analyse répond à deux dimensions : l'une formelle et l'autre concrète. C'est à ce titre qu'elle peut servir de base objective à l'analyse du statut juridique des femmes africaines, lequel fait référence à deux formes de Droits aux principes contradictoires.

Afin d'indiquer l'hypothèse qui sous-tend notre démarche, rappelons quelques éléments déterminants dans la compréhension de l'objet de notre étude. Le pluralisme juridique est la caractéristique essentielle des pays africains. Et en ce qui concerne la question du statut féminin, le droit international vient s'interférer dans ce pluralisme où les traditions gagnent d'importance quand il s'agit des femmes. C'est au regard de ces données que nous faisons l'hypothèse que l'influence des droits traditionnels sur le droit moderne dans les pays africains se fait plus sentir dans la définition du statut juridique des femmes. Cette influence consiste à s'inspirer du principe hiérarchique spécifique aux organisations sociales traditionnelles afin de déterminer les droits et devoirs des

¹ BENCHIKH (M.), « La dignité de la personne humaine en droit international », in La dignité de la personne humaine, op. cit., p. 37.

femmes dans leurs rapports avec les hommes. Cette adaptation des modalités juridiques anciennes dans les législations nouvelles peut laisser penser que la dignité humaine qui est censée sous-tendre la légalité rationnelle ne s'appliquerait pas dans sa dimension universelle. Ceci pour signifier que, s'agissant des femmes, la consécration de leur supposée infériorité dans les lois serait le signe que leur dignité, bien qu'humaine, serait autre que celle des hommes ; donc une dignité féminine. En d'autres termes, les dispositions légales seraient ainsi porteuses de la spécification de la dignité féminine.

Cette question de la spécification de la dignité des femmes africaines prend une autre tournure quand l'on interroge attentivement les procédés employés par certaines Organisations internationales pour promouvoir l'égalité en droits entre hommes et femmes. Dans le souci de ne pas s'opposer ouvertement aux pratiques coutumières hiérarchisées et aux lois inégalitaires, les Institutions chargées de la mise en œuvre des droits fondamentaux justifient leur application aux femmes par les retombées socio-économiques qui en résulteraient. Ce qui conduit à penser que les femmes des pays du Tiers Monde ne seraient dignes des droits universels qu'en fonction de leur potentielle participation au développement. Ces justifications spécifiques à la situation des femmes exposent les Organisations internationales à des contradictions dans la mesure où les droits fondamentaux doivent être reconnus sans condition à toute personne (homme ou femme).

Pour mener ces recherches sur le statut juridique des femmes en Afrique, au vu de tous ces éléments, nous verrons dans la première partie comment ce statut se déploie dans la spécificité des droits africains. La deuxième partie sera consacrée à l'examen des interférences de l'universalisation des droits des femmes sur le statut des Africaines.

PREMIERE PARTIE :

**STATUT DES FEMMES
ET SPECIFICITE DES DROITS AFRICAINS**

La spécificité des droits africains procède de leur double héritage : le droit traditionnel et celui légué par les anciennes puissances coloniales. Dans les faits, on ne saurait parler de droit traditionnel mais des droits traditionnels car chaque communauté ethnique s'identifie à travers un ensemble de pratiques coutumières qui constituent les fondements même de son ordre social. Ce pluralisme juridique infra-étatique est la difficulté majeure que rencontre le législateur dans les pays africains car deux questions essentielles se posent : l'exigence d'unité du droit étatique doit-elle ignorer l'existence de cette diversité coutumière ? Dans le cas contraire, comment le législateur peut-il la prendre en compte sans privilégier les traditions de certains groupes ethniques au détriment de celles des autres ?

A ces deux questions, chaque législateur répond en fonction de la politique juridique de son pays et de la matière concernée. S'agissant des femmes, un consensus semble s'instaurer autour de leur statut juridique par-delà les idéologies de chaque Etat : la détermination de leurs droits et devoirs se réfère directement ou indirectement aux éléments des droits traditionnels. Ce recours aux droits traditionnels n'a rien de répréhensible en soi ; car aucune société ne peut faire table rase de son passé dans l'élaboration de ses lois. Mais, ce qui peut être problématique est la nature du passé devant servir de référence. Et dans ce domaine, la caractéristique des droits traditionnels africains réside dans son organisation sur la base du principe statutaire. Celui-ci consiste à reconnaître les droits et devoirs aux individus en fonction de deux catégories : l'une générationnelle et l'autre sexuelle. La dimension générationnelle signifie que les individus plus âgés du même sexe ont plus de droits que les plus jeunes. Quant à la catégorie sexuelle, elle accorde plus de droits aux hommes qu'aux femmes. Mais la lecture des rapports juridiques à partir de ces deux catégories tend à défavoriser la femme ; car, dans la plupart des cas, une femme plus âgée qu'un homme a moins de droits que celui-ci. Le problème du statut des femmes africaines se pose donc en ces termes : comment l'Etat, qui se prétend garant de l'égalité de droits entre tous ses sujets, peut-il recourir aux droits traditionnels sous-tendus par des principes inégalitaires ?

C'est pour examiner cette contradiction interne au droit étatique que nous avançons l'hypothèse suivante : ce qui fait la spécificité des droits africains dans la détermination du statut des femmes serait, non pas la dénégation du principe de la dignité humaine aux femmes, mais plutôt la reconnaissance d'une dignité qui leur serait spécifique en raison de leur sexe. Cette spécification de la dignité transparaît à travers les droits et devoirs des femmes africaines tels qu'ils sont disposés par les législateurs. Ainsi, nous verrons que, le statut des femmes africaines, avant d'être posé en termes purement juridiques, repose sur un ensemble d'a priori socioculturels d'origine diverse autour de l'image de la femme. Ces préjugés reposent sur des principes non écrits. Ils débouchent sur des pratiques culturelles qui peuvent porter atteinte à l'intégrité des femmes mais dont les justifications religieuses restent ambiguës. Ce sont ces aspects qui font l'objet de notre étude dans le **chapitre I : la femme dans les imaginaires sociaux africains**. Le **chapitre II : la portée de la dot dans le mariage africain** montre que, par-delà la diversité de cette pratique traditionnelle dans les alliances matrimoniales, la dot occupe une place doublement symbolique. D'une part, les interprétations sociales qu'on en donne tendent à inférioriser les femmes ; et d'autre part, la dot repose avec acuité la difficulté à intégrer certains éléments traditionnels dans le droit moderne. Quant au **chapitre III**, il traite de *la place de la femme dans le rapport matrimonial*. Bien que l'on assiste au triomphe du mariage civil, ce chapitre fait ressortir la capacité des législateurs à intégrer le principe statutaire dans les normes régissant le mariage.

CHAPITRE I :

LES FEMMES AFRICAINES DANS LES IMAGINAIRES SOCIAUX

La place accordée à l'individu dans ses rapports avec son groupe d'appartenance est l'un des éléments qui entre en ligne de compte dans l'appréciation de l'organisation sociale. Dans l'Afrique traditionnelle et même de nos jours dans les contrées rurales, le système se fonde sur la prégnance du groupe sur l'individu. Cette logique communautariste, qui voit donc dans la personne *la partie*, et dans l'ensemble de la collectivité *le tout*, est qualifiée de système holiste. A ce principe hiérarchique s'ajoute un autre se référant cette fois à l'âge et au sexe dans la détermination des droits ; cette forme d'organisation sociale est dite statutaire.

Les femmes africaines dans les imaginaires sociaux que nous voulons examiner part de l'idée que celles-ci constituent une catégorie sociale soumise à un certain nombre d'inégalités en droits. L'on ne saura comprendre ces rapports juridiques inégalitaires sans s'interroger sur les soubassements psychologiques sur lesquels ils reposent. Dans cette optique, nos efforts seront centrés sur les femmes en tant que catégorie sociale dont l'image est susceptible de générer dans les contextes africains - comme partout ailleurs- des a priori de tous genres.

Quels sont alors ces a priori auxquels les imaginaires sociaux africains identifient la nature des femmes ? Il faudra entendre ici par imaginaires sociaux des présupposés mentaux, des préjugés non justifiés secrétés dans une société donnée et à une époque bien déterminée. Les attitudes et comportements à l'égard des femmes constituent ainsi des illustrations concrètes de ces a priori. Cette relativité liée au temps et à l'aire socioculturelle qu'il convient de souligner dès le départ, nous permet de remarquer que, les a priori autour des femmes en Afrique traditionnelle ne sont pas nécessairement ceux que nous connaissons aujourd'hui. Et à une même époque, les préjugés sont aussi diversifiés d'une communauté à une autre. Mais en tout état de cause, à toutes les

époques et dans toutes les sociétés, l'image des femmes se trouve liée à des schémas mentaux construits autour de leur catégorie sexuelle.

Ce chapitre sur les femmes africaines dans les imaginaires sociaux se veut un chapitre inaugural qui vise à indiquer que les préjugés sociaux, aussi lointains soient leurs origines, n'ont pas moins d'incidence sur la nature des inégalités juridiques dont elles sont victimes. Ainsi, nous verrons dans la première section comment la condition féminine dans les sociétés traditionnelles africaines a fait l'objet de controverses. Et dans la seconde section, nous verrons que, quelles que soient les prises de position, ces imaginaires semblent avoir perduré jusqu'aujourd'hui. Ils continuent en effet de servir de référence pour justifier le non-respect du droit des femmes à l'intégrité physique. Et, les mutilations génitales féminines (MGF) sont une des graves illustrations de la survivance de l'infériorisation des femmes consacrée dans les préjugés sociaux.

SECTION I :

LES CONTROVERSES AUTOUR DE LA CONDITION FEMININE TRADITIONNELLE

L'Afrique traditionnelle a connu un mode d'organisation qui lui est spécifique et qui la distingue des autres civilisations. Si ces dernières nous sont plus ou moins connues, c'est parce qu'elles ont été consignées par écrit. Tel ne fut pas le cas de la civilisation africaine du fait de l'introduction tardive de l'écriture. Les quelques vestiges qui nous sont parvenus ont été transmis oralement par l'intermédiaire des griots, fidèles gardiens de la mémoire collective. Ainsi, dans une tradition caractérisée par l'oralité, les légendes, les contes et les mythes jouent un rôle de premier plan. Mais derrière cette multitude d'histoires se profile l'âme profonde d'un peuple, son organisation et la place accordée aux individus dans leur rapport avec la communauté.

Outre ces récits oraux, ce que nous savons de l'Afrique précoloniale relève d'un ensemble de travaux effectués par des explorateurs, des historiens, des anthropologues occidentaux qui ont décrit les modes de vie des Africains d'alors désignés comme *indigènes*. Il convient aussi de relever l'existence de travaux post-coloniaux dont les auteurs sont pour la plupart des Africains. Même si ces deux groupes d'auteurs ont cherché à savoir ce qu'était l'Afrique d'antan, leurs points de vue sont divergents dans

l'appréciation des valeurs constitutives de ces sociétés dites traditionnelles. Nous utiliserons indifféremment «société traditionnelle» et «société précoloniale» pour désigner les communautés qui ont existé en Afrique avant son entrée en contact avec l'Occident.

En considérant donc l'oralité et l'écriture comme étant les deux sources de la connaissance de l'Afrique précoloniale, on cherchera la place qu'occupaient les femmes dans certaines de ces sociétés diversifiées. Ainsi nous nous intéresserons d'abord au monde mythique (§1) ; ensuite nous analyserons quelques écrits contradictoires autour de la femme africaine traditionnelle (§2) et enfin nous porterons une appréciation critique sur ces différentes prises de position (§3)

§1 L'image de la femme véhiculée par les mythes

Dans toutes les civilisations, le mythe a servi, dès les origines, de source d'explication de certains phénomènes naturels que la raison ne parvenait pas à élucider. Ce mode de justification n'est pas absent quand il s'agit également de justifier certaines formes d'organisation sociale nécessitant la présence d'une autorité originelle. Dans la plupart des cas, des héros légendaires, des divinités ou même un Dieu sont invoqués pour corroborer un ordre établi et, dans cette optique, les mythes prennent la forme d'idéologies.

L'idéologie qui semble avoir une dimension universelle et qui perdure est celle qui consiste à soumettre la femme à l'homme au nom d'une présumée infériorité de celle-ci par rapport à celui-là. Cette forme de domination revêt plusieurs dimensions connues sous diverses désignations telles que : la phallocratie, le patriarcat ou en termes plus modernes et plus contestataires le "machisme"...Si l'idéologie de la suprématie masculine a pu s'imposer, c'est précisément parce qu'elle a trouvé dans chaque société des répondants mythiques relayés par des pratiques sociales. Même si ces mythes semblent lointains, ils n'ont pas moins participé au modelage de l'opinion qu'on s'est toujours fait de la femme dans le but de justifier d'une part son infériorité (A) et de l'autre la place qu'elle occupe dans la division des tâches (B).

A/ Infériorisation de l'image de la femme

L'infériorisation de l'image de la femme, loin d'être un problème spécifiquement africain, apparaît dans presque toutes les civilisations. Dans l'antiquité grecque par exemple, la situation de la femme athénienne dans la cité qualifiée de démocratique était comparable à celle de l'esclave. Cette position sociale était imputable à un certain nombre de légendes qui accusaient la femme d'être la source de tous les maux. C'est le cas du mythe de PANDORE qui faisait croire que ZEUS, pour punir les hommes de leur curiosité leur envoya un être porte-malheur, la femme nommée PANDORE dont la boîte a répandu souffrances et misères sur la terre. Dans l'Inde ancienne, l'idéologie défendue par les maîtres védiques et les lois de MANOU, régissant la société dans son ensemble, allait dans le même sens que le mythe de PANDORE. En effet, un texte souligne qu' « *il n'y a rien de plus coupable qu'une femme. En vérité les femmes sont les racines de tous les maux...Le Dieu du vent, la mort, Les régions infernales...le tranchant du rasoir, les poisons terribles, les serpents et le feu. Tous cohabitent en harmonie chez les femmes* »¹ Si dans ces sociétés, où il est admis une pluralité de dieux aux valeurs et vertus contradictoires, la femme était notoirement infériorisée, les religions monothéistes n'ont pas de leur côté épargné à celle-ci des attributs maléfiques.

En effet, le récit biblique de la Genèse fait naître la femme de la côte de l'homme d'une part, et d'autre part, la désigne comme celle par qui le péché et la mort sont entrés dans le monde. Ce récit a fait l'objet de plusieurs interprétations théologiques dont la plupart ne sont pas dénuées de sens eu égard à la teneur explicite du verset 16 du chapitre 3 de la Genèse. Au terme de ce verset, Dieu maudit la femme en ces termes : « *ta convoitise te poussera vers ton mari et lui, dominera sur toi.* »² Au-delà de l'inspiration divine des textes bibliques, on voit que le support contextuel est foncièrement patriarcal.

Le contexte social dans lequel le Coran a pris souche présente également les mêmes caractéristiques phallogocratiques à en juger par certaines recommandations du prophète MAHOMET. En effet, si le Coran est considéré par les croyants comme

1 INDIRA MAHINDRA, cité par BADINTER (E.), *L'un est l'autre*, Paris, Odile- Jacob, 1986, p. 159.

2 Bible de Jérusalem, Genèse, chapitre 3 verset 6.

d'origine divine, dans les enseignements de l'islam « *sont véhiculées aussi des vieilles conceptions et des pratiques contemporaines du Prophète. Elles conserveront à la nouvelle religion et à la civilisation qui en découlera, un caractère spécifiquement arabe... Mais la présence de ces instructions temporelles dans le livre, tenu pour révélé, les a sacralisées. Conséquence de ces influences arabes patriarcales, la femme est toujours tenue pour ontologiquement inférieure à l'homme.* »¹ Cette infériorité procéderait d'une part, de la volonté divine et de l'autre, du pouvoir économique des hommes, tenus de pourvoir aux besoins de leurs épouses. Ainsi, peut-on lire dans le Coran, IV, 34 : « *Les hommes ont autorité sur les femmes du fait qu'Allah a préféré certains d'entre vous à certains autres et du fait que [les hommes] font dépense, sur leurs biens [en faveur de leurs femmes]... celles dont vous craignez l'indocilité, admonestez-les ! Reléguez-les dans les lieux où elles couchent ! Frappez-les ! Si elles vous obéissent, ne cherchez plus contre elles des voies de contrainte* »

Ces sources d'origines diverses et non exhaustives montrent que l'idéologie patriarcale s'accommode de tous les contextes sociaux et religieux qu'ils soient monothéistes ou polythéistes. Et si l'on connaît aujourd'hui ces a priori phallogocratiques entretenus par des sociétés antiques, c'est précisément grâce à l'écriture. Dès lors que l'Afrique traditionnelle ignorait ce mode de transmission du savoir, y a-t-il des données nous permettant de nos jours d'apprécier les récits élaborés autour de l'image de la femme ?

On ne peut répondre à cette question sans prendre en compte un élément -souvent méconnu- qui caractérise l'Afrique d'hier comme celle d'aujourd'hui ; il s'agit de sa diversité. Une diversité écologique qui impose des modes de vie et d'activités économiques variables mais aussi une pluralité de la vision du monde. Si l'on considère que les peuples ont tendance à se projeter dans les mythes pour justifier un certain nombre d'éléments fondamentaux de la société, on pourra dire, en ce qui concerne l'Afrique traditionnelle : « autre peuple, autre mythe ». Et s'agissant de la femme : « autre mythe, autre image de la femme ». Eu égard à ce pluralisme socioculturel, serait-il possible de trouver un dénominateur commun permettant d'entrevoir ce qu'est la femme dans les mythes africains ?

¹ DERO (A.C.), Perceptions divergentes du statut de la femme dans la Charia, in Femmes plurielles – Les représentations des femmes, discours, normes et conduites -, (sous la direction de JONCKER (D.), CARRE(R.), DUPRE (M.Cl.), Paris, Maison des sciences de l'homme, 1999, pp. 75-76.

Pour répondre à cette interrogation, nous verrons ce qu'a été la condition féminine à partir de quelques problèmes clés que celle-ci a pu susciter d'une manière ou d'une autre dans toutes les sociétés de l'Afrique précoloniale. Il s'agit notamment du rapport entre la femme et les malheurs du monde, de la subordination de celle-ci à l'homme, de la répartition des tâches spécifiques à chaque sexe. C'est à partir de ces considérations thématiques que nous verrons comment certains peuples ont pu justifier des états de fait par des constructions mythiques.

Les exemples cités plus haut hors du contexte africain nous ont permis d'établir la corrélation souvent faite entre la femme et le monde du mal. Cette thématique qui démontre la femme a des correspondants dans les traditions africaines.

Un des récits dont on peut alléguer est la légende des Akan de la forêt du Ghana. Selon ce peuple, les hommes vivaient au début en harmonie avec Dieu ; *« mais il y avait une vieille femme qui avait l'habitude de broyer son fufu (repas de manioc), et avec son pilon, elle bousculait Dieu. Alors Dieu dit à la vieille femme : « pourquoi me fais-tu toujours ça ? A cause de toi, je vais me retirer dans le ciel. »*¹ Ce retrait de Dieu a été lourd de conséquences car depuis ce temps, règnent sur terre les conflits et les guerres, sources des malheurs humains. On voit là encore que c'est la femme qui, à l'instar de PANDORE ou de EVE, a précipité l'humanité dans le cycle des rivalités et des misères.

Et dans ce même contexte de l'Afrique précoloniale, un peuple situé à l'autre bout du continent avait élaboré un mythe analogue à celui des AKANS. Il s'agit des DINKAS du Soudan méridional ; ceux-ci racontent aussi que Dieu a été chassé par une femme. Celle-ci convoitait tellement la terre à cultiver qu'elle en vint à frapper Dieu de sa houe. Et il est dit comme précédemment que celui-ci se retira de la terre et maudit les hommes.² De ces deux imaginaires, ressort un défaut supposé inhérent à la nature féminine, défaut attribué seulement à ceux qui devraient se soumettre à un supérieur, à savoir l'impertinence. Et le second mythe double ce défaut d'un autre qu'on attribue également aux femmes : la convoitise. La femme n'est donc pas seulement source de malheur dans la Bible ou dans la civilisation hellénique, elle l'est aussi dans les sociétés

1 ADOTEVI (S.), « Facteur culturel de l'intégration politique et économique en Afrique » in *Intégration politique et économique de l'Afrique de l'Ouest* sous la direction de LAVERGNE (R.), Paris, Karthala, 1996, pp. 88-89.

2 Cf. ADOTEVI (S.), « Facteur culturel de l'intégration politique et économique en Afrique », op. cit.

africaines qui ont également leur EVE et leur PANDORE. Leur brutalité caractérisée a conduit au désengagement de Dieu du monde des humains, le plongeant ainsi dans le désordre.

Si cet être qu'est la femme a été d'une telle impertinence à l'égard de Dieu tout puissant, il est fort à craindre qu'elle fasse de même contre les hommes. Ainsi pour obvier à cette éventualité, les hommes vont procéder d'abord à un contrôle effectif de la femme, puis recourir à d'autres mythes pour justifier et pérenniser le règne masculin. Car, dès lors que l'homme « *est convaincu d'incarner le bien contre l'autre (la femme), le mal, tout excès de pouvoir est innocent puisque justifié par une théologie ou une morale. Réduire la mauvaise altérité à sa plus simple expression, la rendre inoffensive pour l'empêcher de nuire, devient un devoir sacré.* »¹ Ce devoir, c'est le droit que l'homme s'est arrogé sur la femme au nom de certaines caractéristiques dites naturelles qui la prédisposeraient à la soumission.

Cette subordination de la femme à l'homme a trouvé des justifications idéologiques dans les cultures à prédominance patriarcale. En effet dans l'histoire des sociétés occidentales, la femme avait toujours été identifiée au sexe passif. ARISTOTE par exemple faisait d'elle la matière dénuée de raison servant de support à la semence du mâle, le seul être capable d'engendrer. Ainsi, « *la femme fournit une matière animale proliférante à laquelle le pneuma du sperme confère la forme, l'esprit, la vie. La naissance des filles signent un déficit de puissance viril, qui dans des conditions normales engendre les bons produits, c'est-à-dire des mâles. L'homme devient ainsi l'élément moteur de la procréation.* »² Cette idée d'Aristote qui voit dans de la femme un instrument de reproduction, de préférence des mâles, a fait son chemin même jusqu'à nos jours. Françoise HERITIER cite trois personnages dont l'idée est concordante. D'abord Napoléon qui affirmait que les femmes sont faites pour donner des fils aux hommes. Ensuite l'Amiral Philippe de GAULLE qui, pour contester la parité entre hommes et femmes, a avancé l'argument selon lequel les femmes ne sont pas des animaux politiques, mais elles sont destinées à donner des fils à la nation. Dans la même perspective, le président du FIS algérien, Ali BELHADJ qui déclarait que les femmes sont faites pour donner au monde des hommes musulmans, le fait qu'elles donnent

¹ BADINTER (E.), *L'un est l'autre*, op. cit., p. 108

² Cf. ARISTOTE, *De la génération des animaux*, Paris, Les Belles lettres, 1961.

naissance aux filles est secondaire, mais acceptable car les filles constituent la matière nécessaire pour faire des hommes musulmans.¹

A cette passivité sexuelle qui lui a été imputée, on ajoute la faiblesse de la femme pour justifier son infériorité en jouant sur les étymologies des concepts homme et femme. G. DUBY note à cet effet : « *le mot latin désignant le mâle, vir, renvoyait pour eux à virtus, c'est-à-dire à la force, à la rectitude, tandis que le féminin mulier rejoignait mollitia qui parle de mollesse, de flexibilité, d'esquive* »² Cette prétendue faiblesse n'est pas seulement physique mais elle est également étendue à d'autres domaines comme l'intelligence, la raison, la moralité...qualités qui seraient déficientes chez la femme et supplées par la bêtise.

Les peuples d'Afrique traditionnelle n'ont pas échappé à cette tendance qui vise à reléguer la femme dans un domaine régi par des déterminations autres que la raison. Et certains contes qui ont traversé les âges reformulent ce problème en appelant aux récits des origines justifiant l'avènement de la coexistence entre les individus de deux sexes qui au départ vivaient séparément. En effet, une légende Massaï (Kenya) reprise par LEROI-GOURHAN³ indique que les hommes et les femmes composaient jadis deux tribus distinctes l'une de l'autre menant chacune une existence autonome et des activités économiques différentes. Les hommes élevaient du bétail et les femmes les antilopes. Puis vint un temps où par leurs sottises, leurs bêtises, les femmes se sont livrées à des querelles futiles qui ont causé la perte de leurs troupeaux. Depuis lors, dépourvues de toute ressource, elles ont rejoint le camp des hommes auxquels elles ont concédé de se soumettre pour obtenir en échange une garantie de survie. C'est ainsi que s'est établie pour toujours la suprématie masculine sur les femmes à travers la vie conjugale.

Ce mythe n'est pas sans rappeler dans l'explication qu'il fournit de la genèse de l'organisation de la vie en famille, la perspective développée en la matière par Helen FISHER dans « *La stratégie du sexe* ». ⁴ L'auteur y démontre comment les impératifs économiques de subsistance ont entraîné la femelle humaine à une époque très lointaine à nouer un pacte d'échange sexuel avec le mâle donnant lieu à une forme primitive de la famille. Cette justification de nature économique va d'ailleurs réapparaître aujourd'hui

1 Cf. HERITIER (F.), « Privilège de la féminité et domination masculine », in *L'un et l'autre sexe*, Revue Esprit, mars - avril 2001.

2 DUBY (G.), cité par BADINTER (E.), *L'un est l'autre*, op. cit., p. 159.

3 Cf. LEROI-GOURHAN (A.), *Le fil du temps*, Paris, Fayard, 1983, p. 258.

4 FISHER (H.), *La stratégie du sexe*, Paris, Calman - Lévy, 1983.

dans la vision qu'on a du rôle de l'homme, pourvoyeur en biens matériels au sein du foyer dans l'Afrique moderne. Mais pour l'heure, l'élément pris en compte dans le mythe des Massaï pour réconforter la thèse de la supériorité de l'homme sur la femme demeure un a priori socio-psychologique : la stupidité et l'irrationalité qui seraient inhérentes à l'être féminin, auraient été la cause de sa perte.

Cette dissymétrie qui caractérise les rapports sociaux en défaveur de la femme ne serait donc pas seulement mythique ; les traces laissées par certaines traditions permettent de le confirmer. Tel est le cas de pratiques funéraires jadis infligées aux veuves dans bien des sociétés comme chez les Baluba et Bena Lulua du Kasaï (Congo Démocratique). Celles-ci consistaient à les accabler d'injures ou à les rouer des coups. Ces traitements humiliants, qu'on peut encore de nos jours rencontrer ici et là, sont fondés sur l'idée selon laquelle la femme serait à l'origine de la mort de son mari. La justification de cette suspicion se réfère souvent à deux vices : l'adultère et la sorcellerie.

Dans cette région où l'adultère est essentiellement envisagé au féminin, l'expression pour le signifier est ''*Kusambuka kapia*'' c'est à dire ''*sauter par-dessus le feu*'' . La désignation de la faute sous cette forme parabolique renoue avec la symbolique de l'ambivalence du feu, comme dans bien des civilisations. Gaston BACHELARD a dans ce sens mis en lumière la complexité et l'ambiguïté qui constituent « *la rêverie du feu* ». Il écrit à cet effet : « *parmi tous les phénomènes, il est vraiment le seul qui puisse recevoir aussi nettement les deux valorisations contraires : le bien et le mal. Il brille au Paradis. Il détruit à l'Enfer. Il est douceur et torture. Il est cuisine et apocalypse. Il est le plaisir pour l'enfant assis sagement près du foyer ; il punit cependant de toute désobéissance quand on veut jouer près de ses flammes. Il est bien-être et il est respect. C'est un dieu tutélaire et terrible, bon et mauvais...* »¹ Le feu dans le contexte des Baluba symbolise à cet effet deux entités extrêmes et contradictoires à savoir la vie et la mort.

La vie d'abord parce que le pacte d'alliance qui est scellé entre deux familles à l'issue du versement de la dot constitue le point de départ d'un nouveau foyer, promesse de la vie à travers la progéniture. Symbole de la vie encore, le feu l'est dans la mesure où il réchauffe le foyer et permet aux femmes de cuire les aliments.

¹ BACHELARD (G.), *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1965, pp. 19-20.

Si le feu est donc le principe vivifiant dans certains cas, il est également symbole de la mort dans d'autres cas, surtout lorsqu'il se révèle qu'on en a abusé. Cette dimension prend son sens dans la métaphore Luba précédemment indiquée c'est-à-dire ''*kusambuka kapia*'' (sauter par-dessus le feu) dans la mesure où l'adultère est une transgression du pacte d'alliance exigeant de la femme une fidélité absolue. La non-observance de cette prescription est perçue comme un défi lancé au feu. Dès lors la réponse de celui-ci se manifeste à travers les effets destructeurs. Les aliments cuits par la femme fautive avec le feu du foyer, au lieu d'entretenir la vie conduiraient à sa destruction. Ce qui montre la suspicion qui plane sur la femme chez les Baluba du Kasai surtout si la mort du mari survient à la fleur de l'âge et aussi quand survient le décès d'un ou de plusieurs enfants.

A part l'adultère, la sorcellerie en tant que deuxième raison alléguée pour justifier la maltraitance des veuves est le phénomène le plus redouté et sans doute redoutable dans les croyances africaines. Non seulement les prétendus détenteurs de cette magie sont réputés capables de jeter des sorts maléfiques mais ils dévorent aussi les âmes, entraînant la mort du corps. Lors des décès, certaines veuves sont suspectées d'être elles-mêmes sorcières ou d'être en connivence avec les sorciers. Pour avancer des éléments de preuve des faits allégués, la famille du mari s'appuie sur certains défauts prétendus communs à la plupart des femmes. Les plus cités sont soit l'indiscrétion sur le patrimoine familial, soit le manque de générosité (dans la gestion des biens du mari) vis-à-vis des autres membres du clan. Ce sont ces défauts reprochés à la femme qui auraient attiré la convoitise et la jalousie des sorciers, exposant ainsi le mari au mauvais sort. Dans tous les cas de figure, une boutade en lingala (Rép. Dém. du Congo.) qui dit : '' *kolia na muasi, kolia na ndoki*'' signifiant littéralement ''*manger avec une femme c'est manger avec un(e) sorcier(e)*'' traduit l'expression locale des préjugés à l'égard des femmes. Ceci pour dire substantiellement qu'il faut se méfier quand on collabore avec une femme car elle peut réserver de mauvaises surprises.

La justification de l'infériorisation de la femme ne se limite pas à l'image véhiculée à travers les mythes ou concrétisée dans certains rites coutumiers. Elle se prolonge dans un autre domaine qui est la répartition sexuelle des tâches.

B/ Les justifications de la répartition sexuelle des tâches

La division sexuelle du travail n'a pas non plus échappé aux justifications mythiques que les sociétés donnent à son origine. Une légende congolaise reprise par KITENGE-YA fait dériver la répartition des domaines entre l'homme et la femme de la tendance à l'irréflexion de celle-ci. Un jour, Dieu a voulu mettre ses deux créatures à l'épreuve en incitant chacune d'elles en aparté à tuer son partenaire pendant son sommeil. L'homme résista à l'ordre divin considérant la femme comme étant sa sœur alors que cette dernière sans peser le pour et le contre de l'injonction divine, n'hésita pas la nuit venue à égorger son mari. C'est depuis ce temps que Dieu fit de l'homme le maître du monde en lui confiant le maniement des armes alors qu'il réserva à la femme les travaux des champs et du foyer.¹ Précédemment, c'était par la femme que le malheur est censé être venu dans le monde, et il ressort de ce mythe que son manque de réflexion a été un facteur décisif dans la répartition des tâches. Ailleurs, chez les Massaï, leur stupidité les a conduit à se soumettre aux hommes, ici, c'est à cause de l'absence de jugement dans leurs actes que Dieu les confina aux tâches subalternes, en l'occurrence le ménage et les travaux champêtres. Si ce fondement est utilisé ici pour les sociétés agraires, chez certains peuples au mode de vie pastorale, la répartition inégalitaire des tâches se décline dans d'autres domaines. Ainsi, la suite du mythe des Massaï veut que les femmes, dès lors qu'elles ont perdu leurs troupeaux, soumises par nécessité vitale, ont été amenées à exercer des activités qui déterminent dorénavant leur nouvelle identité. Jadis élevant les troupeaux comme les hommes, elles ont perdu ce privilège pour être reléguées aux travaux ménagers. S'agissant des produits de l'élevage, elles n'ont plus eu de droit de regard que sur le lait servant à confectionner les mets quotidiens. Alors que les hommes ont conservé le droit de propriété et sur le bétail et sur la viande.

La dimension écologique est donc l'un des facteurs permettant de situer la femme dans les imaginaires des sociétés traditionnelles. Chez les Massaï, l'élevage est l'activité principale et correspond à une végétation de savane tropicale. En revanche, l'évocation de la houe – comme instrument de travail chez les Dinkas du Soudan – et du champ chez les Congolais laisse entrevoir une activité agricole. Dans la plupart de sociétés où la femme se consacre aux travaux de champs, son milieu de prédilection est la savane à

¹Cf. KITENGE-YA, « La femme zaïroise devant le droit – contribution à la réforme du code civil national », in Problèmes sociaux zaïrois, n° 120-121, Lubumbashi, 1979.

débroussailler alors que l'abattage des arbres dans la forêt et d'autres travaux exigeant plus de force physique sont du domaine de l'homme. Mais en dépit de la diversité écologique, il ne faut pas perdre de vue le domaine privilégié de la femme à savoir les tâches ménagères. Celles-ci apparaissent d'une façon implicite dans le mythe Akan (Ghana) sus-cité, qui fait dériver l'impertinence féminine à l'égard de Dieu de l'usage de l'ustensile de cuisine quotidien qui est le pilon. En revanche dans le mythe des Congolais, d'une manière explicite, Dieu confine la femme au foyer en même temps qu'il érige l'homme en maître du monde.

La division sexuelle du travail suit donc plusieurs orientations correspondant souvent aux différentes activités auxquelles se consacre tel ou tel peuple à une époque bien déterminée de son évolution. Loin du continent africain, les Baruya¹ de la Nouvelle-Guinée qui ont connu la civilisation de l'arc, n'ont confiné les femmes aux tâches domestiques qu'après leur avoir reconnu l'égal usage de cette arme qui est au centre de leur organisation socio-économique.

En effet un mythe Baruya rapporté par M.GODELIER nous renseigne sur cette époque où les hommes et les femmes maniaient indistinctement l'arc, se livraient tous à la chasse. Mais les femmes en faisaient un mauvais usage de par leur maladresse et ôtaient des vies humaines. C'est ainsi que les hommes monopolisèrent l'arme et firent de la chasse leur domaine réservé. La femme demeura ainsi au foyer et l'homme se chargea de pourvoir la famille en gibier. Aussi, le cadre prédéfini pour les activités de l'homme, quel que soit le contexte socio-culturel, serait celui qui requiert de la force physique et / ou de l'ingéniosité intellectuelle. Et comme l'a souligné Martin LUTHER, « *Dame Nature aurait conçu l'homme pour faire la guerre, la police, administrer et régir les Etats* »² alors que les femmes physiquement faibles et intellectuellement peu douées n'auraient d'autres tâches à remplir que le ménage nécessitant moins d'esprit de créativité et d'imagination. Et à ce propos LUTHER de renchérir : « *ôtez-les du ménage, elles ne valent plus rien...la femme est née pour conduire un ménage, c'est son lot, sa loi de nature.* »³

En définitive, à travers les récits qui ont été évoqués, il apparaît que la division du travail, outre qu'elle peut dériver de la supposée prédisposition féminine à la bêtise

1 Cf. GODELIER (M.), cité par BADINTER (E.), *L'un est l'autre*, op. cit., p. 174.

2 LUTHER (M.), cité par ALBISTURE (M.) et ARMOGATHE (D.), *Histoire du féminisme français*, Bordeaux, Collection "De femmes", 1977, p. 125.

3 Ibid.

comme c'est le cas chez les Massaï ou chez les Baruya, au manque de jugement chez les Congolais, reflète dans tous les cas de figure la diversité des cadres écologiques dont les mythes portent les traces. C'est cette dimension que Gertrude MIANDA qualifie de « *division socio-sexuée du travail* »¹ dans le sens où il n'existe pas de règle absolue ou de déterminisme biologique destinant la femme à assumer une tâche plutôt qu'une autre. Mais au-delà de ces variations contextuelles, la vie de la femme traditionnelle se déroule entre deux bornes : les travaux champêtres et les tâches ménagères qui lui ont été imposés par l'homme au gré des circonstances. C'est dans cette perspective qui tient compte de la longue marche de l'humanité que s'est inscrite l'analyse de Ernest BORNEMANN.² Celui-ci a emprunté un cadre théorique marxiste pour démontrer que c'est l'appropriation des moyens de production par l'homme qui a progressivement dépouillé la femme de tout pouvoir, la contraignant à s'occuper des menues besognes comme la cuisson des aliments, la cueillette, le jardinage... Ceci accrédite une thèse presque classique attribuant à la femme l'origine de l'agriculture.

Les mythes qui ont justifié la division "socio-sexuée" du travail sont demeurés vivaces jusqu'à nos jours ; et nous avons montré plus haut que les activités socio-économiques en réponse à la diversité écologiques sont déterminantes dans ce domaine. Mais ce que donne à penser certaines attitudes, c'est le fait de considérer le travail féminin non pas comme une activité parmi tant d'autres pouvant aussi être exercée par la gent masculine, mais plutôt comme une tâche inférieure correspondant à l'être inférieur auquel elle est dévolue. Ces propos peuvent être justifiés par quelques illustrations :

- Dans bien des pays africains et spécialement au Congo Démocratique, transporter les bagages, l'eau, les provisions alimentaires sur la tête ou sur le dos est le lot des femmes. Le paradoxe est que ce travail dit « travail de femme » peut être également accompli par des hommes mais dans des conditions précises. Soit parce qu'ils se trouvent dans une nécessité pécuniaire qui les obligent à se faire portefaix, soit parce qu'ils sont employés de maison, mais dans tous les cas de figure, c'est lorsque l'homme est au bas de l'échelle sociale qu'il accomplit sans honte des travaux dits féminins.

¹ Cf. MIANDA (G.), Femmes africaines et pouvoir , - Les maraichères de Kinshasa -, Paris, L'Harmattan, 1996.

² Cf. BORNEMANN (E.), Le patriarcat, Paris, PUF, 1979.

- On rencontre la même situation lorsqu'on considère les hommes contraints de faire les travaux de ménage comme cuisiner, piler, faire la vaisselle...dans un cadre professionnel de « boy » c'est à dire de domestique. Si cette profession était par le passé valorisée (l'indigène étant fier de travailler chez le patron blanc), de nos jours ce n'est plus le cas dans la mesure où le Blanc étant remplacé par un patron congolais, ce travail n'exige plus le talent et les connaissances culinaires importées qui plaçaient le boy au-dessus de la ménagère congolaise. Aujourd'hui, le boy ou la ménagère ont recours presque aux mêmes recettes, autrement dit, le boy fait le même travail que la femme.¹

Dans les deux cas, ces activités s'exercent dans la stricte limite professionnelle mais en dehors de celle-ci, les hommes hésitent à accomplir ces besognes à leur domicile sous peine d'être la risée de l'entourage. De ces faits, on peut tirer une conséquence logique : un travail quel qu'il soit, sitôt qu'il est étiqueté spécifiquement féminin devient dévalorisant pour les hommes. Seuls quelques hommes de situation socio-économique défavorable peuvent le faire ; ce qui signifie qu'il faut que l'homme soit vraiment dans le besoin pour se rabaisser à un tel travail.

En définitive, les quelques mythes examinés ont donné chacun une image différente de la femme en fonction des spécificités écologiques qui déterminent les activités principales. Dès lors, il s'avère plus adéquat de parler des femmes et non de la femme dans l'Afrique traditionnelle. L'intérêt majeur de ces mythes est le fait qu'ils nous aient servi de voies d'accès indirects à la véritable condition des femmes dans les sociétés de l'Afrique précoloniale. Les sources de renseignement qui nous ont permis de parvenir à ce résultat s'inscrivent dans une perspective dite *étimologique* dans le sens où, celle-ci considère les mythes, non pas comme une affabulation populaire, mais comme un cadre symbolique donnant accès à des vérités cachées. En effet les mythes sont avant tout l'expression d'une vision du monde bien spécifique à un groupe à partir de ses propres expériences ou de ses pratiques et qu'il tente de justifier ou de légitimer. Cette dimension idéologique qui transparaît dans la détermination de la place de la femme en tant qu'être dominé est le propre de tout groupe dominateur cherchant à trouver des raisons de sa suprématie. A cet effet, *« l'histoire nous enseigne – et la pratique de peuples le confirme encore aujourd'hui – que chaque fois qu'une couche sociale, une classe sociale ou une nation acquiert au détriment d'une autre couche, classe ou nation une position dominante concrètement explicable, la partie qui l'emporte sur l'autre*

1 Cf. MIANDA (G.), Femmes africaines et pouvoir , - Les maraîchères de Kinshasa -, op. cit.

entreprend nécessairement une propagande mystificatrice tendant à justifier a posteriori sa propre conquête, à légitimer sa position de force...Avec l'habitude et le temps, l'idéologie du vainqueur qui a pénétré profondément dans les consciences, y compris dans la conscience même du vaincu, devient une force matérielle extrêmement difficile à combattre. »¹ Si nous considérons cette perspective de l'auteur qui spécifie la nature du groupe dominant, on pourra considérer alors les mythes comme des garanties formelles des rapports concrets homme/ femme.

Si cette voie médiate peut être sujette à caution, les faits réels qui sont des pratiques sociales plaident en faveur d'une certaine véracité au-delà des aspects légendaires et symboliques de ces histoires. Mais en dehors de ces mythes qui ont été transmis de génération en génération par la tradition orale, il y a eu d'autres sources d'informations plus tardives sur l'Afrique précoloniale en général et sur le statut qu'occupait la femme d'alors en particulier. Les écrits au cours des périodes coloniale et postcoloniale permettent également de s'en faire une idée.

§2 L'image de la femme africaine à travers les écrits

De la diversité des mythes analysés plus haut, ressort de la diversité une pluralité des lectures de ce que pouvait être l'image de la femme africaine traditionnelle. Il est donc plus conséquent de parler des femmes au pluriel en référence à des cadres sociaux spécifiques. La notion même de femme traditionnelle appelée par certains « *femme primitive* » a fait l'objet de nombreux écrits anthropologiques, historiques, socio-économiques...élaborés d'abord par les Occidentaux dès leur contact avec l'Afrique et ensuite par certains Africains. Le fil conducteur de tous ces travaux, quoique divergents sur le fond et la forme, était de décrire la situation de la femme dans ses rapports avec l'homme et sa place dans les modes de production.

Deux caractéristiques ressortent de ces écrits : la première est l'appréhension exogène que les Occidentaux ont eue de la société africaine en général et de la femme primitive en particulier. Ceux-ci s'étaient intéressés aux principes régissant la vie à l'intérieur des communautés qu'ils ont rencontrées dans leurs missions d'exploration, de

¹ ZADI- ZAOUROU (B.) et EHOUMAN (S.), « Visage de la femme dans l'idéologie de la société africaine traditionnelle », in *La Civilisation de la femme dans la tradition africaine*, Colloque d'Abidjan du 3 au 7 juillet 1972, p. 121.

colonisation ou d'évangélisation (A). La seconde traduit le regard que certains Africains ont porté sur la société de l'époque antérieure à la colonisation et ce, par opposition aux premiers écrits des Occidentaux. (B). On essaiera alors de montrer les failles de ces deux points de vue. (C)

A/ La femme africaine « primitive » vue de l'Occident

L'opinion que les Occidentaux se sont fait de la femme de l'Afrique traditionnelle s'est souvent modulée au gré de l'évolution des grilles méthodologiques d'approches adoptées par les observateurs extérieurs. Les premiers instruments d'analyse se référaient implicitement ou explicitement à *l'évolutionnisme* qui a fait date au 19^{ème} siècle avec entre autres auteurs, Henry LEWIS MORGAN dans son ouvrage « *la société archaïque* ». Cette tendance a été abandonnée au profit du *structuro-fonctionnalisme* du 20^{ème} siècle lequel propose des schémas d'interprétation des faits sociaux à partir des notions de *structures* et de *fonctions* ; et en anthropologie, on peut citer notamment Claude LEVI-STRAUSS, A. R. RADCLIFFE-BROWN...¹ Ces instruments théoriques ont beaucoup influé sur la manière dont on a présenté la place, le statut ou la fonction sociale de la femme traditionnelle. Pour limiter notre perspective en la matière, nous nous intéresserons plus aux travaux à consonance évolutionnistes car la plupart des répliques africaines s'en prennent précisément à cette première mouvance dont les a priori ont justifié la nécessité de la colonisation.

L'un des thèmes qui ont suscité l'attention des observateurs européens anthropologues, missionnaires et administrateurs de l'époque coloniale, était le statut réservé à la femme dans les sociétés conquises. Bien des écrits convergent pour exprimer leur indignation face à certaines pratiques tendant à '' *infantiliser la femme et à l'extrême à la traiter comme un animal*'' . Dans une lettre du 31 mars 1920, le Lieutenant gouverneur de la Haute-Volta fait constater à ses supérieurs hiérarchiques que : « *lorsqu'il est question du mariage, la jeune fille Mossi ne s'appartient pas. C'est un être amorphe, sans volonté, ne pouvant avoir aucune conscience de sa personnalité ni même de sa qualité d'être humain. Elle est reléguée - chose exorbitante à constater -*

¹ Cf. - LEVI-STRAUSS (Cl.), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1973.

- RADCLIFFE -BROWN (A.R.), *structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Minuit, 1972.

au rang des animaux dont le maître (le père) dispose à son gré par le fait de son seul pouvoir ». ¹ On voit là l'une des caractéristiques des sociétés africaines mise en cause par les Européens, à savoir la supposée toute puissance d'un patriarche, d'un chef du clan ou d'un père pouvant disposer à sa guise de la personne des filles placées sous son autorité. Il était du devoir du détenteur de cette autorité, comme l'a souligné de son côté Madine LY, de marier tous les hommes de sa famille ou de donner les filles en mariage à d'autres familles. L'opération consistait à arranger des unions entre jeunes, par patriarches interposés, qui contractaient des mariages en lieu et place des concernés, et les filles ne connaissaient leurs conjoints que le jour du mariage. ² Aucune d'entre elles n'avait le droit de s'y opposer, sinon elle aurait eu contre elle tout son entourage qui n'aurait cessé de faire pression sur elle : « *tu dois dire oui parce que tes parents ont dit oui. Si tu n'épouses pas cet homme, on te chassera de la maison.* » ³ Telle est la situation que vivaient également la plupart des filles au Soudan et en Haute-Volta d'après les propos de sœur Marie André du Sacré-cœur.

Cette situation ressemble à s'y méprendre à l'autorité du *Pater familias* dans la Rome Antique à la différence que, dans les sociétés précitées, les pères n'avaient pas les droits de vie et de mort sur les membres de leurs clans. Ce pouvoir détenu par le père sur la fille semble être concédé au mari à qui il revient désormais de régenter la vie de son épouse.

Les rapports de la femme traditionnelle vis à vis de l'homme, son époux, n'ont pas moins suscité les controverses dans le rang des Européens. Catherine COCQUERY-VIDROVITCH note à cet effet comment les missionnaires percevaient la femme dans les sociétés indigènes. Il semblerait que chez les Tswana de l'Afrique australe, la femme était dès la prime enfance moulée dans une docilité et dans une soumission absolue à l'homme. Il n'y avait à cet effet aucune sanction sociale qui limiterait pour un père ou un mari le droit de la battre. ⁴ Ce statut de la femme à l'intérieur de son foyer a conduit les observateurs occidentaux à voir en elle une « *éternelle mineure* » livrée au bon

¹ Lettre du Lieutenant Gouverneur de la Haute-Volta, citée par Sœur Marie -André du Sacré-Cœur, in *La femme noire en Afrique Occidentale*, Paris, Payot, 1939, Annexe I, p. 259.

² Cf. LY (M.), « La femme dans la société Mandingue précoloniale » ; in *La femme africaine dans la société précoloniale*, Paris, UNESCO, 1979.

³ Sœur Marie- André de Sacré -Cœur, « La jeune fille rurale », in *La femme africaine*, Paris, Le centurion, 1959, p. 31.

⁴ Cf. COCQUERY-VIDROVITCH (C.), *Les Africaines - Histoire des femmes de l'Afrique noire du XIXème au XXème siècle* -, Paris, Desjonquères, 1994.

vouloir de son père ou de son mari. Ce regard extérieur sera également appuyée par la nature des tâches dévolues à la femme indigène.

Quelques auteurs avaient fait usage de l'expression « *bête de somme* » pour décrire l'Africaine traditionnelle dans ses activités quotidiennes. Le même exemple des Tswana évoqué plus haut, paraît encore plus révélateur dans ce domaine où il est fait obligation aux filles de faire preuve de ténacité et d'endurance au travail, qualités requises pour être une bonne épouse. Selon le tableau dressé par les missionnaires, les rites initiatiques visaient essentiellement à vérifier publiquement l'effectivité de l'exigence du labeur chez les filles. En effet, « *la fillette était confiée pendant le premier mois de la cérémonie à une famille pauvre qui devait la traiter comme une servante de basse caste, quotidiennement astreinte au portage de l'eau et du bois, et battue à son retour. L'épisode se terminait néanmoins par une cérémonie publique où les filles injuriaient les hommes, les accusant de paresser, de refuser de travailler pour leur propre famille : cela leur permettait a contrario, de glorifier leur rôle de bête de labeur...La dernière épreuve consistait à faire saisir par l'impétrante un morceau de fer brûlant afin de démontrer que ses mains étaient prêtes au travail le plus dur.* »¹

Le constat de même nature a été fait par un des officiers français en service chez les Malinké du Soudan. Ce dernier fut frappé du déséquilibre qu'il y avait dans la répartition des tâches entre l'homme et la femme, et ce, en défaveur de celle-ci. Il relève que l'homme Malinké va à peine travailler alors que c'est « *à la femme que reviennent tous les ouvrages pénibles ; quelques fois même, elles remplacent leurs maris aux travaux de culture pendant que ceux-ci restent nonchalamment étendus dans leur case, soit à causer, soit surtout à boire du dolo, ce qui n'est pas la moindre cause de leur indolence et de leur apathie.* »² En dehors de relations de domination / subordination et de production, il convient d'insister sur une thématique qui a, en outre, plus intéressé les Européens de l'époque à savoir le bien fondé des modalités sur lesquelles reposaient certaines institutions matrimoniales telles que la dot, la polygamie et le lévirat.

Dans les faits, certaines coutumes ont laissé perplexes les colons y voyant non seulement l'expression de la barbarie mais aussi la réification de la femme. Bien que les données aient été variables d'un contexte social à l'autre, ce qui était mise en cause était

¹ MOFFAT (Robert), *Missionary labours and scenes in southern Africa*, Londres, John Snow, 1848, p. 250 repris par COCQUERY-VIDROVITCH (C.), *Les Africaines...* op. cit., p. 28.

² LY (M.), « *La femme dans la société Mandingue précoloniale* », op. cit., p. 60.

l'absence du consentement de la jeune fille pour laquelle se faisaient des tractations en vue du mariage. Ainsi le Gouverneur Général de l'Afrique Occidentale française (A.O.F.) dans une lettre du 7 mai 1937 s'indignait contre « *la persistance des pratiques traditionnelles les plus anachroniques et les plus choquantes...Le mariage par coemption, le lévirat (droit et obligation pour le frère survivant d'épouser les femmes de son frère décédé), le sororat (obligation pour la sœur de l'épouse défunte ou stérile de partager la couche du mari) et toutes les unions qui, avec celles imposées par la cupidité ou le besoin d'argent du chef de famille, s'apparente en définitive « au mariage forcé ».* »¹ La lettre d'où est tiré cet extrait visait à sensibiliser les chargés de l'administration afin de prendre des mesures visant à « *humaniser* » les mœurs africaines. De ce passage ressortent quelques considérations ayant fait l'objet d'une réprobation unanime de la part du colon. Il s'agit d'abord de la dot africaine décrite ici à travers les abus qu'on en faisait mais dont nous tâcherons d'expliquer la portée par la suite.

Lorsque l'auteur de cette lettre allègue la « cupidité » du chef de famille comme étant ce qui motive la conclusion des « mariages forcés », il met le doigt sur l'élément fondamental qui permettait de valider les unions dans l'Afrique traditionnelle. D'ailleurs les populations du Congo belge ont donné un écho favorable en la matière comme l'a rapporté sœur Marie Andrée du Sacré-Cœur : « *s'il n'y a pas de dot versée, on ne peut distinguer le mariage du concubinage et les enfants appartiennent au clan de la mère...* »² Ce n'est pas la légitimation du mariage à travers la dot qui était mise en cause, mais c'est la manière dont certains parents ont utilisé cette pratique, qui a retenu l'attention des détracteurs occidentaux. Par exemple, chez les peuples Mandé (ancien Soudan), « *lorsque le père sait que son futur gendre n'a pas d'argent nécessaire pour dégager sa fiancée en remboursant les emprunts faits par lui, il cherche pour sa fille un mari plus riche. Peu importe que celui-ci soit âgé, déjà nanti de plusieurs femmes, si le père y trouve un bénéfice certain, il rompt le premier contrat matrimonial et rembourse le premier fiancé avec l'argent fourni par le second.* »³ Ce sont ces façons de procéder, fréquentes dans l'Afrique d'alors, qui ont poussé certains à identifier la dot à « l'achat d'une femme ». Ces tractations matrimoniales ont été combattues par les dirigeants coloniaux et les missionnaires et ce, par tous moyens : suppressions, réglementations,

1 Sœur Marie André du Sacré-Cœur, *La femme noire en Afrique Occidentale*, op. cit., p. 270.

2 Idem, *Civilisation en marche*, Paris, Grasset, 1956, p. 180.

3 Idem, *La femme noire en Afrique occidentale*, op. cit., p. 64.

incriminations... Il semblerait que le Cameroun dans ce domaine était la colonie la plus réputée pour les excès des montants imposés aux prétendants et aussi pour les escroqueries en cette matière. Parfois le père ou l'oncle, contre une fausse promesse du mariage, touchait deux ou plusieurs dots sans l'accord de la fille qui, le plus souvent était déjà fiancée à quelqu'un d'autre. Ce qui a amené l'Eglise du Cameroun au début de 1959 à condamner toutes les manœuvres frauduleuses à la dot comme un péché.¹

Mis à part cette spéculation qui se faisait souvent à l'insu de l'intéressée, c'est l'asservissement de la femme qui était aussi dénoncé. Si l'auteur de la lettre citée avait conclu à un mariage forcé, d'autres propos se retrouvent sous la plume de sœur Marie Andrée du Sacré-Cœur dans le cadre du Congo belge où on considérait que, sans la dot, la femme se sentant plus libre, obéira difficilement à son mari. Ces deux aspects indiquent que d'un côté la femme était tenue d'accepter le prétendant désigné par son père et de l'autre elle devait rester avec lui et lui obéir sans condition du fait même du versement de ladite dot. Cette double soumission était rattachée à une autre pratique coutumière : la polygamie.

Ce qui, aux yeux des Européens, constituait un second fléau à côté de la dot était la polygamie. Celle-ci a été mise au pilori puisque incompatible avec la conception occidentale et chrétienne de la famille. En effet, la polygamie communément appelée polygynie est le fait pour un homme d'avoir au minimum deux épouses. Certains auteurs ont distingué la petite polygamie qui va de deux à dix épouses de la grande qui comporte des dizaines voire des centaines des femmes comme ce fut le cas chez certains grands chefs coutumiers. Cette pratique a été à double titre condamnée parce qu'elle laissait supposer que l'homme quel que soit son âge, tant qu'il avait la possibilité de s'acquitter de la dot, pouvait avoir autant des femmes qu'il le désirait. En revanche les femmes n'avaient pas à se prononcer sur le choix de leur conjoint à qui elles étaient livrées afin d'assouvir continuellement son désir sexuel. Dans quelques régions du Congo belge, l'on avait constaté que le taux excessif de la dot contraignait certains jeunes gens au célibat alors que les hommes âgés fortunés (commerçants ou chauffeurs) pouvaient facilement avoir des épouses dans les différents lieux d'exercice de leurs activités. Quant aux jeunes filles, dans l'impossibilité de leurs jeunes prétendants à

¹ Cf. ZOA (Jean), « La dot dans les territoires d'Afrique » in Femmes africaines, Paris, Le Centurion, 1959.

constituer la dot, elles préféraient un mariage polygamique à un concubinage socialement mal vu.¹

Si la dot et la polygamie étaient qualifiées de barbares, le lévirat n'était pas moins décrié. Celui-ci constitue un droit et une obligation reconnus à un frère d'épouser la /les femme (s) de son frère défunt. Ici également, un rapport s'établit entre cette pratique et la dot. Car, sitôt que la femme était mariée moyennant une dot, elle était liée non seulement à un individu (son mari) mais à tout son clan ; donc la mort du mari n'entraînait pas ipso facto la dissolution du mariage. Pour les colons, cette coutume «barbare» était contraire à la dignité humaine du fait qu'elle mettait la femme sur le même plan que les biens à hériter dont un proche parent du défunt pouvait disposer à son gré. Cette aliénation indignait davantage les Blancs dans la mesure où elle ne s'appliquait pas seulement à la personne de la veuve, mais s'étendait aussi à toute sa progéniture éventuelle. La raison en est que tant que la dot n'était pas restituée, la femme, et ses enfants qui auraient pu naître d'une union postérieure, demeuraient toujours la propriété du clan du défunt. Le lévirat consacrerait ainsi la perte de personnalité de la femme africaine, sa réification et son aliénation dans la ligne droite de la dot et de la polygynie. C'est contre cette condition de la femme africaine traditionnelle, telle que l'ont perçue les colonisateurs, qu'un ensemble des dispositions ont été prises pour améliorer le sort de cet « *être misérable* » que fut la femme « *indigène* ».

Deux types d'acteurs coloniaux y ont activement œuvré, il s'agissait conjointement des missionnaires et des administrateurs. Les premiers en convertissant les indigènes à la nouvelle religion, les exhortaient à abandonner certaines pratiques ancestrales, entre autres celles attentatoires à la dignité des femmes comme le lévirat, la polygamie, la dot et les incitaient à intégrer le modèle de foyer par excellence qui était le mariage chrétien et monogamique. De leur côté, les responsables administratifs ont pris des mesures réglementaires allant dans le même sens. Le Décret MANDEL du 15 juin 1939 visait à fixer l'âge minimum du mariage à 14 ans pour la femme et 16 ans pour l'homme. Il exigeait également la nécessité du consentement des époux comme condition de validité du mariage et mettait un terme aux pratiques du lévirat. Par la suite, le Décret JACQUINOT du 14 septembre 1951 rendit facultative la dot pour les

¹ Cf. Sœur Marie Andrée du Sacré-Cœur, *Civilisations en marche*, op. cit.

filles de plus de 21 ans ou pour un remariage et incita même les tribunaux à établir un acte de mariage contre la volonté des parents exigeants ; ce même décret était également assorti d'une exhortation à la monogamie. Ces deux textes étaient appliqués dans les colonies françaises de l'Afrique (A.O.F. et A.E.F.) ainsi qu'au Cameroun et au Togo.

Au Congo par contre, les Belges ont concentré leurs efforts contre la polygamie qu'ils ont tentée d'éradiquer avec un « *objectif fondamental qui était moins la protection de la femme africaine que l'introduction en Afrique d'un mode de vie familial calqué sur les traditions familiales de l'Europe occidentale. Si la protection de la femme constituait la toile de fond des préoccupations législatives, l'objectif immédiat n'était autre que le triomphe de la civilisation occidentale qui aux yeux des milieux coloniaux s'identifiait à la civilisation tout court.* »¹ C'est dans ce sens que se comprend le décret du 1er juillet 1950 qui, non seulement interdisait totalement la pratique polygamique mais réservait certains centres d'habitation exclusivement aux foyers monogamiques. Tout contrevenant était frappé d'expulsion assortie des lourdes peines.²

A travers cet effort de réglementation visant à infléchir les modalités de régulation des rapports matrimoniaux transparait l'idée nette que les colons se faisaient de la condition de la femme traditionnelle dans ses rapports avec les hommes (père ou époux) et de sa participation à la production. Cette vision qui a insisté sur l'infantilisation de la femme, la dépossession de sa personnalité voire sa réification par l'homme a rencontré une nette opposition de la part des écrivains aussi bien occidentaux qu'africains qui ont tenté de relativiser cette image sombre en la présentant sous un autre jour. Du côté des Africains surtout, la préoccupation était de revaloriser leur culture en général face au dénigrement colonialiste, et en particulier la femme traditionnelle considérée comme gardienne des valeurs ancestrales. De la dévalorisation colonialiste de la *femme indigène*, on en vient cette fois-ci à une image sublimée de cette dernière.

1 PAUWELS (J.-M.), « le statut de la femme en Droit privé zaïrois - Partie historique / époque coloniale -, in Bulletin de l'Institut international de Droit d'expression française n°23, Paris, 1974, p. 829.
2 Cf. Idem

B / La réponse africaine et africaniste

L'image de la femme africaine telle qu'elle a été présentée par les Européens a été contestée par des auteurs africains dont le point de vue fut partagé par certains Occidentaux africanistes. Tous ont vu dans l'image dévalorisante de la femme primitive l'expression de l'idéologie de la culture dominante. Et cette contestation est consignée surtout dans deux ouvrages clés séparés de dix ans mais reposant sur une préoccupation identique : affirmer que la femme traditionnelle n'a pas été soumise au joug masculin comme les Occidentaux l'ont toujours clamé. Pour le prouver, il aurait fallu démontrer qu'il y aurait eu une véritable « *civilisation de la femme dans la société traditionnelle* », titre révélateur sous lequel s'est inscrit le colloque d'Abidjan (Côte d'Ivoire) de juillet 1972, dont les textes constituent une première référence.¹ Le deuxième ouvrage, quoique plus spécifique, puisque traitant des femmes du Cameroun, tente de prouver que les Africaines ne sont *pacifiques* qu'en tant que *mères*, mais que, prises dans leur identité d'épouses, elles sont très *rebelles*.² Ceci irait à l'encontre de l'image de la femme *passive* et *soumise* que l'Occident a véhiculée.

Ainsi, à la question de savoir si la femme de l'Afrique traditionnelle, dans son statut par rapport à l'homme et dans les tâches qui lui étaient dévolues, était ou non défavorisée et asservie, la réponse dans cette perspective est négative. En effet, « *l'Africaine traditionnelle a été la femme la plus libre, la plus indépendante. L'indépendance basée sur le respect de sa personnalité, de sa lignée et de son conjoint ensuite, lui permet de garder sa féminité et sa place de médiatrice dans la société traditionnelle. Elle a su remplir son rôle de femme au foyer sans se dévaloriser ; consciente d'être complément de son époux, elle ne s'est jamais posée la question d'égalité.* »³ Cette vision de Sarah KALA-LOBE regroupe un ensemble des considérations qui sont des répliques aux préjugés occidentalo-centristes concernant la femme *indigène*.

Là où le colon a vu l'oppression et l'aliénation, l'auteur voit plutôt liberté et indépendance que ce soit dans les rapports avec le père ou avec le mari. Et tout cela relèverait dans cette vision des faits, d'une marque de respect de soi-même et de son

¹ Colloque d'Abidjan, *La civilisation de la femme dans la tradition africaine*, Paris, Présence africaine, 1975.

² BARBIER (J. Cl.) (sous la direction de), *Femmes du Cameroun, mères pacifiques, épouses rebelles*, Paris, Orstom / Karthala, 1985.

³ KALA-LOBE (S.), « Situation de la femme dans la société traditionnelle », in *La Civilisation de la femme...*, op. cit., p. 95.

entourage. Elle voit également dans la répartition des tâches la preuve de la nécessaire complémentarité qui existait entre la femme et l'homme, laquelle n'était pas génératrice d'inégalité. De plus, la notion d'égalité qui était l'aune de l'évaluation des colons dans les rapports homme /femme n'était pas la préoccupation prioritaire dans ces sociétés où chacun avait un statut et un rôle spécifique. Ainsi, la division du travail à travers laquelle, les administrateurs, les anthropologues ou autres ont démontré l'effectivité de la subordination quotidienne de la femme à l'homme en Afrique ne serait, selon Henri NGOA qu'une visée partielle qui « *ne s'arrête qu'aux phénomènes tombant sous les sens. Car cette division sexualisée du travail ne permet donc pas d'accéder vraiment à l'univers féminin, mystérieux et riche en secrets.* »¹

Dans un ouvrage plus récent intitulé « Les Africaines dans la politique. -Femmes Baoulé de la Côte d'Ivoire- », Thérèse ASSIE-LUMUMBA va dans le même sens, en soulignant les parfaites relations de complémentarité entre les hommes et les femmes, dans lesquelles, celles-ci ne se sentaient ni humiliées ni diminuées. L'auteur pousse loin l'idéalisation de la période pré-coloniale dans la troisième partie de son ouvrage car, c'est tout le système colonial qui est mis en cause à travers les titres évocateurs : « *colonialisme européen, expression suprême du pouvoir des hommes.* » et « *l'administration coloniale la contemptrice de la dévalorisation de la femme Baoulé* ».² Ainsi, non seulement les colonisateurs ont sous-estimé la place et l'importance de la femme dans cette société Baoulé, mais ils ont aussi été fossoyeurs du pouvoir féminin. Et du principe de complémentarité qui régissait les rapports homme/ femme, on est passé à la soumission de la femme à l'homme.

Il apparaît donc que la situation de la femme traditionnelle n'a pas réuni l'unanimité quant à l'interprétation et au sens donné aux relations de domination / subordination et en matière de production. Si les uns ont présenté la femme comme un être assujetti, les autres par contre, ont fait valoir qu'elle était épanouie dans la situation qui était la sienne. L'autre thématique à laquelle se sont intéressé l'un et l'autre des camps est le problème du bien-fondé des modalités sur lesquelles reposaient certaines institutions matrimoniales telles que la dot, la polygynie, et le lévirat.

1 NGOA (H.), « Les rites féminins chez les Beti, région du centre- sud du Cameroun », in La Civilisation de la femme ..., op. cit., p. 244.

2 Cf. ASSIE –LUMUMBA (Th.), Les Africaines dans la politique - Les femmes Baoulé de la Côte d'Ivoire-, Paris, L'Harmattan, 1996.

Les auteurs de « *la civilisation de la femme dans la tradition africaine* » et ceux des « *femmes du Cameroun* » ont dans l'ensemble replacé ce problème dans un cadre socioculturel qui serait spécifiquement africain. Et par conséquent, la grille de lecture suit un certain nombre des valeurs cardinales grâce auxquelles les institutions sus-citées revêtent une dimension différente de la conception occidentale du statut de la femme. C'est en vertu de la particularité des communautés africaines basées sur des repères et des échanges sociaux différents qu'a été justifiée la dot.

Ce n'était pas en soi la dot, en tant que pratique coutumière, qui était mise en cause, mais l'immoralité qu'entraînait les exigences et la rapacité de certains pères de familles enclins à monnayer leurs filles contre la richesse. Les tenants de la glorification des traditions africaines ont démontré la dot sous un nouveau jour car elle viserait à combler partiellement le vide créé par le départ d'une fille de sa famille ; ce vide pouvant être affectif et /ou économique. Dans l'un ou l'autre des cas, la dot serait une forme d'échange indirect des femmes qui aurait succédé à un échange direct comme principe originel. Grâce à la dot, la famille qui perdait une fille pouvait en gagner une autre pour un membre du clan par le biais du transfert de la prestation reçue. Au cas où cet échange indirect n'aurait pas eu lieu, la dot garderait toujours le même sens de la compensation de la perte d'une fille au bénéfice de la famille de l'homme qui y gagnerait en main d'œuvre et en progéniture.

Et si d'habitude la dot provient de la famille de l'homme, certains auteurs soulignent que les prestations peuvent également provenir de celle de la femme. Cette opération inverse appelée la « *contre-dot* » serait une notion qui présente des analogies avec la dot jadis pratiquée dans les sociétés occidentales, tout en étant plus large. Il s'agit de l'ensemble des valeurs que la femme apporte dans le mariage comprenant : des biens dont le mari peut jouir ou disposer, des biens d'équipements à usage commun, des effets personnels.¹ Dans cette perspective, la dot ne pouvait donc pas être une sorte d'aliénation de la femme traditionnelle parce qu'elle aussi pouvait apporter la contre-dot. Jacqueline MOUTOMBE-EKAMBI écrit à ce propos : « *la fille qui part en mariage et entre dans sa nouvelle famille est porteuse d'espoir : sa famille d'origine loin de la vendre – comme une littérature heureusement largement dépassée le fait croire – la donne ou plus précisément l'échange en la valorisant...En conséquence, sa*

¹Cf. DEDE (A.F.), *Le contrat réel des arrhes du mariage (dot) et le statut de la femme en Afrique noire*, Kinshasa, Université de Lovanium, 1962.

famille « l'accompagne » des attributs lui permettant d'entrer avec honneur dans sa vie d'épouse. »¹

Il y a là, l'expression d'un refus explicite de croire que la dot s'assimilerait au prix d'achat d'une femme. A travers la description de la contre dot appelée chez les Douala du Cameroun le « munangan », l'auteur essaie à tout prix de prouver que « *le munangan apparaît comme une contre prestation ayant un poids social équivalent à celui de la dot. Il lie une alliance complète bien plus que la dot, ou les prestations coutumières qui ne constitue qu'un premier pas de ce ballet social.* »² Tout concourt dans cette optique, non pas à relativiser les effets pervers de la dot mais à nier ceux-ci en faisant croire que le mariage impliquerait davantage la prestation de la famille de la fille, éclipsant ainsi l'importance que revêt la dot masculine. Sans nier l'importance de la contre-dot là où elle est pratiquée, l'analyse de A. DEDE en la matière apparaît plus objective en relativisant son importance. L'auteur souligne à cet effet : « *cette institution a valeur d'usage et n'a point d'influence sur la formation du lien matrimonial comme tel. La contre- dot pourra être opposée en compensation de la dot lors de la rupture, en vertu du principe de l'enrichissement sans cause (répétition de l'indu)... Cette pratique est surtout d'usage chez des personnages particulièrement riches, elle est moins usitée dans les sociétés pauvres.* »³ Même si la contre-dot n'a pas fait l'objet de beaucoup d'écrits, la quasi-totalité des défenseurs de la dot africaine se sont efforcés de démontrer d'une manière ou d'une autre que, la dot ne réifiait pas les femmes ; bien au contraire, elle ne faisait que participer à la dignité de la femme africaine, consciente de la place qu'était la sienne dans les échanges et son rôle dans la production et l'élargissement des clans.

La polygamie, contre laquelle la plupart des administrateurs coloniaux ont érigé des barrières, a trouvé également sa justification sous la plume des mêmes auteurs. Certains y ont vu un signe de richesse matérielle eu égard à la part importante des femmes dans le mode de production agricole : plus un homme avait de femmes, plus il disposait d'une main d'œuvre importante.

1 MOUTOMBE –EKAMBI (J.), « La contre- dot chez les Douala du Cameroun », in *Femmes du Cameroun*, op. cit., p. 72.

2 MOUTOMBE-EKAMBI (J.), « La contre- dot chez les Douala du Cameroun », in *Femmes du Cameroun*, op. cit., pp. 63-64.

3 DEDE (A.F.), *Le contrat réel des arrhes du mariage...*, op. cit., p. 130.

A cette explication matérialiste, d'autres ont ajouté une dimension plus prestigieuse car cette institution permet la naissance de beaucoup d'enfants, signe visible de la bénédiction du ciel. A l'argument selon lequel l'insatiabilité sexuelle constitue l'un des facteurs qui pousse les Noirs à la polygamie, Colette HOUETTO rétorque qu' « *au fond de la polygamie, il n'y a pas ce besoin de s'accoupler ou de totaliser "les femelles" que les esprits facilement malveillants voudraient y trouver. La polygamie répondrait à une conception profonde de la grande richesse que représente l'enfant. On considèrerait qu'il était mal et malsain pour une femme d'avoir des relations sexuelles avec son époux pendant qu'elle nourrissait un enfant. Or une femme allaitait son enfant jusqu'à l'âge de marcher sur une distance déterminée...Il était donc normal que l'époux dont une femme venait d'avoir un enfant, cherchât une autre femme, et cela, en s'engageant à nouveau dans des négociations ; nous voyons donc que ce besoin de grande progéniture était soumis à des exigences morales importantes.* »¹ On voit à travers cette citation qu'à la polygamie, telle que l'avait décrite les autorités coloniales, l'auteur oppose une grille de valeur sans commune mesure avec les préoccupations occidentales. Ici, la polygynie est présentée sous l'angle du mariage conforme aux principes d'une morale rigoureuse, soucieuse de la protection de l'enfant en tant que richesse. Autrement dit, même si la polygamie est un moyen d'éviter à l'homme de renoncer plus longtemps aux rapports sexuels à cause de la gêne imposée par l'abstinence de la mère qui allaite, elle doit être considérée comme une valeur. Celle-ci serait protectrice d'une part, du bébé dont on ne doit perturber la croissance en entretenant des rapports avec sa mère. D'autre part, on offre à l'homme, non pas la faculté d'entretenir des relations de concubinage, mais plutôt de prendre une nouvelle épouse en respectant toutes les procédures coutumières.

Outre la valeur éthique qui est accordée à la polygynie, certains auteurs lui reconnaissent l'avantage d'une meilleure organisation interne et d'une convivialité harmonieuse. Un ménage polygamique, contre toute attente, n'est pas le lieu où régneraient les conflits, à en croire Chantal GUILMAIN-GAUTHIER, même s'il peut survenir quelques accrochages de temps en temps. Cette entente procéderait de la hiérarchie entre épouses, chacune ayant un rôle spécifique. D'ailleurs parmi les épouses, deux sont souvent identifiées : la première et la favorite.

¹ HOUETTO (C.), « La femme source de vie dans l'Afrique traditionnelle », in La Civilisation de la femme..., op. cit., p. 59.

A la première, il est accordé d'importantes prérogatives parce que c'est « *la femme donnée par dieu* » chez les Gourounsi du Burkina Faso. Ailleurs chez les Fali du Cameroun, sa prévalence sur les autres coépouses viendrait du fait qu'elle a été choisie par les beaux-parents, elle est outre connue sous la dénomination de « *gomji* » signifiant « maîtresse », ainsi appelée tant par les serviteurs que par les coépouses.¹ Elle est présentée comme celle qui sert d'intermédiaire entre le mari et ses autres femmes, et il lui revient de veiller à la bonne marche de la maisonnée.

La favorite en revanche, est celle qui est entrée dans les bonnes grâces du mari sans être nécessairement la première ni la dernière ; préférée entre toutes, elle est plus proche et plus choyée du mari.

Dans certaines contrées, des auteurs relèvent des noms spécifiques donnés à chaque épouse suivant l'ordre d'arrivée. Elisabeth MUSAU-NGOMA fait partie de auteurs qui ont défendu la polygamie en tant que ménage harmonieux dans l'Afrique traditionnelle. Elle écrit à cet effet : « *l'homme Muluba (Rép. Dém. du Congo), fut polygame, mais dans l'esprit luba, un homme qui a quatre femmes répond à l'esprit de la famille complète.* »² D'après l'auteur, la cour du polygame appelée « *lubanza* » était composée de quatre maisons appartenant à chacune des femmes ayant une place déterminée dans la hiérarchie.

- La première désignée par plusieurs attributs qui font d'elle un personnage important dans la constitution même du ménage. Elle est « *kuinshi kua lubanza* » c'est-à-dire : *fondation de la maison*, elle est également appelée « *mukalenge muadi* » signifiant *la première reine, donneur d'ordres, gouverneur, dignitaire*.
- La deuxième : « *tshikala muadi muakunyi* » signifiant *l'adjoine de première*.
- La troisième « *tshitumbatumba* » ou *mur sans importance*.
- Et enfin la quatrième est désignée par l'expression « *kalami ka mukulu muadi* » signifiant *la gardienne de la première femme*.³

1 Cf. GUILMAIN -GAUTHIER (CH.), « Le jeu de la femme », in Femmes du Cameroun..., op. cit.

2 MUSAU- NGOMA (E.), « Le rôle religieux et civilisateur de la femme Luba » in La Civilisation de la femme..., op. cit., p. 77.

3 Cf. Idem.

C'est donc dans cette hiérarchie rigide que les épouses baluba du Kasaï pouvaient s'épanouir dans le strict respect du rôle imparti à chacune d'elle.

Mais ce qui est frappant dans tous ces cas de figure, est la place de choix qu'occupe la première femme servant toujours de référence à ces auteurs.

Les défenseurs des traditions africaines en sont donc venus à présenter la polygamie, coutume qui heurtait la sensibilité des colons et des missionnaires, comme une voie possible de l'épanouissement de la femme traditionnelle. Sous la plume de Colette HOUETTO, on peut encore lire : « *la polygamie recèle des significations humaines très grandes...alors que d'autres ont voulu y voir un néant d'amour ; mais est-il besoin de magnifier l'esprit de sacrifice, de devoir, de dévouement des femmes en milieu polygame ? Cet amour- dévouement ou cette forme concrète de l'amour qui démontre sans cesse à l'autre l'amour qu'on lui voue. »¹*

Si la polygamie a trouvé des fervents défenseurs qu'il aurait été fastidieux d'énumérer, le lévirat par contre, qui était l'une des pratiques mise à l'index, semble avoir été timidement soutenu. Défini comme étant le mariage des veuves, le lévirat vient du mot latin levir, signifiant beau-frère. C'est la possibilité pour une veuve d'épouser son beau-frère, le frère du de cujus. Peu d'auteurs l'ont sérieusement examiné. Entre autres, on peut se référer à un petit passage réservé à ce thème dans l'article de Chantal GUILMAIN-GAUTHIER précédemment cité. Elle s'efforce de relativiser le pouvoir de coercition exercé sur la veuve en soulignant que le principe du lévirat est un devoir pour le beau-frère et un droit pour la femme. Ce qui signifie qu'apparemment, du moins chez les Fali du Cameroun, la femme pouvait décider de rester ou non dans le clan de son défunt mari. Mais en même temps, il était de l'obligation de l'héritier du mari de tenter de la convaincre de rester surtout s'il y avait des enfants.² En revanche, la position de Elisabeth MUSAU-NGOMA est plus tranchée en faveur de cette pratique par le fait qu'elle indique que « *la mort chez beaucoup d'Africains n'était pas la fin d'un mariage, car les femmes avaient toujours un mari de remplacement. Il y avait une continuité et leur statut était continu. Maintenant les veuves sont désemparées en Afrique, et faute d'études solides, tombent dans la prostitution, seul métier facile. Les femmes en majorité n'aiment plus un mari de remplacement comme cela fut jadis. Elle peut avec*

1 HOUETTO (C.), "La femme source de vie dans l'Afrique traditionnelle" in La Civilisation de la femme..., op. cit., pp. 59-60.

2 Cf. GUILMAIN -GAUTHIER (CH.), « Le jeu de la femme » in Femmes du Cameroun..., op. cit.

les études se suffire à elle-même. Voilà une des solutions européennes qui n'est pas mauvaise, mais vouloir suivre l'Europe, même dans ses défauts, c'est manquer de personnalité. L'Europe ne remet-elle pas aujourd'hui sa propre civilisation en question ? »¹

Ces propos radicaux s'appréhendent mieux à travers trois considérations. La première consiste à dire que le lévirat en tant que tradition africaine est une valeur en soi parce qu'il ne fait pas perdre aux femmes leur statut d'épouses. Et seul ce statut semble aux yeux de l'auteur avoir une prévalence sur le reste. La seconde considération oppose le lévirat à la prostitution en tant que vice social. Ici, la prostitution doit être comprise en rapport avec le contexte Baluba du Kasai, dont l'auteur est originaire et qui, du fait de son intransigeance sur la sexualité hors mariage, arrive parfois à désigner par prostitution toute union non officialisée par la dot. La dernière considération indique la source de la dépravation des mœurs, consécutive à la contagion de la civilisation occidentale, qui a ancré dans l'esprit des femmes ayant fait des études des idées d'indépendance et d'autonomie. Ce sont ces idées importées qui participeraient à la perte des valeurs africaines que l'auteur tente de promouvoir.

En définitive, la voie suivie par les auteurs défenseurs des valeurs africaines est celle qui rejette en bloc les analyses et descriptions occidentales de la femme traditionnelle. Que ce soit la dot, la polygamie ou le lévirat, toutes ces pratiques trouvent leurs justifications dans le cadre d'un ensemble des traditions ancestrales que les auteurs ont tenté de réhabiliter. C'est en vertu de celles-ci que Pierre TITI NWEL dit *« qu'on ne vienne pas à nous dire que la femme du polygyne ou celle qu'on mariait très jeune étaient traitées comme des esclaves, nous répondrions comme Henri GOA : « non, la femme africaine n'était pas opprimée » »²*

Au terme de la présentation de ces deux courants de pensée radicalement opposés, il convient de reconsidérer quelques éléments de base ayant justifié la position de l'un

1 MUSAU -NGOMA (E.), « Le rôle religieux et civilisateur de la femme Luba », in *La civilisation de la femme...*, op. cit., p. 89.

2 TITI NWEL (P.), « Le statut social de la femme dans les mythes Basaa d'origine », in *Femmes du Cameroun...*, op. cit., p. 35.

ou de l'autre de deux camps et de relativiser ce qui, à nos yeux, nous semble exagéré ou critiquable.

§3 Le regard critique

L'analyse de la condition de la femme africaine traditionnelle nous a conduit à deux prises de position extrême ; l'une dévalorisante et l'autre revalorisante. Aussi, nous nous efforcerons de relever certaines failles dues à la subjectivité des auteurs, que ce soit du côté des Européens (A) ou des défenseurs de la culture africaine (B).

A/ Du biais de l'observateur occidental

Du côté des Européens, les travaux des anthropologues et les descriptions des administrateurs coloniaux relèvent du cadre général d'une époque dominée par la théorie de l'évolutionnisme qui a justifié à bien des égards la nécessité de la mission civilisatrice de l'œuvre coloniale. En effet, l'évolutionnisme au 19^{ème} siècle a été l'application des théories de DARWIN (sélection naturelle, évolution des espèces) à l'évolution des sociétés humaines. Lewis MORGAN dans son ouvrage célèbre de 1887 intitulé « *la société archaïque* »¹ a posé les jalons de cette vision classificatoire des groupes humains ; il y aurait dans l'ordre, des sociétés *sauvages, barbares et civilisées*. Et c'est dans l'ambiance de cette idéologie que s'est déroulée la conquête coloniale.

Le regard occidental posé sur les sociétés dites indigènes d'alors n'était pas à l'abri du biais de l'observateur et ce, à deux niveaux. D'abord toute observation se faisait souvent à travers ces données idéologiques (classificatoires) et ensuite l'appréciation se faisait à l'aune des valeurs ambiantes en Europe. Aussi, la situation de la femme traditionnelle était examinée en référence à ce qu'était celle de la femme occidentale d'alors. C'est d'ailleurs ce qu'a reconnu E.E.EVANS PRITCHARD lorsqu'il soulignait que s'agissant du statut de la femme primitive, « *si l'observateur porte un jugement - ce qui était toujours le cas - ce jugement dépendait de la conception qu'il se faisait des rapports réels ou idéalement souhaités entre les sexes, dans sa propre société, et sa propre classe au moment où il écrivait. Se référant, il voyait et*

¹Cf. MORGAN (L.), *La société archaïque*, Paris, Anthropos, Tirage de 1971.

décrivait la condition féminine comme supérieure ou inférieure, généralement inférieure par rapport à celle de la société victorienne. »¹ C'est l'une des objections principales que l'auteur a adressées à certains de ses compatriotes anthropologues, explorateurs et administrateurs coloniaux. Et cette critique est valable pour la plupart des travaux effectués dans ce contexte.

Que les tâches dévolues aux femmes soient plus considérables que celles des hommes, cela relève d'un constat de fait qui en soi est objectif. Mais quant à traiter la femme africaine traditionnelle de *bête de somme*, c'est verser dans des conclusions hâtives et superficielles sans doute basées sur l'idée qu'on se faisait des activités féminines en Occident. Le noircissement du tableau procède également de cette mise en équation entre deux groupes de même sexe : femmes africaines et occidentales, celles-ci appartenant à des sociétés qui n'avaient en commun ni valeurs, ni techniques de travail, ni principes d'organisation sociale. Et EVANS PRITCHARD écrit à ce propos : « *la majorité des assertions concernant la vie de la femme primitive s'expliquent plus par son appartenance à des sociétés de techniques et d'économie rudimentaires que par sa qualité de femme. Aussi est-il difficile de comparer la condition de la femme dans notre culture et dans notre société avec sa condition dans des cultures et des sociétés primitives sans comparer les cultures et les sociétés elles-mêmes sous un autre aspect.* »²

La situation de la femme traditionnelle, dans ses rapports avec l'homme, lui était certes défavorable, mais pas dans le sens de la comparaison implicite qui avait conduit certains observateurs étrangers à voir dans ce statut celui d'une esclave, d'une mineure ou d'un bien à acquérir. Ce regard ne nous semble pas recevable parce qu'il pêche par son excès dans la quasi animalisation voire la réification de la femme ; celle-ci n'en demeurait pas moins un être humain malgré son statut inférieur.

L'autre regard qu'on peut opposer à cette vision occidentalocentriste serait une lecture sur la longue durée des rapports entre dominants et dominés sous diverses formes ayant marqué le parcours de l'humanité.

1 E.E.EVANS PRITCHARD, *La femme dans les sociétés primitives et autres essais d'anthropologie sociale*, Paris, PUF, 1971, p. 31.

2 *Idem.* pp. 37-38.

Par exemple, les statuts successifs connus par les peuples africains, à savoir esclaves, colonisés, sous-développés montrent que ces trois stades expriment une évolution notable. Il est certain de nos jours que la condition des peuples dits sous-développés est meilleure (sur le plan du statut) que celle du temps de la colonisation et la condition des colonisés était en avance sur celle d'esclaves. Néanmoins chaque stade est l'expression d'un déséquilibre spécifique à une époque donnée, avec des raisons valables dans la justification de la domination. Et déjà ici et là, les voix s'élèvent pour protester contre le terme sous-développement d'aujourd'hui, perçu comme l'une des pires humiliations infligées aux sociétés du Tiers-Monde. C'est dans cette optique qu'il convient donc de replacer l'idée qu'on s'est fait du statut de la femme indigène. Ce statut tel qu'il a été décrit traduisait une forme de suprématie masculine sur la femme correspondant à la situation africaine de l'époque. Et à la même époque, la femme en Occident était aussi défavorisée par rapport à l'homme mais dans des circonstances différentes. La preuve est qu'il y a eu des mouvements féministes dénonçant l'effectivité de ce déséquilibre. Aujourd'hui, la situation est tout autre car, même si les femmes en Occident ont acquis assez de droits par rapport à leurs aînées, la domination masculine demeure et s'exprime parfois sous des formes insidieuses.

Donc l'ensemble de repères définissant la condition féminine traditionnelle en Afrique n'a pas échappé au biais de l'observateur occidental. Ceci a conduit à une dépréciation presque absolue du statut de l'Africaine de jadis. Cette dévalorisation est une erreur dans la mesure où le statut de la femme indigène n'était qu'une expression parmi tant d'autre de la domination presque universelle de l'homme sur la femme. Sauf que celle-ci a paru plus cruelle aux yeux des Occidentaux parce qu'elle s'inscrivait dans un contexte socio-économique rudimentaire par rapport à celui de l'observateur. Mais cette suprématie masculine ne semble pas avoir la même signification de la part de certains auteurs défenseurs des valeurs africaines considérées comme porteuses de liberté et de l'épanouissement de la femme.

B/ A la justification contestable de la culture africaine

Si le regard occidental a été empreint de l'idéologie évolutionniste de l'époque, la perspective africaine a été déterminée par un mouvement d'idées qui a fait son cours dans le milieu intellectuel noir des années 30. Ce mouvement appelé la Négritude, qui fut une affirmation des valeurs et de l'identité culturelle noire, a servi de toile de fond

dans les combats pour les réclamations des Indépendances politiques des colonies d’Afrique. Plus tard, il a servi de catalyseur dans l’affirmation des identités nationales, par opposition à tout ce qui était appelé *néocolonialisme*. C’est dans le sillage de cette pensée que la plupart de recherches socio-anthropologiques, historiques et juridiques entreprises par les Africains dans les années 70 ont induit une révision des travaux occidentaux ayant porté sur la culture africaine. Le colloque d’Abidjan de 1972 s’inscrit dans cette logique, en prenant la femme africaine traditionnelle comme point de référence dans la redéfinition des valeurs supposées mal comprises par les occidentaux. Les tentatives menées en ce sens se sont affichées comme des opinions farouchement opposées à tous les jugements venus de l’ancien colonisateur.

S’agissant de la condition de la femme, un auteur se posait cette question : « *où est cette esclave, cette femme souffrante, passive ?* » Et de répondre : « *N’est-elle pas plutôt née de l’imagination de ceux qui n’ont pas su déchiffrer le message de l’histoire africaine, ou encore de ces fétichistes d’Outre-Mer qui, soucieux d’écouler leur marchandise empoisonnée, se dépêchent de transformer l’Afrique en un vaste marché d’archétypes ?* »¹ Le ton dans ce propos est clair et indique l’inexactitude qu’on impute à tous les travaux des Occidentaux portant sur la femme africaine. Pour combattre des contre vérités, on érige une vérité prétendue absolue parce qu’écrite par les Noirs imprégnés de leur propre culture. La vérité serait donc - au vu du colloque d’Abidjan de 1972 jusqu’à la publication en 1985 de l’ouvrage portant sur les femmes du Cameroun – que : « *la femme africaine n’était pas opprimée.* »² C’est à partir de cette affirmation que la plupart des travaux ont été orientés en vue de trouver des valeurs dans la plupart des pratiques et institutions coutumières.

Une telle prise de position, par opposition systématique à l’autre, exprime ce qu’on pourrait appeler avec Richard WRIGHT : « *le point de vue de la grenouille* »³. Cette expression signifie pour l’auteur une attitude psychologique qui rejette le prestigieux que le groupe dominé envie sans pouvoir l’atteindre. Et dans un mouvement

1 HOUETTO (C.), “ La femme source de vie dans l’Afrique traditionnelle”, in *La civilisation de la femme...*, op. cit., p. 64.

2 NGOA (H.), cité par TITI NWEL (P.), « Le statut social de la femme dans les mythes Basaa d’origine » in *Femmes du Cameroun...*, op. cit., p. 35.

3 Cf. WRIGHT (R.), *Ecoute homme blanc*, Paris, Calman Levy, 1959.

réflexif, l'inférieur se recroqueville et célèbre ses propres valeurs comme étant supérieures. Dans le même sens, Axelle KABOU en référence au personnage Vendredi du roman de Daniel DEFOE qualifie pareilles attitudes de « *vendredisme* ». Ceci étant, « *le propre d'une conscience humiliée, inapte à s'affirmer avec dignité et dans les faits, et usant des subterfuges divers pour transformer la honte, la lâcheté, la médiocrité, la paresse en objet d'admiration.* »¹

Il s'avère donc que même si la plupart de ces auteurs sont africains, l'approche méthodologique déterminée par une option idéologique ne garantit pas l'objectivité des analyses. C'est ainsi qu'on en est arrivé à justifier la polygamie comme étant une coutume fondée sur une exigence morale et garantissant l'épanouissement de la femme. A ce propos, Colette HOUETTO écrit : « *si la polygamie paraît aujourd'hui le signe de la dégradation de la femme, hier c'était une pratique parfaitement normale dans l'Afrique pré-coloniale : la femme n'était blessée ni dans son orgueil, ni dans sa dignité ; il était normal socialement que le mari prenne une autre femme.* »² Il ressort de ce passage un des paradoxes de la recherche de valorisation à tout prix des traditions africaines. Si on considère que le passé pré-colonial était idyllique et le présent dépravé, comment expliquer alors que, ce qui préservait la dignité de la femme hier ne puisse remplir la même fonction aujourd'hui ? La nature humaine a-t-elle tant changé en l'espace de quelques générations pour que la femme d'aujourd'hui ne trouve plus sa dignité dans la polygamie ? Ou alors qu'entend-on par dignité ? Si celle-ci peut être définie comme le respect profond et la fierté qu'a chacun de nous pour soi-même et qui nous permet de nous identifier comme personne au même titre que les autres, la femme traditionnelle aurait-elle eu des repères différents dans son auto-définition que celle d'aujourd'hui ? On voit donc que ces prises de position n'arrivent pas à poser la dignité en tant que principe universel et a-temporel, et de ce fait, elles la fragilisent.

A cette fragilité vient s'ajouter une autre question relative aux propos ci-dessus : que peut bien signifier « *ne pas être blessée dans son orgueil* » pour la femme d'un polygyne ? Est-ce à dire que la polygamie n'entame pas l'amour propre ? Si tel est le cas, comment expliquer alors les rivalités et les jalousies en sourdine dans les ménages polygamiques ? D'ailleurs, il existe dans certaines contrées des expressions où, le terme

1 KABOU (A.), *Et si l'Afrique refusait le développement ?*, Paris, L'Harmattan, 1991, pp. 53-54.

2 HOUETTO (C.), « La femme source de vie dans l'Afrique traditionnelle », op. cit., p.64.

coépouse signifie rivale. Au Rwanda par exemple, le mot polygamie signifie « *mettre en opposition* » et les frères consanguins sont appelés « *enfants de jalousies conjugales* », en ce sens qu'ils suivent la pente des conflits et des jalousies qui animent leurs mères respectives. De même chez les Bambara du Mali, le mot « *Bandénya* » signifiant la fraternité utérine est aussi le terme qui permet de désigner l'affection fraternelle en général ; alors que la mésentente et la jalousie sont traduites par le même terme que la fraternité consanguine : le « *fandénya* »¹

Dans un tel contexte, l'épanouissement des femmes d'un mari polygame devient sujet à caution car, l'on a souvent tendance à le confondre avec l'acceptation résignée d'une place attribuée dans la hiérarchie des coépouses. Elisabeth MUSAU-NGOMA citée plus haut fait éloge de la perfection la polygamie chez les Baluba du Kasai de jadis. Mais les dénominations données aux femmes suivant l'ordre d'arrivée dénotent d'un malaise car, si la première femme est *mukalenge muadi* (la reine) à qui on doit tous les égards, la troisième est désignée par *tshitumbatumba* (mur sans importance qu'on peut abattre à tout moment). Si à chaque place correspondent des attributions déterminées, quelle femme accepterait de plein gré de jouer ce dernier rôle ? Et en dépit de toute apparence, le respect et le service à l'égard de la première femme ne vont pas toujours sans heurts dès lors que, toutes les femmes ont le statut d'épouses d'un même homme. En tout état de cause, s'il existe chez tout polygame une épouse favorite, quelle femme ne préférerait pas être à cette place ? Et à l'inverse, quelle est celle qui se contenterait simplement de sa place dans la hiérarchie, fût-elle la première, dès lors qu'elle ne bénéficie pas de l'attention du mari ?

A côté du semblant de cohésion parmi les coépouses, on peut également soulever le problème de l'épanouissement sexuel. En effet, reconnaître que la polygamie a existé et fait partie jusqu'à présent de l'ordre social africain est un fait, mais l'ériger comme il a été relevé plus haut en une valeur morale (à savoir la soi-disant observance pour l'homme de l'abstinence recommandée à la femme après les couches), serait vouloir définir la grille axiologique en partant de l'homme comme centre. Autrement dit le respect de cette période pour l'homme signifierait simplement ne pas avoir de rapports sexuels avec l'épouse qui vient d'accoucher. Mais on oublie qu'un polygame trouve effectivement son épanouissement sexuel sans discontinuité en passant d'une épouse à

¹ Cf. Sœur Marie Andrée du Sacré Cœur, *Civilisations en marche*, op. cit.

l'autre. Du côté des épouses en revanche, est-il sûr que chacune d'elles soit aussi épanouie sexuellement ? Rien n'est certain dans ce domaine régi par la pudeur et la loi du silence.

Une autre méprise des défenseurs des coutumes africaines est la confusion entre le silence résigné de la femme africaine traditionnelle et la dignité. En ce sens, elle est digne parce qu'elle accepte avec abnégation, voire avec fatalité, sa place dans l'ordre social en vertu de « *l'éternel hier* » tel que défini par Max WEBER. Certains ont vu dans ce mutisme tantôt un choix délibéré de la femme, tantôt l'effectivité même d'une liberté qui lui serait spécifique. C'est pourquoi C. HOUETTO lance cette recommandation : « *il faut que la femme africaine soit libre aujourd'hui comme elle a su l'être hier.* »¹ Et à travers la plupart des textes du colloque d'Abidjan, il apparaît que la liberté des Africaines ne doit pas se calquer sur l'acceptation occidentale de l'égalité des droits entre les sexes qui sous-tend le combat des féministes. Mais elle doit être l'affirmation de la particularité des valeurs africaines que la femme porte et transmet à travers son rôle de complément de son mari.

La réplique aux descriptions de la condition de la femme traditionnelle a conduit les détracteurs à pécher par un autre excès. Dans toute société, il y a des valeurs et des pratiques critiquables, et on ne peut ériger toutes les institutions et coutumes en valeurs car si tel était le cas, on ne pourrait justifier la raison des combats que mènent les Africaines contemporaines contre certaines pratiques traditionnelles comme par exemple l'excision, pour n'en citer qu'une. Les droits des femmes promus à travers le monde et qui ont reçu l'adhésion des femmes africaines ne sont-ils pas dirigés contre certaines traditions jugées à la fois anachroniques et attentatoires à la dignité et à l'intégrité de la femme ? La vision passéiste d'une Afrique idyllique n'est pas objective car, si jadis les femmes étaient libres et épanouies, quelle peut bien être la cause de la déchéance de leur condition actuelle ? Est-ce la colonisation qui a introduit le patriarcat et la domination masculine en Afrique ? La réponse positive que donne Th. ASSIE-LUMUMBA citée plus haut est loin de convaincre. Car si les femmes Baoulé de la Côte d'Ivoire jouissaient des pouvoirs socio-politiques à l'époque pré-coloniale, pourquoi les ont-elles perdus aujourd'hui ? D'ailleurs une enquête menée par Mélanie JACQUEMIN chez les femmes âgées de cette ethnie révèle qu'aucune d'entre elles ne se rappelle une

1 HOUETTO (C.), « La femme source de vie dans l'Afrique traditionnelle », op. cit., p. 64.

certaine hégémonie féminine que lui aurait raconté sa mère ou sa grand-mère. En outre, le premier Président ivoirien Houphouët BOIGNY, d'origine Baoulé, et donc supposé connaître cette coutume qui donne prééminence aux femmes, a attendu les directives de l'année internationale de la femme (1975) pour intégrer la première femme dans son gouvernement.¹ En effet, l'article 62 de la Conférence de Mexico suggérait « *qu'il faudrait que les gouvernements établissent des objectifs, des stratégies et des calendriers en vue d'accroître, pendant la décennie 1975-1985, le nombre des femmes élues ou nommées, à tous les niveaux, à des emplois publics et à des fonctions publiques.* » Il s'avère donc que, la prétention selon laquelle les traditions favorables aux femmes Baoulé auraient disparu en l'espace de quelques générations, laissant régner un pouvoir masculin hérité de la colonisation, est sujette à caution.

L'on constate que les deux jugements opposés, portant sur la condition de la femme traditionnelle ; - l'un exogène et l'autre endogène- sont excessifs, et ont en commun d'être sous tendus par une idéologie. Le colon, en voulant *civiliser* les Africains, a vu dans la plupart de leurs coutumes des *barbaries* à éradiquer, notamment en ce qui concernait le traitement infligé aux femmes. De leur côté, les Africains, en optant pour la revalorisation de leur culture, sont parvenus à une idéalisation des sociétés traditionnelles dans lesquelles, malgré les apparences, les femmes n'étaient ni lésées ni opprimées.

Cependant, le rappel de ce débat a permis de préciser quelques principes fondamentaux autour desquels a tourné la condition féminine et ce, dans bien de sociétés. De ce fait, une remarque s'impose : à toutes les époques, il y a toujours eu un déséquilibre dans les rapports homme/ femme. Mais quelle que soit l'importance qu'il peut revêtir dans une société plutôt que dans une autre, rien n'autorise d'une part, à réifier les femmes ou les ramener au niveau animal. D'autre part, l'honnêteté et l'objectivité doivent pousser à une impérieuse nécessité d'interroger certaines coutumes à l'aune du principe de la dignité humaine qui, à lui seul permet d'accorder le sens des valeurs à des pratiques coutumières. C'est à la lumière de cette dignité qu'il convient d'examiner le bien-fondé de l'excision, un des rites ancrés dans l'esprit de certaines populations et qui réclame sa légitimité au nom des traditions ou de la religion.

¹ Cf. JACQUEMIN (M.), La condition féminine en Côte d'Ivoire depuis l'Indépendance : entre discours politique et réalités quotidiennes, Université Toulouse Le Mirail, 1997.

SECTION II :

DROIT A L'INTEGRITE PHYSIQUE ET MUTILATIONS GENITALES FEMININES (MGF)

Lorsqu'on aborde le problème des mutilations sexuelles, il convient de souligner d'entrée que les Mutilations Génitales Féminines (MGF), contrairement à un regard extérieur, ne sont pas pratiquées partout sur le continent africain. Comme nous aurons à l'examiner, ces coutumes ne concernent que quelques pays ; et à l'intérieur de ceux-ci, c'est à proportions variables qu'on compte des groupes ethniques ou tribaux qui en font des valeurs ancestrales. Mais cette relativité indiquée ne doit réduire en rien la gravité du problème. Au contraire, elle permet de se poser la question du bien-fondé de ces mutilations encore en vigueur, alors que la grande partie des populations africaines n'y voit plus un principe déterminant dans le statut de la femme.

Les MGF en tant que traitements sexo-spécifiques sont un prolongement des discriminations dans le sens où elles visent à spécifier par *marquage* physique et psychologique ce qu'est une femme ou ce qu'est appelée à être une fille, par rapport à ce qui est décrété socialement normal. Ces règles sociales spécifiques qui ont une certaine légitimité aux yeux des intéressés sont en contradiction avec les législations internes dans la mesure où tous les codes protègent le droit à l'intégrité physique de chaque personne. Elles sont aussi en contradiction avec les Conventions Internationales, dont la Conférence de Pékin, qui les assimile aux « *violences contre les femmes* » c'est-à-dire *tout acte de violence causant ou pouvant leur causer un préjudice ou des souffrances physiques, sexuelles ou psychologiques, y compris la menace de tels actes.*¹

Dès lors, le problème est de savoir sur quoi reposent ces coutumes qui sont à l'opposé d'un ordre international soucieux de l'universalité des droits fondamentaux ? L'enracinement de ces pratiques, un peu en déphasage avec le temps, laisse supposer que les MGF, au-delà des faits, évoquent une opposition entre deux principes. D'un côté, il y a un ordre social hérité du passé, basé sur des rituels d'intégration des

¹Cf. Conférence de Pékin 1995 ; Article 13.

individus subordonnés à la loi communautaire. De l'autre, les droits reconnus à toute personne, qui protègent celle-ci contre les abus de tout genre y compris ceux du groupe. Or le dilemme consiste soit à faire un choix entre un droit universellement reconnu qui protège l'intégrité de toute personne, soit à légitimer une atteinte envers le corps et l'intimité des femmes, qui se veut plutôt vecteur d'intégration sociale en vue d'une intégrité morale.

Pour aborder ce sujet extrêmement délicat, nous verrons d'abord en quoi consistent ces MGF et comment elles sont justifiées (§1) et ensuite nous examinerons les différentes actions menées contre elles (§2).

§1 Pratiques et justifications des MGF

Les contextes socioculturels tels que nous les avons examinés au cours de notre développement gardent encore des résidus des imaginaires sociaux de l'Afrique traditionnelle. Au regard de ces derniers, la finalité assignée à la femme demeure sa fonction d'épouse et de mère par laquelle elle acquiert un statut social adéquat.

Mais dans quelques contrées africaines, l'effectivité de ce statut social passe par des marques corporelles qui se veulent des *rituels* par lesquels, l'individu (fillette ou femme) fait corps avec sa communauté. Ces MFG opérées de diverses façons trouvent leurs fondements dans « *l'éternel hier* » qui aurait autorité, et sur le groupe et sur l'individu. Il convient donc de voir dans les grandes lignes les différentes formes de ces mutilations encore vivaces sur le continent africain (A) ; ceci nous conduira par la suite à nous interroger sur leurs raisons d'être (B).

A/ Les différentes formes des mutilations

Les mutilations génitales féminines ont fait l'objet de diverses taxinomies dont la plus ancienne remonte à 1847, établie par W.F. DANIELL à partir de quelques groupes sociaux ouest-africains. La plus récente est la classification de COOK (1977)¹ reprise par l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS). Il distingue trois grandes catégories de MGF axées sur deux pôles : l'*excision* et l'*infibulation*.

¹ Cf. ERLICH (M.), La femme blessée - Essai sur les mutilation génitales féminines -, Paris, L'Harmattan, 1986

L'excision désigne l'ablation du clitoris seul ou du clitoris avec les petites lèvres. Cette opération se fait avec des moyens parfois rudimentaires (instruments tranchants, lames de rasoir, feu, caustiques, ligatures, écrasement...) ou par une intervention chirurgicale.

Selon les cas, on parle de :

- *Type I* ou excision *a minima* ou encore *sunna*. Elle consiste en une ablation du seul prépuce clitoridien. Elle se rapproche plus de la circoncision masculine en ce sens qu'elle ne modifie en rien les capacités sexuelles et reproductives de la femme. Cependant il faut souligner qu'une étude menée en 1979 par André GLEVICKY a montré que sur un groupe de 350 femmes sénégalaises, c'est le contraire qui a été constaté. Cela s'explique par le fait que cet acte, généralement pratiqué sur les bébés ou des fillettes impubères, la petitesse de leurs organes génitaux fait que le clitoris est presque toujours atteint¹

- *Type II* ou *excision complète* : elle est une ablation du clitoris, de ses annexes et de petites lèvres. Le témoignage d'une jeune fille malienne repris par Awa THIAM permet d'illustrer ce type de mutilation. « *Je venais d'avoir douze ans lorsque je fus excisée...A peine allongée, je sentis de grosses mains se nouer autour de mes jambes frêles et maigres qu'elles écartèrent largement...J'eus une très mauvaise sensation. Une main s'était saisie de mes organes génitaux : je sentis un pincement au cœur. L'on était entrain de m'exciser ; je subis d'abord l'ablation de petites lèvres puis du clitoris ; et cela durait un temps qui me parut infini, car il fallait que cela soit fait ''parfaitement''.* Je ressentis un déchirement psychosomatique continu. La règle voulait qu'à mon âge, on ne pleurât pas en cette circonstance. Je faillis à cette règle. Cris et larmes de douleurs furent ma première réaction...Jamais je n'avais autant souffert ! »²

- *Le type III* est l'*infibulation* appelée ''*circoncision grave*'' par l'OMS. Elle est connue au Soudan sous la désignation de la ''*circoncision pharaonique*'' alors qu'en Egypte elle s'appelle ''*circoncision soudanaise*''. L'infibulation consiste « *en la création d'une obstruction vulvaire partielle permanente laissant subsister un petit*

1 Cf. GLEVICKY (A.), « Contribution à l'étude des mutilations sexuelles de la femme au Sénégal oriental », in Les mutilations sexuelles féminines, Publications Sentinelles, novembre 1980.

2 THIAM (A.), La parole aux négresses, citée par AUFFRET(S.), Des couteaux contre des femmes, Paris, Des femmes, 1983, pp. 153-154.

orifice résiduel habituellement postérieur, permettant l'issue des urines et du flux menstruel. Elle est obtenue par juxtaposition des petites ou des grandes lèvres, dont les bords préalablement avivés sont réunis par une ligne médiane dans le but d'en faciliter l'accolement. Elle comporte toujours actuellement une excision simultanée d'importance variable, ce qui n'a pas été toujours le cas dans le passé. »¹ Reprenons en guise d'illustration la description faite de cette "opération" dans le Monde du 28 février 1979.

« Après avoir écarté de ses doigts les grandes et les petites lèvres de la fillette, la matrone les fixe dans la chair, de chaque côté des cuisses, au moyen des grosses épines. Avec son couteau de cuisine elle fend le capuchon, puis elle le coupe. Tandis qu'une autre femme éponge le sang avec le chiffon, la mère creuse de l'ongle un trou le long du clitoris afin de décortiquer cet organe. La fillette pousse des cris épouvantables mais personne ne s'en soucie. La "matrone" finit par déraciner le clitoris qu'elle dégage et extirpe avec la pointe de son couteau. L'aide éponge à nouveau le sang qui gicle. La "matrone" soulève la peau entre le pouce et l'index de manière à débrider complètement les chairs. Elle creuse alors de sa main un trou profond, d'où jaillit le sang. Les voisines invitées à contrôler l'opération, plongent l'une après l'autre l'index dans la plaie de façon à s'assurer que le clitoris a été intégralement enlevé...Après un bref moment de répit, la "matrone" reprend son couteau et tranche les petites lèvres...Elle met ensuite à vif la bordure des grandes lèvres en les écorchant avec son couteau...L'écorchement étant terminé selon les règles, la mère approche les grandes lèvres, et les fixe l'une contre l'autre au moyen de longues épines d'acacia...La mère achève son intervention en veillant à ménager un orifice étroit, destiné à ne laisser passer que les urines et les menstrues. »²

A ces trois types notoirement connus, J.A.VERZIN en ajoute un quatrième enregistré dans certaines tribus primitives d'Australie ; il s'agit de *l'introcision* ou encore "mariage précoce". Cette pratique consiste à élargir le vagin manuellement ou avec un instrument tranchant à cause du jeune âge de la mariée (environ 12 ans). En dehors des tribus australiennes, quelques cas de l'introcision ont été constatés par A. GLEVICKY au Sénégal oriental. Cette opération pratiquée dans ces contrées vise à faciliter la pénétration de la fillette mariée par un homme souvent beaucoup plus âgé

¹ERLICH (M.), *La femme blessée...*, op. cit., pp. 23-24.

² Le MONDE du 28 février 1979, p. 12.

qu'elle. La coutume veut que le mariage, d'ailleurs forcé (la fillette ignorant qu'elle est mariée jusqu'au jour où elle est présentée à son époux), soit consommé la nuit des noces avec souvent l'aide des frères et amis du mari qui se chargent de tenir la fille afin de permettre à l'homme de la pénétrer par force. *« Si malgré toute cette aide, la pénétration ne réussit pas, le mari appelle à nouveau les femmes, surtout la "sage-femme" du village, qui s'amène avec son rasoir ou son couteau. La mère, les tantes et les anciennes épouses tenant fermement l'enfant, la "sage-femme" incise l'hymen et la partie postérieure de la vulve... Une fois l'opération terminée, le mari, accompagné de ses aides, revient et enfonce triomphalement la verge dans les débris sanglants de sa femme enfant. »¹*

De toutes ces formes de MGF, il convient de souligner, comme les témoignages repris le démontrent, que certaines sont plus extrêmes par leur gravité que d'autres. Le type I étant presque inexistant, le type II est la pratique la plus répandue. Elle concerne certaines communautés dans les Etats d'Afrique de l'Ouest avec un record au Mali et en Guinée, où l'excision avoisine les 90% de la population féminine. Ces taux sont plus élevés par rapport à ceux des autres pays ouest- africains tels que le Sénégal, le Niger, le Nigeria, la Côte d'Ivoire, le Burkina Faso, la Mauritanie, la Gambie, le Togo et le Bénin. En Afrique Centrale, le Tchad est plus touché, suit la République Centrafricaine, et dans une proportion de 2% le Cameroun et la République Démocratique du Congo. Dans l'Afrique orientale, l'Egypte, le Soudan, l'Ethiopie, le Kenya et l'Ouganda sont concernés mais dans des proportions variables. Le type III, l'infibulation est plus localisée dans la Corne de l'Afrique : Djibouti, Somalie, Erythrée, le Nord du Soudan . Dans ces cas, elle représente 80 à 90% des mutilations, et d'autres foyers d'infibulations ont été signalés dans le Nord du Nigeria et du Mali.

Il ressort donc, d'une part que, de ces trois types de mutilations, le type II est le plus répandu, et d'autre part, les mutilations sexuelles sont pratiquées dans des contextes socioculturels et religieux très différents. Que peuvent alors être les justifications socialement avancées pour soutenir et pérenniser ces MGF ?

¹ GLEVICKY (A.), « Le mariage précoce et son corollaire, l'introcision ou l'épisiotomie coutumière », in Les mutilations sexuelles, Publications Sentinelles, 1980, p. 8.

B/ Justifications et finalités de ces pratiques

Si les MGF continuent d'être pratiquées en ce début du XXIème siècle, c'est parce qu'elles ont toujours bénéficié de points d'ancrage solides. En effet, une enquête menée au Soudan a révélé que « *près de 90% des femmes interrogées avaient subi l'intervention ; près de trois quarts avaient subi l'infibulation. De même, près de 90% des femmes interrogées avaient fait subir la mutilation à leurs filles ou envisageaient de le faire. Et à peine un peu plus d'un cinquième de ces femmes s'étaient prononcées pour une intervention moins grave(type I).* »¹ Ces mutilations profondément enracinées dans ces populations reposent, quelle que soit l'aire géographique, sur deux piliers fondamentaux : les coutumes ancestrales et/ ou les dogmes religieux, surtout islamiques.

Les coutumes d'abord : c'est en référence à l'ordre coutumier que le premier Président du Kenya Jomo KENYATTA déclarait : « *Pas un Kikuyu digne de ce nom ne souhaite épouser une fille non excisée, car cette opération est la condition sine qua non pour recevoir un enseignement moral et religieux complet.* »² C'est suite à cette déclaration qu'il rétablit en 1963 la clitoridectomie « *sottement combattue par des pro-africains trop sentimentaux* » à ses yeux. Cette prise de position s'inscrit dans la logique de l'éducation traditionnelle qui inculque à chaque individu des valeurs cardinales à la fois temporelles et spirituelles. Et le choix n'est pas laissé aux membres de la communauté. C'est dans le sens de la formation de la personnalité plutôt collective qu'individuelle que se comprend la clitoridectomie telle qu'elle a été défendue par J. KENYATTA. Elle est une *condition sine qua non* dans la mesure où au Kenya, « *autrefois, l'excision faisait partie d'une cérémonie marquant l'accession à la maturité et certaines pressions sociales s'exercent encore, aujourd'hui, sur les parents pour qu'ils honorent la tradition.* »³

Une des traditions qui édicte cette loi pour tous est relatée le mythe en vogue chez les Dogon du Mali. L'excision et sa vis-à-vis, la circoncision masculine visent à rompre avec la bisexualité originnaire de laquelle procède le désordre social. Le mythe de création raconte qu'à l'origine, tout être humain avait deux âmes ; l'une féminine et

¹ FNUAP, Etat de la population mondiale 1997, op. cit., p. 24 .

² KENYATTA (J.) cité par AUFFRET (S.), Des couteaux contre des femmes, op. cit., p.151.

³ Ibid.

l'autre masculine. Chez l'homme, la féminité siège dans le prépuce et chez la femme, le clitoris est le support de virilité. Ces deux forces antagonistes créent un déchirement et une anomalie qui affectent le comportement de l'incirconcis ou de la non excisée provoquant chez ces derniers un rejet de la procréation¹. Ainsi les mutilations sexuelles (masculine et féminine) seraient-elles la loi de séparation et de fixation des individus dans leur groupe sexuel. C'est pourquoi ces pratiques font partie intégrante des rites d'initiation adaptés à chaque catégorie sexuelle pour permettre aux initiés de tuer en eux *l'imprécision et l'enfance* afin d'acquérir le statut d'homme ou de femme.

Si toutes les communautés pratiquant les MGF ne le font pas au même stade de la vie, tout concourt à dire qu'elles suivent tout de même une logique identique. Ces opérations interviennent soit dans l'enfance, pour faire grandir la fillette conformément au statut qui lui est prédestiné, soit à la période charnière pour lui faire accéder à la puberté, soit encore à l'approche du mariage. Dans ces cas de figure, « l'éternel hier » invoqué sert d'autorité pour légitimer les MGF. Mais dans les sociétés islamisées, la justification des mutilations tente de prendre appui sur les préceptes coraniques.

L'une des particularités de l'excision est sa pratique transculturelle ; car, outre les sociétés africaines animistes, les pays musulmans du Sahel et ceux de l'Afrique de l'Est composent la majorité des peuples attachés aux MGF. En revanche chez les Coptes d'Égypte et d'Éthiopie, « *c'est au nom du Christ que l'excision est pratiquée. Léon l'Africain dit qu'elle est ordonnée par la loi de Mahomet, mais qu'elle n'est vraiment obligatoire qu'en Égypte et en Syrie.* »² Mais cette référence aux grandes religions demeure peu convaincante dans la mesure où aucun texte sacré ne consacre explicitement ces mutilations. Les indications coraniques font ressortir que l'excision était antérieure au prophète qui s'est contenté d'encourager l'exciseuse en ces termes : « *réduis mais ne détruis pas* » ; ou encore, « *effleurez mais n'épuisez point.* » Ces propos qui ne figure que dans les *Hadith*, traditions orales para-religieuses font l'objet des controverses quant à leur nature. Certains exégètes y voient une *sunna* c'est à dire une *obligation* faite aux femmes d'être excisées, d'autres soutiennent plutôt que ce n'est qu'une *Makruma*, une *recommandation*.³ Cette querelle d'interprétation oppose en Égypte les islamistes, défenseurs acharnés de l'excision et ceux qui se montrent

1 Cf. MABA (A.), La lame sur la balance -La circoncision féminine devant les tribunaux français -, Mémoire de DEA, Université de Perpignan, 1996.

2 AUFFRET (S.), Des couteaux contre des femmes, op. cit., p. 143.

3 Cf. MABA (A.), La lame sur la balance -La circoncision féminine devant les tribunaux français -, op. cit.

favorables à l'interdiction. La même ambiguïté entoure l'autorité spirituelle ordonnatrice de l'infibulation dont l'Égypte et le Soudan se rejettent mutuellement l'origine. Georges-Henri BOUSQUET souligne à cet effet que cette « *affreuse pratique de l'infibulation qu'on observe entre autres dans certaines régions de l'Islam oriental africain, est totalement étrangère à l'esprit et à la lecture des doctrines de cette religion.* »¹ Un autre texte plus ancien datant de la fin du XIX^{ème} siècle affirme à propos de l'excision que « *ce serait une erreur de croire que cette pratique a été introduite en Afrique par l'Islamisme. Elle lui est certainement antérieure ; on la rencontre en effet chez bon nombre de populations où l'influence mahométane ne s'est jamais fait sentir.* »²

Ainsi donc, l'Islam qui est la religion dominante dans les aires socioculturelles où se pratiquent les MGF est loin de servir d'autorité prescriptrice ; car l'excision ne concerne pas tous les pays musulmans et toutes les sociétés concernées ne sont pas islamisées. Ces pratiques transculturelles sont plus fondées sur la loi du passé même si les individus ignorent le type de *dieu* législateur ou même si ce *dieu* varie d'un contexte social à un autre. Mais dans tous les cas, les défenseurs de mutilations s'attardent plus sur les finalités qui lui sont assignées.

Les finalités qui sous-tendent les MGF sont diverses mais concourent toutes vers un point central : le contrôle social exercé sur la sexualité féminine. En réalité, l'ordre social mis en avant en la matière s'avère plus un agent au service du pouvoir masculin, les buts visés dans l'infibulation sont une des preuves flagrantes.

En effet, l'infibulation joue le rôle de *cadenas*. Pratiquée sur la jeune fille, elle permet de garder celle-ci vierge avant le mariage. Mais après le mariage, la femme n'est pas affranchie de cette mutilation, et on retrouve des histoires similaires d'infibulation en Somalie et au Mali. Par le passé, les hommes, avant de partir en un voyage de long séjour (un à cinq ans) faisaient infibuler leurs femmes qu'ils feront ensuite désinfibuler à leur retour. Ainsi, dans ces cas de figure, l'infibulation vise à empêcher la femme à commettre l'infidélité. Et dans ces mêmes sociétés foncièrement patriarcales, les époux polygames procéderaient de la même façon pour s'assurer la possession individuelle des ''*reproductrices*'' . Cette mise de la femme sous scellé viserait également à rétrécir le

1 BOUSQUET (G.-H.), L'éthique sexuelle de l'Islam, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, p. 89.

2 HOVELACQUE cité par ERLICH (M.), La femme blessée, op. cit., p. 200.

vagin afin de procurer plus de plaisir sexuel à l'homme. D'autres considérations pas moins extravagantes assignent à l'infibulation, notamment en Somalie, une fonction de protection des jeunes filles contre les viols trop courants dans cette société en proie à la guerre.

C'est surtout autour de l'excision que les finalités sont plus diverses car elles vont de la recherche de l'esthétique à l'amélioration des conditions de reproduction en passant par la maîtrise de la sexualité.

En ce qui concerne l'esthétique, ceux qui se réfèrent à l'Islam pour justifier l'excision avancent les propos attribués à Mahomet de la fonction esthétique que doit jouer la mutilation : « *Coupe légèrement et n'exagère pas car cela rend plus rayonnant le visage et c'est plus agréable à voir pour le mari.* »¹ Cette supposée beauté pour combler l'homme est plutôt qualifiée de *propreté* dans certaines contrées. Chez les Zandé de la République Centre Africaine, les filles excisées entonnent un chant initiatique pour clore la cérémonie : « *Notre vagin était auparavant visqueux et sale. Maintenant que tu nous as enlevé le clitoris, notre vagin est propre et accueillant...* »² C'est la même réaction qu'ont eu les femmes mauritaniennes conviées par les Sénégalaises aux assises du *Comité national sur les pratiques néfastes à la santé de la femme et de l'enfant (COSEPRAT)*. « *Les déléguées mauritaniennes avaient manifesté leur désaccord quant aux buts de l'association, s'étonnant qu'une femme puisse « rester avec son clitoris extrêmement sale »* »³ Ainsi les filles non excisées sont-elles la risée de leur entourage qui les traite de ''sales bêtes'' ou de ''femmes ouvertes'' pour les non infibulées identifiées aux prostituées, au Soudan, en Somalie et à Djibouti. Si l'argument d'hygiène est invoqué par des femmes moulées dans les traditions ou n'ayant pas des connaissances approfondies du fonctionnement de l'organe génital féminin, il est étonnant qu'il se retrouve également sous le plume du médecin égyptien Hamid AL-GHAWABI. Il écrit à cet effet : « *les mauvaises odeurs chez la femmes ne peuvent être supprimées quelle que soit sa propreté qu'en coupant le clitoris et les petites lèvres.* »⁴

Aux rôles esthétique et hygiénique attribués à l'excision s'ajoutent trois autres finalités.

1 MAHOMET, cité par MABA (A.), La circoncision féminine devant les tribunaux français, op. cit., p. 43.

2 AUFFRET (S.), Des couteaux contre des femmes, op. cit., p. 209.

3 Jeune Afrique Economique (JAE) du 1^{er} au 14 septembre 1997, « Enquête sur l'excision », p. 30

4 AL-GHAWABI (H.) cité par MABA (A.), La circoncision féminine devant les tribunaux français, op. cit., pp. 42-43.

D'abord le clitoris, considéré par ailleurs comme un obstacle à la pénétration notamment chez les Dogon, devra être supprimé pour améliorer la copulation. Il serait réputé dangereux pour l'enfant pendant l'accouchement et à l'opposé, l'excision maintiendrait bien la grossesse et favoriserait son bon développement. De même l'infibulation aurait les mêmes vertus ; c'est ce qu'évoquaient les femmes somali qui comparaient cette mutilation à la technique du cerclage du col.¹

Ensuite les MGF sauvegardent les filles contre les dépravations des mœurs et font l'honneur de la famille de l'excisée. Un chef religieux égyptien GAD-AL-HAQ souligne que notre époque nécessite la circoncision féminine *« en raison de la mixité entre les hommes et les femmes dans les rassemblements. Si la fille n'est pas excisée, elle s'expose aux nombreuses excitations qui la poussent au vice et à la perdition dans une société sans freins. »*²

Enfin, la mutilation, de par l'atrocité de la douleur et le courage qu'elle exige de la suppliciée, permettrait à la jeune fille de se préparer aux douleurs de l'enfantement.

Au demeurant, les MGF, quelles que soient les justifications et les finalités alléguées, constituent une réaffirmation de l'homme comme *centre de gravité*.

D'une part, la virginité, la chasteté, la propreté, la beauté, ...qui sous-tendent toutes ces mutilations se rapportent directement au service des hommes car *« les croyances et les pratiques dans le domaine de la mutilation de l'appareil génital féminin semblent révéler la volonté de contrôler la sexualité des femmes et de renforcer les rôles dévolus traditionnellement aux sexes. Elles appuient l'idée qu'il faut privilégier la satisfaction sexuelle de l'homme sur celle de la femme (souvent avec les risques en matière de reproduction que cela comporte pour la femme) et témoignent d'une profonde ambivalence chez les hommes en ce qui concerne les besoins sexuels et les préoccupations des femmes. »*³

D'autre part, l'érection de l'homme comme unique centre d'intérêt apparaît clairement même chez les adversaires de cette pratique, surtout en Egypte. Dans leur lutte pour l'abolition des mutilations génitales féminines, il est plutôt question de préserver la santé des hommes, enclins à la consommation des drogues, que des méfaits

1 Cf. ERLICH (M.), La femme blessée..., op. cit.

2 GAD-AL-HAQ, cité par MABA (A.), La lame sur la balance - La circoncision féminine devant les tribunaux français - ,op. cit., p. 44.

3 FNUAP, Etat de la population mondiale 1997, op. cit., p. 25.

de l'excision sur celle des femmes. Youssef EL-MASRY souligne à ce propos : « *très peu des mâles normalement constitués peuvent réussir à satisfaire pleinement, à amener régulièrement au stade de l'orgasme une femme ayant perdu, par mutilation, une partie de sa capacité voluptueuse...L'homme sera bientôt obligé de reconnaître qu'il n'y arrivera pas par ses propres forces...Pour atteindre ce but, un seul remède : le hachisch.* »¹ Et c'est dans ce sens qu'on peut lire cette recommandation dans la revue Al-Tahrir : « *Si vous voulez lutter contre les narcotiques ; interdisez l'excision.* »²

Et Pourtant, ces atrocités infligées aux organes génitaux féminins, souvent éludées car se fondant sur l'observance de la loi ancestrale coutumière ou religieuse, constituent bien une atteinte à l'intégrité physique et morale des femmes. C'est pour défendre ce droit que diverses actions sont menées à différents niveaux contre les MGF.

§2 Les différentes actions contre les MGF

Les MGF telles qu'elles ont été décrites et telles qu'elles sont justifiées sont des pratiques bien enracinées dans les univers socio-culturels. Et même jusqu'aujourd'hui, la pensée de Pierre HANRY est encore valable : « *L'excision apparaît comme une coutume solidement ancrée dans les mœurs guinéennes, puisqu'elle touche même les milieux théoriquement les plus réfractaires, milieux'' éclairés'' et milieux chrétiens notamment.* »³ Partout où ces mutilations sont pratiquées, il y a souvent deux tendances qui s'affrontent autour de leur bien-fondé, car certains les considèrent comme anachroniques alors que d'autres y voient des *valeurs éternelles* spécifiques à leur culture.

Mais cet antagonisme procède d'une prise de conscience au niveau international concernant les dangers que représentent les MGF et leurs conséquences sur la vie des femmes. Quelles sont alors les mesures prises et quels impacts ont-elles sur ces pratiques coutumières ? Nous verrons d'abord les efforts qui se sont accomplis dans le

1 EL-MASSARY (Y.), *Le drame sexuel de la femme dans l'Orient arabe*, Paris, Laffont, 1962, p. 56.

2 -Revue Al-Tahrir du Caire, le 20 août 1957 cité par MABA (A.) ; la lame sur la balance, op.cit, p. 45

- Le lien entre les narcotiques et l'excision se retrouve également au Yémen. L'interdiction en 1957 du qat (substance hallucinogène extraite des feuilles d'un arbuste de la famille des célastracées) dans la colonie britannique d'Aden a provoqué un soulèvement populaire et même les femmes ont manifesté car la mesure disaient-elles, portait atteinte à leur vie conjugale. Et depuis le 24 juin 1958, le qat est redevenu légal.

3 HANRY (P.), cité par AUFFRET (S.), *Des couteaux contre des femmes*, op. cit., p. 17.

sens de la sensibilisation (A), ensuite le recours à la répression par la voie légale (B), enfin il conviendrait de voir que par delà les différentes positions, un problème crucial demeure à savoir celui de la dignité de la mutilée (C).

A/ Les campagnes de prévention contre les MGF

Les MGF qui font l'objet de très vives mises en causes n'ont pas laissé indifférentes les institutions internationales. Bien avant l'accession des colonies africaines à l'indépendance, les missionnaires s'étaient déjà opposés à ces pratiques jugées contraires à l'esprit chrétien. Les administrateurs coloniaux ont parfois manifesté une indifférence par rapport à ces coutumes qu'ils jugeaient conformes aux traditions des colonisés. La première mobilisation internationale autour de ce sujet remonte à 1979 à Khartoum (Soudan) sous l'égide de l'OMS après une tentative sans suite quelques années auparavant.

En effet, en 1958, le conseil Economique et Social des Nations Unies avait convié, lors de la séance du 10 juillet, l'OMS à se pencher sur le problème des mutilations pratiquées sur les fillettes afin d'envisager leur suppression. Mais l'année suivante, à la onzième séance du 28 mai (1959) « *cet organisme estime que « les opérations rituelles en question résultent de conceptions sociales et culturelles dont l'étude n'est pas de la compétence de l'OMS » »*¹ Cet atermoiement révèle la délicatesse du sujet qui constitue encore, de par sa nature, un nœud gordien au niveau international et aussi national. Car dans la droite ligne du droit de chaque peuple à disposer de lui-même et d'avoir par conséquent le droit de sauvegarder sa spécificité culturelle, d'ailleurs réaffirmé par l'UNESCO en 1971, comment pourra-t-on interdire les mutilations sexuelles sans porter atteinte à l'autonomie socioculturelle des groupes concernés ?

Pour contourner cette éventuelle contradiction, la plupart des initiatives se fondent sur la gravité des conséquences auxquelles sont exposées les femmes et les filles excisées ou infibulées. C'est dans cette optique que s'inscrit la déclaration commune de l'OMS/ UNICEF/ FNUAP stipulant que *les mutilations sexuelles constituent une violation des droits de l'homme, notamment le droit de bénéficier de la meilleure santé physique et mentale ; de même elles portent atteinte à la sécurité de la personne*. C'est

¹ ERLICH (M.), La femme blessée, op. cit., p. 85.

surtout le droit à la santé qui sert de principe de base au combat mené par les organisations du monde socio-médical.

Le slogan est identique depuis le séminaire international de Khartoum : les MGF ont des conséquences sur la santé de la mère et celle de l'enfant¹ ; ce qui justifie l'acharnement des militantes féministes occidentales. Mais derrière ce prosélytisme se cache souvent un a priori qui relègue ces pratiques dans la "sauvagerie" et dans la "barbarie" faisant passer ainsi la lutte du jugement normatif au jugement de valeur classificatoire. Voyons d'abord ce qui en est des retombées médicales de ces mutilations.

Les complications sanitaires que subissent un grand nombre de ces femmes excisées ou infibulées procèdent surtout des conditions hygiéniques dans lesquelles se déroulent souvent ces pratiques. *« La mutilation de l'appareil génital est généralement réalisée par des praticiens traditionnels qui se servent d'instruments coupants allant des morceaux de verre aux scalpels ou à des couteaux spéciaux qui sont souvent réutilisés sans stérilisation préalable. Les anesthésiques et les antiseptiques ne sont généralement pas utilisés et l'on frotte les différentes substances sur les plaies pour arrêter le saignement. Souvent, les dommages non voulus sont causés par la septicité ou par le fait que les fillettes ou les femmes se débattent pendant l'opération. »*² Ce passage résume en grande partie le déroulement des MGF engendrant des conséquences immédiates ou à long terme.

Les complications immédiates sont multiples malgré quelques précautions aléatoires et rudimentaires observées. D'abord, il y a l'hémorragie : les hémorragies sont souvent enregistrées allant des cas moins graves jusqu'à la mort. En Afrique, le sujet des mutilations sexuelles ne fait surface que lorsqu'il advient des accidents mortels causés notamment par les pertes de sang post- excisionnelles. Même si nombreux sont les cas non répertoriés, il convient d'évoquer le débat relancé en août 1996 en Egypte après la mort d'une jeune fille de 14 ans, des suites de la mutilation exigée par son père, alors qu'elle était "opérée" par un médecin. Dans le même sens, en 1982 puis en 1983,

les journaux français ont fait écho de la mort par hémorragie profuse de deux nourrissons maliens de sexe féminin âgés respectivement de trois mois et de six semaines¹. Ensuite la présence inévitable de *troubles de mictions urinaires* qui sont plus fréquentes ou à l'extrême *l'anurie réflexe*, et enfin les infections vulvaires et urinaires dues au manque d'asepsie ; parfois aussi des cas de tétanos ou de septicémie résultant de ces "opérations".

En dehors des conséquences immédiates, les complications à long terme ne sont pas moins dramatiques. La plus fréquente, au dire des médecins, dans les sociétés pratiquant l'excision en bas âge est la *coalescence cicatricielle* des petites lèvres. En revanche les pratiques d'infibulation exposent souvent les femmes à la production des *calculs vaginaux*. Une autre complication de cette fermeture des voies génitales est "*l'hématocolpos*" c'est à dire la formation de caillots menstruels incarcérés dans le vagin et pouvant remonter jusqu'à l'utérus. Ce qui se traduit par des douleurs abdomino-pelviennes avec des règles réduites à des simples suintements (cryptoménorrhée). Sur le plan obstétrical, la formation des cicatrices chéloïdes rend difficile l'accouchement, ce qui nécessite souvent une césarienne sans laquelle, la vie de la mère et celle de l'enfant sont en danger.²

Ainsi sur le plan médical, les nombreux cas rencontrés par des médecins et d'autres agents des professions socio-médicales ont attiré l'attention de l'opinion internationale. Mais la manière dont se mènent certaines campagnes en vue de l'abolition des MGF sont de nature à susciter de vives réactions dans le camp des personnes concernées.

Malgré la participation des femmes africaines qualifiées de *féministes à l'occidentale* aux différentes rencontres féminines internationales, les particularismes culturels qui séparent les peuples ne manquent pas de créer des divergences dans l'appréhension de certains problèmes. S'agissant des MGF, le regard des femmes occidentales déterminées à mettre un terme à ce qu'elles qualifient de pratiques, de rites ou de traditions *barbares*, met mal à l'aise leurs consœurs africaines. Celles-ci se sentent

¹Cf. Le Monde du 16 juin 1993, p.10.

² FNUAP, Etat de population mondiale, 1997, op. cit., p. 24.

¹ Cf. ERLICH (M.), La femme blessée, op. cit.

² Cf. Idem.

parfois plus humiliées que défendues par un regard quasi inquisiteur qui a conduit Lucia KABORE à répondre à un journaliste en ces termes : « *Arrêtez de fouiller dans nos petites culottes* ». ¹ Cette phrase prononcée à la Conférence de Nairobi en 1985 est demeurée célèbre dans le monde féministe franco-africain. Mais au-delà de cette réaction, c'est le rejet de ce que certains appellent *l'impérialisme culturel* qui transparaît dans ces propos. Et celui-ci renoue avec l'attitude adoptée par les délégations africaines cinq ans auparavant : « *le moment de vérité s'est présenté en 1980, au moment où les femmes africaines se sont retirées de la Conférence de mi-décennie de Copenhague à cause des leçons que les féministes occidentaux prétendaient leur servir à propos d'une clitoridectomie taxée de barbarie patriarcale.* » ²

Mais depuis, les choses semblent évoluer en faveur de l'abolition des MGF ; d'ailleurs la même L. KABORE interviewée en 1993 a justifié son précédent propos par le fait qu' « *à l'époque, la famine, les guerres nous semblaient prioritaires. Aujourd'hui, ce n'est plus pareil. Je vous demande, poursuit-elle, de nous aider à protéger nos sœurs et nos filles. Ce qui leur arrive concerne toutes les femmes. Aidez-nous en faisant respecter vos lois. En faisant savoir qu'en Afrique, et particulièrement au Burkina Faso nous luttons contre les coutumes qui mutilent et nuisent à la santé de la mère et de l'enfant.* » ³ En effet, le changement qui s'est opéré à ce sujet a commencé en 1985 avec la mise sur pied à Nairobi d'un Comité interafricain de lutte contre les traditions néfastes (CI-AF) qui a un statut de consultant auprès des Nations Unies et avec des cellules nationales dans certains pays touchés par les mutilations sexuelles.

Les divers mouvements animés par les femmes contre les MGF sont pour la plupart des comités créés par le CI-AF dans la dynamique de Nairobi. Ceux-ci reprennent à leur compte les problèmes sanitaires que causent ces pratiques coutumières. Enumérons, entre autres comités nationaux, ceux dont les actions ont eu quelques résultats probants malgré certaines résistances. Au Sénégal, le Comité sénégalais de lutte contre les pratiques traditionnelles "COSEPRAT" s'est déjà heurté au refus des Mauritanienues qui ne partageaient pas le but assigné à l'association que les premières voulaient inter étatique dans la sous-région du Sahel. Et au niveau national, la

1 KABORE (L.), citée par le Monde du 16 juin 1993, p. 10.

2 STAMP (Patricia), La technologie, le rôle des sexes et le pouvoir en Afrique, Ottawa, CRDI, 1990, p. 19.

3 KABORE (L.), citée par le Monde du 16 juin 1993, op. cit., p. 10.

même opposition a été affichée par des chefs religieux voire des intellectuels notamment des enseignants d'université. La communauté musulmane Halpular dans le Nord du Sénégal « *reste encore très irréductible sur la question de l'excision. Lors d'une séance de sensibilisation, les participants appartenant à cette communauté ont cru devoir souligner que depuis le début de la séance, il n'était question que des effets néfastes de l'excision et qu'il était grand temps qu'on parle des avantages.* »¹ Ces prises de position parfois radicales ne désarment tout de même pas les actrices dont Soukenya Guèye MBAKE. Celle-ci affirme qu'il s'effectue progressivement une prise de conscience car, souligne-t-elle, « *malgré l'attachement de certaines ethnies à ces pratiques ancestrales, certains hommes finissent par épouser les femmes non excisées.* »²

Au Niger, le Comité nigérien de lutte contre les pratiques traditionnelles ayant des effets néfastes sur la santé "CONIPRAT" est en butte à des difficultés d'une autre nature. L'excision relevant du domaine de l'intimité des couples est reléguée au rang de tabou ; et même les responsables politico-administratifs participent à la dissimulation du problème en faisant croire que ces pratiques sont inexistantes. Mais les enquêtes menées par le CONIPRAT ont permis de dénicher quelques villages où l'excision est pratiquée à presque 100% sur les fillettes âgées de moins de deux ans, ce qui représenterait à peu près 2% au niveau national. Et grâce à la campagne menée, la mutilation a été abolie dans cette partie du territoire.

A part ces deux cas tirés du contexte ouest-africain francophone, il faut ajouter deux autres pays d'Afrique de l'Est anglophone, notamment l'Ouganda et le Kenya. En Ouganda, après de vaines tentatives d'éradication du fléau dans l'Est du pays, un programme dénommé "Reproductive, Educative And Community Health" (REACH) a été mis en place en 1996 après une campagne de sensibilisation d'ordre médico-culturel un an auparavant. Le REACH a pu convaincre les parents, les agents de la santé, les jeunes, etc... que « *les valeurs culturelles d'une communauté ne se confondent pas avec les pratiques culturelles et que les pratiques peuvent se modifier sans que cela doive compromettre les valeurs. Il a promu des cérémonies marquant le passage des*

1 Jeune Afrique Economique (JAE) du 1^{er} au 14 septembre 1997, Enquête sur l'excision, p. 30.

2 Idem, p. 31.

adolescents à l'âge adulte qui conservent les danses et les fêtes qui accompagnent souvent la mutilation, mais a remplacé l'opération par un don symbolique. »¹

Le Kenya, selon les estimations, près de la moitié des femmes seraient victimes des MGF. Et l'association kenyane pour la planification familiale (APF) s'est penchée sur ce problème en 1991 avec la collaboration des autres associations féminines. Les résultats des campagnes sont encourageants car, entre 1994 et 1995, « *il était devenu clair que l'attitude des kenyans commençait à évoluer. Les femmes qui avaient subi les mutilations génitales venaient témoigner spontanément de leurs souffrances et des problèmes résultant directement des MGF qui affectaient leur vie sexuelle. A l'occasion des mariages et des baptêmes, les chefs religieux ont commencé à mettre les parents en garde contre les mutilations génitales.* »² Ces résultats n'ont pas été obtenus sans heurt car certains chefs de village et chefs religieux se sont montrés réticents à l'idée que les MGF sont à l'origine des problèmes sociaux, sanitaires et même économiques. Et dans une localité, une responsable des programmes de l'APF a même été menacée d'excision forcée.

En définitive, toutes ces campagnes menées par les associations féminines avec l'aide des organisations internationales, dans le souci d'une efficacité et d'un pragmatisme, se réfèrent instamment aux conséquences néfastes sur la santé des femmes et des enfants mutilées. Même si certaines de ces associations passent par une mise en cause subtile de ces pratiques considérées comme des "valeurs" culturelles, les résultats dans l'ensemble demeurent mitigés. Alors si ces actions préventives ont un succès relatif, qu'en est-il de la répression attendue des autorités étatiques ?

B/ Les tentatives d'interdiction des MGF par la voie répressive

Les instances internationales engagées dans la lutte contre les MGF procèdent de deux façons : soutenir les associations ou mouvements des femmes militant pour la même cause et inciter les Etats à « *promulguer et appliquer des lois sanctionnant les auteurs de pratiques et d'actes de violence à l'égard des femmes tels que les mutilations génitales.* »³ Cette recommandation insiste surtout sur la spécificité d'une loi pénale

1 FNUAP, Etat de population Mondiale 1997, op. cit., p. 26.

2 Rapport Annuel de la Fédération internationale pour la planification Familiale (IPPF) 1995-1996, op. cit., p. 28.

3 Conférence de Pékin 1995, Article 124.

contre les MGF et ce, par application du principe pénal de la non condamnation par analogie. En effet, au regard de ce principe, un fait, pour tomber sous le coup d'une infraction doit être incriminé et par conséquent, on ne peut prononcer des peines par analogie à une infraction voisine. Cela revient à dire que même si les MGF sont une atteinte à l'intégrité physique des femmes, la gravité qui les accompagne implique que les mutilations sexuelles puissent être incriminées indépendamment des coups et blessures volontaires prévues dans tous les codes.

Alors si les campagnes de sensibilisation se heurtent au conservatisme socioculturel, la répression pénale parvient-elle à s'imposer afin de faire reculer ces pratiques coutumières ? Quelle importance les pays touchés accordent-ils à ces problèmes dans leur législation ? La réponse à cette dernière question donne lieu à deux distinctions : il y a d'un côté les Etats dans lesquels la loi contre les MGF est inexistante et de l'autre côté, ceux qui ont déjà pris des dispositions juridiques.

La position des pays de la première catégorie pourrait s'expliquer de diverses manières ; d'abord, les Etats africains sont par leur nature *pluraux* dans le sens où ils sont fondés sur la coexistence de plusieurs ethnies/ tribus, chacun ayant en propre ses us et coutumes. De même que les Africaines s'étaient montrées hostiles à l'impérialisme culturel occidental, de même à l'intérieur, certaines communautés n'admettent pas l'incursion de l'Etat dans leur mode de vie hérité d'un passé antérieur à l'Etat moderne. Ainsi à l'Etat plural correspond un dualisme juridique qui relègue les mutilations sexuelles dans l'ordre traditionnel. Le refus d'une intervention législative au nom du respect de la pluralité ethnique, doit donc être considéré comme une caution indirecte à ces pratiques et un silence coupable. Ensuite, les MGF sont souvent des pratiques d'envergures variables. Dans certains cas, elles sont un problème marginal ne concernant qu'une minorité ; et donc, les autorités n'en font pas une affaire d'Etat. C'est le cas du Cameroun où des responsables politiques se sont prononcés contre tout projet de loi. Françoise FONING, député du parti au pouvoir le "Rassemblement Démocratique du Peuple Camerounais" (RDPC) a affirmé que « *l'excision ne porte que sur une infime partie de la population féminine du Cameroun. Au moment où nous constatons que ce phénomène amorce une courbe descendante, il ne serait pas nécessaire de prendre le temps des parlementaires avec un problème aussi mineur. Néanmoins, ajoute-elle, le Ministère de la condition féminine, l'OMS, le Fonds des*

Nations Unies pour l'enfance peuvent poursuivre leur rôle de sensibilisation auprès des populations récidivistes. »¹ De son côté, Bello Bouba MAÏGARI leader d'un parti d'opposition estime que « l'élimination de la pratique de l'excision dans le grand Nord-Cameroun relève plus de la sensibilisation que de la répression par un texte juridique ; les gens naissent avec les us et les coutumes. Nous ne pouvons que leur expliquer les inconvénients qui découlent de certaines pratiques en veillant au respect de la différence. »²

Cette commune position, au-delà des clivages partisans au Cameroun, dénote une sous-estimation de la gravité des MGF. Et la grande contradiction réside dans les deux fuites en avant de l'Etat : l'excision serait un problème mineur, c'est pourquoi il ne doit pas relever du domaine de l'Etat et paradoxalement on le relègue dans l'ordre international qui pourtant est plus vaste. La seconde ligne de fuite consiste à priver la minorité concernée de la protection universelle de la loi nationale au nom du " respect de la différence ".

C'est cette marginalisation du fléau qui aurait guidé les autres Etats tels que le Congo, la République Démocratique du Congo, le Bénin, la Guinée-Bissau à n'entrevoir aucune législation spécifique dans la mesure où moins de 2% de leur population respective seraient concernés par les mutilations sexuelles. Si dans ces cas de figure c'est le caractère minoritaire qui est allégué pour refuser toute législation, certains pays hésitent à voter des textes qui heurteraient la sensibilité du grand nombre.

Dans d'autres pays africains, les mutilations sexuelles sont des pratiques d'envergure presque nationale et le problème de législation se pose autrement. La loi moderne aura-t-elle la capacité de réprimer ce qui socialement est considéré comme normal ? C'est l'éventuelle inefficacité de la répression ou même sa probable impopularité qui retient les autorités de la Guinée (Conakry), de l'Ethiopie, de la Tanzanie, du Tchad... Dans ce dernier pays, une cinéaste Zara YACOUB est sur le coup d'une « fatwa » (condamnation à mort d'après la loi islamique) pour avoir osé montrer dans son film « *dilemme au féminin* » une scène d'excision. Ceci pour signifier comment certaines sociétés, de par leur nature, interdisent toute loi visant l'abolition des MGF.

1 Jeune Afrique Economique (JAE) du 1^{er} au 14 septembre 1997, op. cit., p. 28.

2 Jeune Afrique Economique (JAE) du 1^{er} au 14 septembre 1997, op. cit., p. 28.

Même si au Sénégal, un projet de loi est encore à l'étude, encore faudrait-il, au dire de Maliek CISSE, conseiller juridique au ministère sénégalais de la santé qu'elle soit acceptable au plan sociologique. Dans le même sens, une sociologue sénégalaise Marième DIOP trouve que, mettre fin aux mutilations sexuelles féminines, n'est pas une priorité¹ ; surtout c'est un problème délicat car « *les groupes ethniques qui pratiquent les mutilations sexuelles ne doivent pas être montrés du doigt. Cela peut créer une réaction de cristallisation sur ce qu'ils considèrent comme une valeur culturelle.* »² Au Mali, c'est la même méfiance qui se manifeste à l'égard de toute loi portant sur les MGF ; les autorités en place ne veulent pas aborder publiquement le sujet et quelques-uns vont jusqu'à estimer que l'excision pourrait être chez certaines populations féminines source de bien-être mental et social. Cette idée défendue par un conseiller au Ministère malien de la santé a été appuyée par l'exemple d'une étudiante, Fatoumata qui, lasse des moqueries de son entourage la traitant d'«impure», a fini par se faire exciser. « *L'existence d'un texte de loi au Mali aurait pu sauver Fatoumata ?* »³ a déclaré enfin l'agent du ministère.

Dans ces deux exemples sénégalais et malien où les mutilations sexuelles touchent une grande frange sociale, il y a souvent un risque d'inversion de rôle entre la loi et les pratiques socioculturelles. Car si la loi est censée protéger l'individu contre les traditions jugées néfastes, au cas où elle serait adoptée et appliquée, on obtiendra un effet inverse. Les individus, dans ce cas les non-excisées, seront socialement marginalisés pour non-conformité par rapport à la norme sociale qui régit leur vie quotidienne. La loi serait donc source d'une insécurité psychologique de l'individu ou d'un mal-être social. En revanche, les MGF, juridiquement condamnables, semblent garder toute leur légitimité dans les imaginaires sociaux ; et comme l'a souligné Idrissa FOFONA, « *le rôle d'un juge est de maintenir l'ordre public, or en s'attaquant à l'excision, il risque de le troubler.* »⁴ C'est dans le même sens que le gouvernement malien, appelé à répondre publiquement (une fois par an), a fait savoir en 1995 qu'il était prêt à engager des campagnes d'information, mais qu'il était hors de question de faire voter une loi interdisant l'excision. Si par crainte de choquer l'opinion publique

1 Jeune Afrique Economique septembre 1997, Enquête sur l'excision, op. cit., p. 27

2 Ibid

3 Idem, p. 28.

4 FOFONA (I.), in Jeune Afrique n°1872 du 20 au 26 novembre 1996, p. 36.

certaines Etats n'osent pas légiférer, d'autres par contre ont franchi le pas vers la répression.

L'incrimination des MGF dans quelques pays concernés par ce fléau place souvent le législateur devant deux risques : aller à contre courant des pratiques socialement avérées, ce qui pourrait entraîner comme conséquence logique, la non effectivité de la loi. Dans les cas extrêmes, la répression des mutilations ressemble à un brutal changement imposé de l'extérieur aux usages culturels populaires ; et cette révolution par la loi se révèle d'avance comme un échec. Le cas de l'Egypte est un exemple typique où les forces d'inertie l'emportent largement sur la volonté du législateur. C'est ce qui explique les revers que connaissent les tentatives d'abolition des mutilations sexuelles. Ces forces sont de deux ordres : la culture et la religion musulmane ; et les grands acteurs en sont les barbiers et certains professionnels du corps médical.

Le premier atermolement dans la répression remonte aux années 1958 et 1959. En 1958, toutes les formes de mutilations sexuelles ont été interdites ; mais un an plus tard la loi a été revue dans le sens des mœurs traditionnelles à la différence qu'elle n'autorisait les MGF que sous surveillance médicale. Mais en dépit de cette restriction, les pratiques continuent d'être faites à 70% par les barbiers, à 4,3% dans les hôpitaux et à 23,5% dans les cliniques privées. En 1994, au moment où se tenait la Conférence Internationale sur la Population et le Développement (CIPD) au Caire, un reportage de la chaîne de télévision américaine CNN sur l'atrocité des mutilations sans anesthésie et avec une lame de rasoir a remis à jour le débat juridique sur l'excision en Egypte.

Pour répondre à cette critique internationale tout en ménageant l'opinion populaire intérieure, le Ministère de la santé a pris un Décret identique à la Résolution de 1959 n'autorisant l'excision que dans certains hôpitaux. Cette petite retouche n'a pas été de nature à satisfaire l'OMS et les ONG qui s'attendaient à une interdiction formelle. Mais pour dégager la responsabilité de l'Etat et lui donner une bonne image internationale, le nouveau Ministre de la santé, Ismaël SALLAM a promulgué un Décret interdisant l'excision dans les hôpitaux publics. Celui-ci n'a pas fait l'unanimité des acteurs en place.

Un groupe d'islamistes, de médecins, d'avocats et un gynécologue ont déféré ce décret ministériel devant le Conseil d'Etat égyptien. Cette instance a rendu un avis

défavorable contre le Décret « *en se référant à plusieurs Hadith, (dires du prophète Mahomet, considérés avec le Coran comme les deux sources de la loi islamique), rendant l'excision « licite sans être obligatoire »*. Le Conseil d'Etat a souhaité que la décision « *soit laissée à la famille »*. »¹ Et le tribunal administratif, sur recommandation du Conseil d'Etat, a annulé en la date du 24 juin 1997 le décret ministériel au motif que : « *le Décret du Ministre revient à une interdiction absolue de l'excision puisqu'il la considère comme une opération, donc du ressort exclusif du personnel médical et qu'il interdit à ce dernier de la pratiquer dans tout établissement public ou privé.* »²

Cet exemple égyptien laisse donc apparaître une ambivalence dans l'appréciation de l'excision. D'un côté, en vertu des valeurs universelles, les autorités publiques tentent de réglementer cette pratique ; et de l'autre, au nom d'une spécificité culturelle et religieuse, des détenteurs du pouvoir théologique s'opposent à tout changement, même fondé sur les droits de l'Homme, qui irait à l'encontre de l'enseignement du Prophète. Mais derrière ce conservatisme social se profile également des intérêts matériels ; car les MGF représentent un marché financier pour les médecins, infirmiers, sages-femmes et barbiers qui y perdraient en cas d'interdiction. Malgré leur opposition, une loi contre l'excision a été enfin votée en mars 1998 ; et on est en droit de se poser la question de son effectivité.

La situation au Soudan est presque similaire à celle de l'Egypte ; dans ce pays où près de 80% de la population féminine est touchée par l'excision et l'infibulation, le colon britannique avait légiféré contre ces pratiques dès 1946. Dans le souci d'aligner la loi sur les mœurs sociales, les autorités soudanaises ont assoupli la loi coloniale en ne maintenant que l'infibulation sous l'interdiction ; alors que l'excision est de nouveau légalisée.

Parmi les pays qui ont incriminé les MGF, il faut citer la Sierra Leone, le Ghana, le Libéria, le Burkina Faso. Ces Etats, dont certains n'ont pas un pourcentage élevé de population féminine excisée, n'ont pas transigé sur la nécessaire répression par la loi. Au Burkina Faso par exemple, un texte clair et spécifique stipule que : « *Quiconque porte ou tente de porter atteinte à l'intégrité de l'organe génital de la femme, soit par*

1 Jeune Afrique Economique, Enquête sur l'excision, septembre 1997, p. 26.

2 Ibid.

l'ablation partielle ou totale, par excision ou infibulation, soit par insensibilisation ou par tout autre moyen, est puni d'emprisonnement de 6 mois à trois ans et d'une amende de 50.000 à 100.000FCFA ou de l'une de deux peines seulement. »¹ C'est à partir de cette loi qu'une exciseuse, ses assistantes et les parents de la fillette excisée ont été arrêtés et montré à la télévision nationale le 14 août 1995. Ceci visant à dissuader d'éventuels contrevenants.

Ces efforts de législation doivent être relativisés quant à leurs effets réels car dans les pays cités plus haut, les cas de répression sont infimes par rapport au nombre de fillettes excisées tous les ans. Et l'on n'en parle que lorsque surviennent des complications ou des décès. L'inefficacité de la loi est encore plus criante dans les pays comme la Somalie ou le Djibouti ; car en dépit de la législation en vigueur, ils demeurent les Etats où le pourcentage des mutilées sexuelles est parmi les plus élevés. Ceci traduit la grande distance qui sépare l'ordre juridique moderne de la mentalité populaire. Une femme ivoirienne s'indignant du projet d'abolition de l'excision dans son pays s'exprimait en ces termes : *« c'est parce qu'on en parle trop qu'ils veulent interdire ça. Les gens ont le droit de faire ce qu'ils veulent ; elle poursuit en ironisant : ils peuvent voter toutes les lois du monde, on fera ça derrière leur dos. »²*

Face aux MGF, les Etats africains concernés ont adopté deux positions différentes ; les uns n'y ont pas trouvés matière à législation, d'autres par contre ont tenté de les réglementer ou de les incriminer. Mais l'une ou l'autre des options sont loin d'apporter des solutions satisfaisantes. En revanche, pour les pays qui n'en font pas une priorité pour cause de minorité, est-il humainement admissible de laisser une frange de la population, si petite soit-elle, exposée aux méfaits avérés des MGF ? Ne pourra-t-on envisager que les responsables publics se rendent par-là coupables de non-assistance à personne en danger ? Du côté de ceux qui ont légiféré, un autre problème se pose : *« on ne change pas la société par décret et l'excision ne sera pas éradiquée dans la précipitation et par contrainte...L'adaptation de la société au droit nouveau passe par l'éducation et l'information plutôt que par la répression qui ne saurait jouer son rôle dissuasif si elle n'est pas comprise par les intéressés. C'est dire qu'une pratique sociale, toujours légitime dans les esprits même si elle n'est pas au regard du Droit, a*

¹ Jeune Afrique Economique, Enquête sur l'excision, septembre 1997, p. 27.

² Jeune Afrique n° 1872, « L'excision hors-la-loi », novembre 1996, p. 30.

toutes les chances de perdurer tant que ne seront pas réunies les conditions sociologiques et culturelles de son abandon par le corps social, lequel détient la clé de l'effectivité de la loi pour l'avenir. »¹

Ce passage résume bien la difficulté que rencontre le législateur lorsqu'il se penche sur la délicate question des mutilations sexuelles relevant d'un ordre traditionnel.

L'information et l'éducation qui semblent être les meilleurs moyens de rendre effective l'application de la loi nous ramène à un autre problème : quel contenu substantiel et intangible pourra-t-on donner à la sensibilisation au-delà de la dissuasion par des retombées négatives des MGF sur la santé des femmes ? L'autre question qui a trait à la spécificité socioculturelle souvent défendue, serait de savoir : quelle créance devra-t-on accorder à une culture dont les « *valeurs* » se déploient contre les individus dans un monde en mutation ?

C/ Par-delà les conséquences sanitaires et les spécificités culturelles

Les actions contre les MGF ont dans l'ensemble un impact mitigé sur des sociétés qui en font une de leurs « valeurs spécifiques » que prescrivent les traditions ancestrales. Les modalités et les conditions des '*opérations*' sont sans conteste les causes des complications qui surviennent parfois dans l'immédiat ou dans le long terme. C'est pour prévenir les communautés concernées contre ces dangers que les campagnes de sensibilisation focalisent leurs efforts autour de la dénonciation de la « *violation du droit à la santé* » concernant les femmes mutilées. Mais cette perspective tout à fait légitime et digne d'intérêt résiste peu à quelques réflexions de fond.

Déjà les différentes tentatives de réglementation des mutilations sexuelles en Egypte visaient à répondre à l'épouvantail sanitaire souvent agité pour contester ces pratiques. Ainsi, en limitant légalement l'excision au seul cadre médical, les autorités égyptiennes entendaient évacuer par-là toute polémique concernant les conditions hygiéniques, la douleur et les conséquences sanitaires. On pourrait dans cette optique

¹ DEPREZ (Jean), « Pratique juridique et pratique sociale dans la genèse et le fonctionnement de la norme juridique. », in *Revue de la recherche juridique*, P.U. Aix- Marseille, 1997-3, pp. 826-827.

conclure que tant que sont remplies les conditions sanitaires optimales garantissant des pratiques sans dangers, les MGF ne représentent plus un problème sérieux. Prise dans ce sens, cette perspective donnera raison à ceux qui allèguent que les complications ne sont que des cas singuliers ; ou à d'autres comme une Ivoirienne nommée BINTOU (vivant à Paris et dont les trois filles sont excisées comme elle), qui pensent que « *tout le monde n'en meurt pas. Et d'ajouter, la preuve, je suis vivante et mes filles aussi.* »¹

Parmi d'autres considérations médicales, il y a le risque de frigidité qu'encourent les femmes excisées, d'après certains professionnels détracteurs des MGF. Contre cette éventuelle anomalie, des témoignages de quelques femmes excisées viennent relativiser l'ampleur du danger. Au cours de ses enquêtes, Awa THIAM s'est entretenue avec une Malienne de 26 ans licenciée en sciences économiques, excisée dans son enfance et qui déclare avoir des sensations « *plutôt agréables à l'endroit où a été pratiquée l'excision.* »² Dans ce même sens, Michel ERLICH rapporte également le cas d'une Nigériane qui, en dépit de son excision, affirme éprouver le plaisir sexuel « *tout au long de son enfance et adolescence par la masturbation, et ultérieurement au cours du coït.* »³ A l'extrême on ajouterait volontiers les plaintes des femmes Mossi du Nord-Togo enregistrées par Diana REY-HULMAN faisant état « *de ne pas pouvoir obtenir de jouissance car, disent-elles, « je ne suis pas excisée ».* »⁴

Cette relativisation des conséquences et anomalies liées aux MGF risquent de vider de leurs sens les campagnes essentiellement axées sur les problèmes de santé. L'OMS et le Comité Interafricain de l'Ordre des médecins ont une position pour le moins ambiguë car s'ils reconnaissent dans les mutilations un mal, leur condamnation porte davantage sur leurs conséquences. C'est pourquoi les deux angles d'attaques complémentaires privilégiés par ces instances sont les effets néfastes sur la santé et le rejet de toute médicalisation qui légitimeraient les mutilations. Cette prise de position consiste plutôt à ne reconnaître le mal que par ses effets sans recourir à une condamnation de principe. D'où la question : sans complications sanitaires, les MGF seraient-elles licites ?

1 Jeune Afrique n°1872, « On fera ''ça'' derrière leur dos... », du 20 au 26 novembre 1996, p. 30.

2 THIAM (A.), La parole aux négresses, Paris, Denoël / Gonthier, 1983, p. 89.

3 ERLICH (M.), La femme blessée, op. cit., p. 164.

4 REY-HULMAN (D.), cité par ERLICH (M.), La femme blessée, op. cit., p. 183.

De leur côté, les défenseurs de ces pratiques les justifient en prenant appui sur des identités et valeurs culturelles. La pérennité des MGF dans certaines communautés africaines reposent sur deux principes conservateurs essentiels : l'attachement et la fidélité aux traditions ancestrales et la croyance au bien-fondé des pratiques supposées porteuses des valeurs identitaires.

Le rejet de *''l'impérialisme culturel''* manifesté par les femmes africaines à la Conférence de Copenhague traduit en substance l'idéologie qui a dominé la courte histoire africaine post coloniale. Les rejets de valeurs dites occidentales sur la scène internationale se reproduisent au niveau interne par l'exaltation des valeurs du terroir. Ce qui a favorisé la persistance et la conservation des coutumes comme l'excision servant d'estampille culturelle ou religieuse à quelques groupes sociaux. Le propos de l'ancien Président kenyan Jomo KENYATTA qui logeait la *''dignité''* d'un vrai Kikuyu dans le mariage avec une fille excisée est un des exemples révélateurs. C'est au nom de ce même réflexe quant au respect dû aux traditions ancestrales que le Soudan a rompu avec la législation coloniale en légalisant l'excision.

A cet attachement aux us et coutumes consacrés par *''l'éternel hier''* s'ajoute la foi en leur efficacité ; les MGF joueraient un double rôle : l'exigence de la virginité et celle de la fidélité chez la femme. Tout ceci concourt à la maîtrise de la sexualité de la femme au nom d'un ordre social qui place l'honneur viril avant le plaisir sexuel.¹

L'honneur viril c'est d'abord celui de la famille symbolisée par le père en tant que chef. La trahison de cet honneur expose souvent la fille à un bannissement de la famille. Un cas parmi tant d'autres illustrant l'attitude des pères en pareilles circonstances est relaté par M. ERLICH. Une jeune Djiboutienne de 17 ans s'est retrouvée enceinte ; après maintes tentatives d'avortement sans succès, elle en vint à parler à sa famille. Le père furieux décida de laver la famille de cet affront en préconisant l'IVG à l'hôpital ; *« le père que j'essayais de dissuader d'envisager une telle interruption de grossesse me répondit, écrit M. ERLICH, qu'il me dégageait de toute responsabilité en cas de décès de sa fille, celle-ci étant virtuellement morte pour lui. »*² On voit là jusqu'où peut être poussé l'attachement à l'honneur familial lié à la virginité.

1 Cf. GROULT (Benoîte), *Ainsi soit-elle*, Paris, Grasset, 1980.

2 ERLICH (M.), *La femme blessée*, op. cit., p. 177.

L'honneur viril concerne ensuite le futur mari qui attend d'être non seulement le premier homme, mais aussi l'unique ''propriétaire'' de sa femme. Car, c'est lui qui devra la déflorer tout en la maintenant dans la fidélité absolue. Si l'*honneur* passe avant la *jouissance*, cette dernière n'est vue que par rapport à l'homme car la clitoridectomie faciliterait la pénétration et l'infibulation procurerait plus de plaisir du fait du rétrécissement du vagin. Ainsi la jouissance, sensation individuelle se trouve encore occultée chez la femme au nom d'un ordre social et viril. Mais alors ces diverses formes de *mise sous scellés* du sexe féminin donnent-ils les résultats escomptés ?

Ni l'infibulation ni l'excision ne garantissent de manière absolue la chasteté. L'exemple de la jeune Djiboutienne cité plus haut en est un cas parmi tant d'autres. En alléguant la raison de vouloir faciliter l'écoulement des règles, les filles infibulées élargissent le passage de façon à permettre les rapports sexuels. De même s'agissant de l'excision, une enquête menée quelques villages en Egypte, rapportée par Michel ERLICH dans l'ouvrage cité ci-dessus, a démontré que les Egyptiennes (la plupart étant excisées) aiment s'adonner à l'acte sexuel et en font un de leurs sujets favoris de conversation. Au Togo, l'ethnie Kotokoli, peuple musulman pratiquant l'excision n'est pas à l'abri du dévergondage des filles voire des cas d'infidélité des femmes mariées. Le roman écrit par un membre de cette communauté sous le titre évocateur « *la femme infidèle* »¹ est précisément une remise en cause de la prétendue fidélité qui serait liée à l'excision. Tout ceci démontre qu'en dépit des barrières corporelles, on ne peut soumettre la liberté d'une personne. Si la finalité assignée à ces pratiques est loin d'être satisfaisante, quelle place leur accorder dans les sociétés africaines d'aujourd'hui en pleine mutation ?

Les MGF pratiquées notamment sur les fillettes de nos jours réveillent le problème des rapports générationnels qui fondent les droits sur la primogéniture. Ceci signifie que les parents ou les grands-parents, bref la génération des aînés s'accorde un droit sur le corps des plus jeunes et ce, au nom des principes socio-juridiques d'un passé lointain.

Dans ce passé, l'excision ou l'infibulation étaient des signes par lesquels les individus se reconnaissaient comme membres de leur groupe et étaient aussi reconnus comme tel par celui-ci. Si cela était encore valable jusqu'il y a une trentaine d'années, il est fort à craindre que ce ne soit le cas aujourd'hui. Ces MGF sont des marques à vie

¹ Cf. TCHA-KOURA (S.), *Femme infidèle*, Lomé, Nouvelles Editions Africaines (NEA), 1988

et sont d'autant plus graves qu'elles imposent un univers de pensées, un mode de vie, des comportements sexuels - qui devraient relever des choix libres et individuels - aux jeunes générations appelées à vivre dans ce XXIème siècle. Celui-ci s'annonce sous le signe des brassages sociaux déjà largement amorcés partout dans le monde. Ainsi les anciennes générations qui allèguent accroître les opportunités des mariages par des mutilations sexuelles des filles s'entêtent -volontairement ou involontairement- dans un anachronisme. Car à l'intérieur d'un pays où ces pratiques sont minoritaires, on ne peut déterminer d'avance que les filles épouseront les hommes de leur tribu. Et de plus en plus, les hommes de leur côté, apprécient paradoxalement les filles non excisées - qu'ils vont jusqu'à épouser- tout en militant pour le maintien de ce qu'ils justifient comme valeur de leur culture. Que peut signifier cette valeur par rapport à certaines Conventions Internationales ?

En effet la Charte africaine des droits de l'Homme reconnaît une valeur absolue à la personne humaine au sens où elle dispose dans son article 4 : *« la personne humaine est inviolable. Tout être humain a droit au respect de sa vie et à l'intégrité physique et morale de sa personne. Nul ne peut être privé arbitrairement de ce droit. »* Et pour protéger les individus, il est disposé que *« la promotion et la protection de la morale et des valeurs traditionnelles reconnues par la communauté constituent un devoir de l'Etat dans le cadre de la sauvegarde des droits de l'Homme. »* (article 17 al.2)

Trois éléments sont à mettre en perspective dans ces deux articles : l'inviolabilité de la personne humaine, la sauvegarde des valeurs traditionnelles et le rôle de l'Etat. Les MGF posent un réel problème dans la mesure où elles montrent l'impossible conciliation entre l'inviolabilité de la personne humaine et les "valeurs" traditionnelles que sont les mutilations sexuelles. Face à cette incompatibilité entre ces deux principes, l'Etat devait donc jouer le rôle d'arbitre : soit pour protéger les individus contre toutes sortes de violences physiques ou morales, entre autres les mutilations sexuelles ; dans ce cas, il serait en accord avec les droits de l'Homme, soit laisser faire l'excision et l'infibulation au nom des valeurs coutumières qui leurs sont attribuées, ce qui reviendrait à opter pour la spécificité au détriment de l'universalité des droits de l'Homme. Dans tous les cas examinés, on peut constater que les Etats africains ont d'une manière ou d'une autre opté pour un "laisser faire" qui a consisté en un refus de législation, à un laxisme dans la répression ou dans la réglementation des mutilations.

Cette option, quel qu'en soit le motif, dénote d'un anachronisme volontaire eu égard à l'universalisation de certaines valeurs.

Les mutations intervenues sur la scène internationale à partir des années 90 ont conduit à l'abandon des discours progressistes et anti-impérialistes qui servaient à justifier l'exaltation des cultures africaines. La démocratie libérale et les droits de l'Homme servent à présent de base de sustentation dans les rapports internationaux que ce soit dans les domaines politique, économique, social ou culturel. C'est ce support universel qui conduit à ce qu'on qualifierait de *mondialisation de la citoyenneté*.

Les Etats africains ne sont pas à l'abri de ces changements à savoir l'adoption des nouveaux systèmes garantissant formellement le respect des droits de l'Homme. si tel est le cas, en principe, les MGF devaient faire l'objet des préoccupations nationales. S'y soustraire ne va souvent sans un remous international. On l'a vu avec l'Egypte qui a tenté maladroitement de se mettre à jour avec l'opinion internationale. Un autre cas singulier qui a défrayé les chroniques américaines, a été un des éléments qui a poussé le Togo à adopter une loi contre l'excision en 1998. En effet, une jeune Togolaise du nom de Fauziya KASSINDJA alors âgée de 17 ans devait subir (après la mort de son père qui la protégeait) l'excision ''*Kakia*'' précédant un mariage forcé. Pour échapper à cette tradition de sa communauté Tchamba- Koussountou islamisée, la jeune fille, avec l'aide financière de sa mère s'enfuit aux Etats Unis, après un bref séjour en Allemagne. C'est la procédure entamée en vue d'obtenir l'asile politique qui a déclenché le débat sur l'excision en Amérique. Tout le parcours de Fauziya a été consigné dans un ouvrage qu'elle a écrit avec l'aide de son amie Layli MILLER BASHIR intitulé « *Do they hear you when you cry ?* »¹ (*T'entendent-ils quand tu cries ?*)

Cet exemple particulier a eu un impact considérable sur la législation américaine car il a permis « *à terme la reconnaissance des mutilations sexuelles féminines comme un motif valable d'octroi du titre de réfugié politique* » ; et « *a contribué à faire adopter aux Etats-Unis une législation contre l'excision en 1996.* »² Ceci pose deux problèmes de fond :

- Le refus d'un marquage communautaire, signe d'un droit de la collectivité sur un individu, a conduit à une nouvelle citoyenneté. En d'autres termes, ce qui n'est qu'un

1 KASSINDJA (F.) et MILLER BASHIR (L.), *Do they hear you when you cry ?* », New York City, Delacorte Press, 1998.

2 Jeune Afrique Economique (JAE) du 4 au 17 mai 1998, « Le combat de Fauziya », pp. 150-151.

petit détail socioculturel dans le pays d'origine (le Togo) est devenu un manquement au droit à l'intégrité physique et à la sécurité de la personne, universellement reconnu à tout individu. Et la nouvelle citoyenneté attribuée à la jeune fille met en cause non seulement les "valeurs" traditionnelles mais aussi l'Etat togolais incapable de protéger ses citoyens contre les violences. C'est à juste titre que Fauziya, après avoir eu gain de cause a déclaré «*je suis heureuse ici parce que je me sens en sécurité. Pour l'heure, je ne peux rentrer au Togo. Celui qu'on appelle mon mari proclame partout que je suis sa femme et si je vais au Togo, il voudra m'avoir dans sa maison et me faire exciser.*»¹ Ainsi les législations nationales en Afrique entretiennent un hiatus, notamment s'agissant des MGF, entre l'individu membre de sa communauté et l'individu, *citoyen du monde* au nom des droits de l'Homme.

- L'adoption d'une loi contre les mutilations sexuelles en Amérique renouvelle la question autour de ce que certains considèrent comme *non prioritaire*. Si un cas singulier a pu susciter autant d'intérêt aux Etats-Unis où cette coutume est inexistante, c'est seulement en vue de protéger d'éventuelles victimes dans les populations immigrées. Alors pourquoi continue-t-on dans beaucoup des pays africains à exposer des milliers de vies aux pratiques incompatibles avec les nouvelles exigences internationales et ce, tout simplement parce qu'il s'agit des coutumes minoritaires ou à l'inverse, majoritaires et donc intangibles ?

Par-delà les bonnes raisons sanitaires mises en relief pour s'opposer aux MGF d'un côté, et de l'autre, le respect dû aux traditions qui y voient des valeurs, il y a une interrogation centrale qu'il convient de rappeler : les femmes sont-elles considérées comme des personnes humaines devant jouir de leur droit à l'intégrité physique ?

Il ressort donc que l'idéologie sur laquelle reposent ces pratiques révèle une ambivalence certaine de la part des hommes : la supposée suprématie du sexe masculin contraste avec la crainte du sexe féminin. Les MGF seraient ainsi l'inscription indélébile du statut inférieur dans la chair des femmes. Cette inscription procède du pouvoir que le système social a accordé à l'homme car, pour être certain de la paternité, c'est à dire avoir le droit sur *les fruits du ventre* de la femme, il faut au préalable s'assurer du droit exclusif sur son sexe.

¹ Jeune Afrique Economique du 4 au 17 mai 1998, « Le combat de Fauzia », op. cit., p. 151.

L'examen de la place de la femme africaine dans les imaginaires sociaux s'est porté sur deux volets : l'un, résultant d'une construction formelle et l'autre inscrit dans les pratiques traditionnelles. L'image construite qu'on a de la femme se réfère aux mythes, légendes et aux divers écrits contradictoires. L'infériorisation qui caractérise le statut féminin se révèle parfois plus cruelle et humiliante dans la réalité que dans le monde imaginaire. L'excision qui nous a servi d'illustration concrète permet de remettre en question les supposées valeurs de certaines traditions et religions dont le bien-fondé continue d'être défendu par quelques chantres.

La femme africaine dans les imaginaires sociaux qui est un chapitre inaugural de notre travail invite à s'interroger sur la place qu'occupent les traditions dans l'analyse du statut juridique des Africaines. En effet, même si certaines traditions peuvent constituer des obstacles à la reconnaissance des droits des femmes, elles demeurent des éléments incontournables dans la compréhension de la condition féminine de nos jours. C'est en ce sens que dans le cadre du mariage africain, la dot demeure une des institutions que l'on ne saurait passer sous silence.

Chapitre II :

LA PORTÉE DE LA DOT DANS LE MARIAGE AFRICAIN

L'article 330 du code zaïrois de la famille définit le mariage comme étant « *l'acte par lequel un homme et une femme qui ne sont engagés ni l'un ni l'autre dans les liens d'un précédent mariage enregistré, établissent entre eux une union légale et durable dont les conditions de formation, les effets et la dissolution sont déterminées par la présente loi.* »¹ Une telle définition est sans conteste inspirée du droit des anciennes métropoles notamment le code civil français. En effet A.WEIL et F.TERRE suggèrent pour leur part que « *le mariage est un acte juridique par lequel un homme et une femme établissent entre eux une union dont la loi civile règle impérativement les conditions, les effets et la dissolution* ».²

Le rapprochement entre ces deux définitions n'a pas reçu l'aval de certains auteurs qui trouvent que la spécificité du mariage africain ne requiert pas une transposition des cadres juridiques qui lui sont étrangers. L'un des opposants à cet «impérialisme juridique», le professeur MBOYO-EPEMGE, voit dans le mariage zaïrois « *une institution qui, à la demande propre de jeunes gens de sexes différents, futurs époux, ou à la demande d'un membre du clan, en accord avec un autre membre d'un autre clan non apparenté, réunit solennellement et publiquement les membres du clan des futurs époux, en présence ou non de ces derniers, en vue de proclamer, après acceptation de la dot, l'union conjugale de jeunes gens et de leur clan en leur souhaitant bonheur et procréation.* »³

1 Code zaïrois de la famille, Journal officiel de la république du Zaïre, Kinshasa, août 1987.

2 WEIL (A.) et TERRE (F.), Droit civil, - Les personnes, la famille, les incapacités -, Précis Dalloz, 1998, p. 166.

3 MBOYO (E.), Conférence - débat sur le code de la famille, Kinshasa, juin 1986, p. 19.

Une mise en perspective de cette dernière définition avec celle du code zaïrois de la famille permet de relever quelques éléments concordants et discordants. S'il y a unanimité sur l'objet, à savoir le mariage, les deux conceptions ne s'accordent ni sur les parties ni sur les autorités devant régir le mariage. D'abord s'agissant des parties, le code zaïrois de la famille est formel sur l'aspect individuel et personnel du consentement des futurs époux, alors que E. MBOYO, s'appuyant davantage sur les coutumes, élargit la vision du consentement. Celui-ci peut provenir des intéressés, tout comme des chefs de clans qui ont pouvoir de s'engager en lieu et place de leurs membres. Ensuite, si le code ne réserve la réglementation du mariage qu'à l'Etat, la conception coutumière investit les responsables de la communauté d'un pouvoir semblable à celui de l'officier de l'état civil.

Si la dot n'a pas été évoquée comme élément de divergence entre les deux définitions sus-citées, c'est justement parce qu'elle se trouve être une pierre d'achoppement entre le mariage traditionnel et le mariage civil. Sa place dans les codes, variable d'un Etat à un autre, permet de poser le problème épineux auquel sont confrontés les législateurs africains : sur quelle base reposent les dispositions juridiques relatives au mariage eu égard à la multiplicité des pratiques dotales d'une part, et d'autre part, à l'exigence de l'universalité que requiert toute codification ?

Pour répondre à cette question, nous verrons ce qui fait la spécificité de la dot africaine (section I) et ensuite la place qui lui est accordée dans les législations africaines (section II).

SECTION I :

LA SPECIFICITE DE LA DOT AFRICAINE

A la question « qu'est-ce que la dot en Afrique ? », plusieurs réponses peuvent être données et ce, en rapport avec les diversités socio-culturelle et économique. Par-delà la pluralité de pratiques qu'elle revêt, la dot africaine n'a pas la même signification que la dot en Occident ou en Inde par exemple. Elle est en général une remise de biens ou une prestation de service de la part du fiancé et/ ou de sa famille à la fiancée ou sa famille. Voyons d'abord en quoi consistent ces différentes pratiques en matière de dot (Sous-section I) ; ensuite nous examinerons les différentes interprétations qui entourent cette institution (Sous-section II).

Sous-section I :

Modalités des pratiques dotales

En matière de dot, trois tendances principales se dégagent de nos jours au-delà de nombreuses spécificités culturelles. La première consiste en une remise par le fiancé d'une somme d'argent et de biens en nature (§1) ; la seconde est une simple remise des biens en nature (§2) et la troisième, une prestation de service (§3).

§1 La dot en argent et en nature

La dot en argent et en nature est la forme la plus récente mais la plus répandue. Elle tire sa signification de l'expansion de l'économie monétaire introduite par l'ordre colonial. Dans ce sens, Victoire AGBANRIN souligne que la dot au Dahomey (actuel Bénin) aurait été l'œuvre des colons portugais qui avaient l'habitude de dédommager les familles de leurs futures épouses en argent et en nature.¹

De nos jours, cette pratique tient compte du niveau de vie et du pouvoir d'achat des prétendants. Mais dans tous les cas de figure, les biens en nature exigés sont soit consommables : il s'agit généralement des articles alimentaires tels que du poisson, du sel, de l'huile, du sucre, du vin, du savon... Ou non-consommables : des couvertures, pagnes, costumes... Et la tendance actuelle est la demande de biens de consommation modernes tels que le réfrigérateur, vélo, ordinateur... Les Baluba et les Bena Lulua du Kasai (Congo Démocratique) distinguent à cet effet la dot en nature par le terme *bintu* et la dot en argent proprement dite appelée *biuma*. Au Cameroun également, outre la somme d'argent exigée, la dot en nature composée de besoins exprimés par les membres du clan de la future épouse est appelée par abus de langage "la liste" - en référence à la liste de mariage en Occident-.

§2 La dot en nature

Cette forme de dot est de moins en moins courante eu égard à la généralisation des valeurs monétaires. Elle pourrait être considérée comme la survivance de certaines coutumes antérieures à l'avènement de la monnaie. C'est pourquoi le plus souvent les biens utilisés sont ceux ayant une valeur symbolique qui va au-delà de l'objet lui-même. Dans certaines sociétés musulmanes de l'Afrique de l'Ouest, unealebasse de noix de cola est la plus prisée pour sceller les liens matrimoniaux. Ceci s'explique par le fait que le partage d'une noix de cola est le symbole même d'une amitié sincère qui requiert le respect de la parole donnée. Il en va autrement dans certaines sociétés pastorales où la vache, animal à valeur inestimable voire sacrée dans la vie des individus est par excellence utilisée dans les tractations matrimoniales. Tel est le cas du Rwanda, du Burundi, des Banyamurenga de la Région du Kivu (à l'Est de la République Démocratique du Congo). Dans le même sens, chez les Minyanga du Mali, le mariage fait partie intégrante de l'univers religieux ; c'est pourquoi les animaux sacrificiels comme le porc et le chien, utilisés dans le culte des ancêtres servent également de bêtes destinées à la dot.

§3 La dot par service

Communément appelée « *la dot à la JACOB* » en souvenir de sept ans de service que ce dernier rendit à son beau-père LABAN avant d'épouser sa fille Léa, puis, sept ans de plus pour pouvoir obtenir la main de Rachel,¹ cette dot consiste en une prestation de service pour le compte de la future belle-famille. Le prétendant est amené à accomplir diverses tâches nécessitant la force physique, tels les travaux champêtres, la construction des cases etc.... Cette dot par services, bien que spécifique par sa forme, partage avec toutes les autres une caractéristique fondamentale : l'échelonnement dans le temps.

En effet, les difficiles conditions économiques et l'importance que revêt le mariage, amènent les parties à s'entendre sur un échancier de versement de la dot qu'elle soit en nature et /ou en espèce. C'est cette extension dans le temps qui permet

¹Cf. AGBARIN (V.), « La femme en Droit coutumier Dahoméen », in Revue Juridique - Politique - Indépendance et Coopération (RJPIC) tome 28, n°4 ; Paris ; décembre 1973

¹Cf. Bible de Jérusalem, op. cit.

de comprendre ce qui est appelé « *pré-dot* ». En effet, celle-ci consiste en une remise d'un bien ou d'une somme d'argent en vue d'un échange des consentements préalables et d'un accord sur les modalités de versement de la dot proprement dite qui, le plus souvent, s'effectue en partie avant le mariage et le reste au cours du mariage.

La prestation de service peut poser un problème qui est celui de savoir s'il s'agit ou non d'une dot. Puisque la dot consiste en une *remise d'une chose* susceptible d'être remboursée en cas de séparation, la « dot à la JACOB » risque de n'en être pas une. En effet Alexis -F. DEDE avance deux raisons pour l'exclure des modalités dotales. La première est la non-exclusivité de cette modalité dans le sens où la plupart des futurs gendres sont souvent sollicités pour rendre des services à la belle-famille indépendamment de la dot versée en argent et/ ou en nature. La deuxième raison est relative au remboursement en cas de séparation ; car si les biens peuvent être remboursés tels quels, il en va différemment d'une prestation des services. Ceux-ci peuvent à la rigueur faire l'objet d'une estimation et le remboursement serait basé, au dire de l'auteur, sur le principe de l'enrichissement sans cause et non au titre de la dot.¹

Cette position est difficilement défendable car d'une part chaque société a ses modalités qui lui sont propres dans la conclusion des mariages. Ne pas considérer la « dot à la JACOB » comme une dot au même titre que les autres modalités dotales serait méconnaître la diversité des pratiques sociales en la matière. La preuve est qu'aucun jeune homme ne saurait consentir plusieurs années de service gratuit à une famille avec laquelle il n'a aucun lien de parenté, si ce n'est pour escompter avoir une épouse en contrepartie. D'autre part, le remboursement par évaluation n'est pas spécifique à la dot par service car mise à part la somme d'argent qu'on peut restituer en intégralité, la plupart des biens dotaux déjà consommés font aussi l'objet d'une estimation en cas de litige. Il s'avère donc, que tout remboursement de la dot, qu'il soit le fait de la remise

¹ Cf. DEDE (A-F.), Le contrat réel des arrhes du mariage (dot) et le statut de la femme en Afrique noire, Thèse de Doctorat, Kinshasa, Université de Lovanium, 1962.

d'un bien initial ou d'une estimation de sa valeur relève du principe de l'enrichissement sans cause dans la mesure où nulle part la dot n'a été considérée comme un contrat de bienfaisance.

Partant de ces faits, on doit donc considérer que les modalités dotales varient d'une société à une autre. Cette variété est relative à la nature des biens ou des prestations de services exigés par le contexte social auquel appartient la famille de la future épouse. Ces pratiques ont donné lieu à diverses interprétations qui sont plus anthropologiques que juridiques.

Sous-section II :

Diverses interprétations de la dot

La dot a été l'une des pratiques matrimoniales qui a retenu l'attention des Européens lors de leur contact avec l'Afrique. Et les interprétations qui en étaient faites, dont certaines encore vivaces de nos jours, font appel à des expressions dont on ne mesure pas trop la portée. Au-delà d'une des interprétations mythiques qui tente d'expliquer l'origine de la dot (§1), une grande tendance essaie d'appréhender la dot à travers ses aspects socio-économiques (§2). Bien que cette matière soit du domaine juridique, l'on peut constater que l'anthropologie tend à avoir le monopole dans l'explication de cette institution coutumière tout en faisant parfois usage des termes juridiques. Dès lors, une interprétation juridique s'avère nécessaire (§3). Afin de faire mieux ressortir la particularité de la dot africaine, nous la mettrons en parallèle avec deux autres formes : celle pratiquée en Inde aujourd'hui et celle d'autrefois dans les sociétés européennes (§4).

§1 Genèse mythique de la dot

Le chapitre ayant trait aux mythes a conduit au constat selon lequel derrière l'aspect légendaire se profile le souci d'imprégner la conscience collective d'une idéologie qu'on veut immuable. En ce sens, l'une des interprétations de la dot serait mythique. Et le choix de la légende connue chez les Guidar du Cameroun nous a paru adéquat pour deux raisons : la première tient au fait que l'auteur emploie le terme le

plus usité pour parler de dot africaine à savoir la compensation matrimoniale. La deuxième raison est surtout l'étendue de son application, qui va au-delà de la société où le mythe a été secrété pour traduire la nécessité quasi généralisée d'imposer le contrôle social sur les liens matrimoniaux et sur la reconnaissance de la paternité. Notre analyse consistera plutôt à nous interroger sur la façon dont les hommes ont justifié cette institution pour la pérenniser. De ce fait, le mythe du peuple Guidar nous semble le plus révélateur.

En effet, ceux-ci racontent qu' « *autrefois, les villages Guidar étaient divisés en deux, les femmes résidaient d'un côté, les hommes de l'autre, des feuilles de rônier sèches séparaient les deux camps, si bien que chaque fois qu'une femme allait voir un homme, tout le village était au courant et savait ainsi quel serait le père des enfants à naître. Mais un jour une femme versa de l'eau sur les feuilles de rônier, s'en alla voir son amant et conçut...On institua alors le régime de la compensation matrimoniale et l'on décida que l'enfant appartiendrait à celui qui l'aurait versée pour la mère.* »¹

L'auteur de cette légende a fait usage de l'expression "compensation matrimoniale" que les anthropologues trouvent plus conforme aux pratiques des tractations matrimoniales connues ici et là en Afrique sous la désignation de la dot. Ce mythe est en effet un récit des origines qui relate l'hypothétique organisation sociale spécifique à ce peuple en insistant d'une part, sur le code qui régissait les rapports entre hommes et femmes, et d'autre part, sur une réorganisation de la communauté suite à une infraction commise par une femme.

Le postulat du départ permettant de comprendre l'organisation de la société dans son ensemble est celui qui laisse entrevoir que la distinction de l'humanité en deux sexes, révélée par l'étymologie latine "secare" signifiant séparer, n'est pas seulement biologique. Elle s'enracine en l'espèce, dans une organisation sociale qui regroupe les individus de chaque sexe dans deux cadres spatiaux différents. Les villages sexuellement homogènes ainsi constitués révèlent l'autonomie de chaque camp (village) par rapport à l'autre. Néanmoins le mode de fonctionnement ne se faisait pas en vase clos car pour la nécessité de la reproduction de l'espèce, il y avait un code établi, lequel permettait aux deux groupes d'avoir un droit de regard sur les rencontres sexuelles entre hommes et femmes. Ce code est d'abord la séparation des camps (avec les feuilles de

¹ ABELES (M.) et COLLARD (Ch.), « Age, pouvoir et société en Afrique noire », Paris, Karthala, 1985, p. 200.

rônier sèches) et l'observance par tous de cette séparation. Il est ensuite le bruit de pas lors de la traversée d'un camp à un autre traduisant ainsi l'obligation faite à la femme de faire connaître à la communauté le père des enfants à naître.

Si c'est par la femme qu'est venu le malheur d'après les mythes analysés dans le premier chapitre, il s'avère ici que c'est également par elle qu'advient le désordre. En mouillant les feuilles de rônier afin d'étouffer le bruit des pas, la femme introduisait une situation anémique (au sens sociologique du terme). Dès lors, rien ne pourra prouver la véracité de la paternité qu'elle attribuera à un homme plutôt qu'à un autre, puisque dans cette situation, elle est à la fois juge et partie. Par cette infraction, la femme a bouleversé l'ordre établi dans la mesure où elle retire à la communauté un droit qu'elle s'était accordée : être l'unique source de la légitimation de la paternité. Cette transgression qui met les deux communautés en compétition révèle un vice qui est souvent attribué aux femmes, à savoir la ruse.

Or, ce désordre qui procède de l'infraction n'est pas en défaveur de la fautive, au contraire, il ne peut qu'alimenter davantage la crainte des hommes à l'égard des femmes. Si la maternité est indiscutable, la perte du contrôle social sur les rencontres hommes / femmes risque d'accorder plus de pouvoir aux femmes dans la détermination de paternité. D'où, pour réinvestir la communauté de son autorité, une sorte de nouveau code de légitimation de la paternité a été instaurée : c'est la dot ou compensation matrimoniale qui rend de nouveau publics les rapports établis entre l'homme et la femme dans le privé.

En fait, la prétendue anomie causée par la femme n'est qu'un paravent dans cette société patriarcale qui recourt à ce mythe pour justifier la nécessité d'établir une adéquation certaine entre la paternité biologique et la paternité sociale. Ceci pour éviter que la femme en tant que seule juge dans la désignation du père biologique ne puisse éclipser le jugement du groupe, détenteur du monopole de la légitimation sociale. Serait donc père celui que la société aurait reconnu comme tel, parce qu'ayant rempli les conditions requises imposées par cette dernière, c'est-à-dire le versement de la dot ou compensation matrimoniale. Cette interprétation de la dot n'est pas que mythique ni propre aux sociétés traditionnelles, elle l'est encore d'une façon réelle dans les sociétés africaines contemporaines.

§2 Les aspects socio-économiques de la dot.

La dot, bien que justifiée par des légendes dans certaines sociétés, reste une pratique sociale qui intervient sous diverses formes dans la conclusion des alliances matrimoniales. De par sa nature, elle a un impact important dans les liens matrimoniaux à travers ses aspects socio-économiques. Ainsi, nous verrons comment la dot requiert d'une part des interprétations économiques (A) et de l'autre, celles qui la placent au centre même du mariage et de la filiation légitime (B).

A/ Interprétations économiques de la dot

L'influence grandissante de la monétarisation dans les tractations matrimoniales tend à focaliser les différentes interprétations de la dot autour des conceptions qui mettent en avant sa dimension financière. Certains y voient un prix d'achat de l'épouse (1) ; d'autres, un gage du pouvoir économique du futur mari (2). Quand on place du côté des parents de la fille, les interprétations vont du remboursement des frais engagés pour élever leur fille (3), à une compensation de la perte de la main-d'œuvre que subirait la famille avec le départ de la fille (4).

1/ La dot comme prix d'achat

L'une des interprétations courantes donnée à la dot africaine consiste en l'assimilation de celle-ci à un « prix d'achat ». Cette identification n'est pas dépourvue de sens eu égard aux spéculations qui entourent certaines transactions matrimoniales en Afrique. En effet, loin d'être une règle générale, la dégradation des conditions économiques et la misère croissante font que certains parents trouvent dans le mariage de leur fille une occasion espérée de rehausser leur niveau de vie. On assiste donc à des surenchères de tout genre qui prennent parfois l'allure d'escroqueries. Si ces pratiques sont enregistrées çà et là sur le continent africain, le Cameroun semble battre le record.

Déjà à l'époque coloniale, des pères cupides n'hésitaient pas à retirer leur fille d'un premier mariage afin de la remarier au plus offrant ; d'autres allaient jusqu'à percevoir les dots de plusieurs prétendants contre la promesse en mariage d'une même fille. Les pratiques de ce genre ont conduit des observateurs coloniaux à considérer la

femme africaine comme une marchandise. A ce propos, le pasteur KELLER écrit : « *la dot devenant argent, la femme est devenue marchandise, une marchandise monnayable et qu'on cherche à monnayer au plus haut prix* ». ¹ Ce propos plutôt anthropologique rend compte non pas de ce qu'est la dot mais du glissement de sens qu'elle aurait subi avec la monétarisation. Une telle propension à la spéculation a conduit les administrateurs coloniaux à réglementer voire interdire la dot car celle-ci travestissait la nature du mariage. ²

Dans une perspective juridique, le professeur H. SOLUS constatait à la même époque (les années 50) que « *le versement d'une somme d'argent que le futur époux fait au père de famille en vue d'obtenir sa fille prend de plus en plus le caractère juridique d'un prix d'achat, et altère ainsi la nature même du mariage qu'il transforme en une véritable vente...* » ³ Il apparaît clairement que, considéré à travers les catégories juridiques occidentales, le mariage indigène d'alors revêtait le caractère d'un contrat de vente. Si les regards exogènes en période coloniale pouvaient se permettre cette interprétation du mariage avec la dot, est-on autorisé de nos jours à soutenir cette thèse ?

En effet cette idée continue de faire son chemin dans l'Afrique post-coloniale et même sous la plume de certains juristes africains. L'un d'eux, Maurice KOUENDJI YOTNDA, dans sa contribution au nouveau Droit de la famille au Cameroun, reprend à son compte cette version en se fondant sur l'une des caractéristiques du mariage africain à savoir le déplacement de la fille du domicile parental vers celui de l'époux. « *Ce départ, souligne-t-il, s'explique par la nature même de l'union : il s'agit d'un achat, il est nécessaire de procéder (comme en toute matière de vente) à l'enlèvement d'autant plus que le vendeur désire le plus souvent dégager sa responsabilité de la garde au plus tôt.* » ⁴ Il est donc clair, dans l'optique de ce juriste camerounais, que le mariage moyennant dot tel qu'il se conclut en Afrique est un contrat de vente. Mais qu'entend-on alors par vente ?

1 KELLER, cité par Alexis- F. DEDE, Le contrat réel des arrhes du mariage (la dot) ..., op. cit., p. 56.

2 Cf. Décret MANDEL du 15 Juin 1939 et Décret JACQUINOT du 14 Septembre 1951 réglementant le mariage pour les colonies françaises de l'Afrique (A.O.F.), Voir Annexes.

3 SOLUS (H.), « Le problème actuel de la dot en Afrique noire » in Revue politique et juridique de l'Union française, octobre -décembre 1959, cité par DEDE (A. F.), Le contrat réel des arrhes du mariage (dot), op. cit., p. 89.

4 NKOUENDJI YOTNDA (M.), Le Cameroun à la recherche de son Droit de la famille, Paris, L.G.D.J., 1975, p. 149.

Selon l'article 1582 du code civil français, « *la vente est un contrat synallagmatique par lequel une personne appelée vendeur transfère la propriété d'un bien à une autre personne appelée acheteur qui à son tour s'engage à lui payer le prix* ». De cette définition apparaît les trois éléments constitutifs du contrat de vente : la chose, le prix et le transfert de propriété.

D'abord concernant la chose, objet du contrat de vente ; on doit affirmer sans équivoque que la nature de la personne humaine est incompatible avec un bien et de ce fait elle est hors commerce juridique. Il en découle donc que, quel que soit le montant de la dot versé, on ne peut assimiler une fille à marier à une chose.

Ensuite s'agissant de la propriété ; le père et/ ou le mari exercent-ils un droit de propriété sur la fille / femme ? Pour répondre à cette question, il convient de considérer ce qu'est le droit de propriété et ses attributs. Au terme de l'article 544 du code civil français, « *la propriété est le droit de jouir et de disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois et les règlements.* » D'emblée, cette définition du droit de propriété ne s'applique qu'aux choses et exclut tout droit sur des personnes humaines. Et malgré le silence du code civil, ce droit est le plus complet de tous les droits réels car le propriétaire a tous les pouvoirs sur son bien, sur sa chose dans la limite de ce qui est légalement autorisé. Les prérogatives reconnues au propriétaire depuis le Droit romain sont l'*usus*, le *fructus* et l'*abusus*. D'abord l'*usus* ou *jus utendi* est le droit d'user de la chose, de s'en servir ou au contraire de ne pas s'en servir. Ensuite le *fructus* ou *jus fruendi* est le droit pour le propriétaire de jouir de son bien, d'en percevoir les fruits ou les produits. Et enfin l'*abusus* ou *jus abutendi* est le droit de disposer de sa chose. Ce dernier attribut comporte un aspect matériel et un aspect juridique. La dimension matérielle donne au propriétaire le droit de faire ce qu'il veut de son bien ; il peut le modifier ou même le détruire. Et l'aspect juridique implique que le propriétaire ait le droit de passer tous les actes juridiques sur son bien : il peut le vendre, le transmettre à autrui ou même l'abandonner.

Assimiler la dot africaine à l'achat de femme supposerait qu'il y a un transfert de propriété du père au mari. Percevoir la dot, pour un père africain, équivaldrait donc à la cession de sa fille, autrement dit à l'exercice de son *abusus* dans son aspect juridique. Une telle vision ferait penser à peu près aux prérogatives qu'avait le *pater familias* romain sauf que ce dernier en plus du droit de vente ou d'abandon sur sa progéniture

pouvait disposer d'elle au sens matériel de l'abus, c'est-à-dire qu'il avait sur ses enfants le pouvoir de vie ou de mort.

Cette interprétation qui voit en la dot africaine, le prix d'achat de la femme, peut être extrapolée dans le sens où le mariage par dot serait identifiable aux pratiques esclavagistes faisant du père le premier maître, et du mari, le second. Or, depuis l'abolition de l'esclavage, est interdite formellement toute prétention à la propriété sur un être humain. Continuer à qualifier la dot d'achat d'une femme entraînant le transfert de propriété reviendrait non pas à la réduire au statut d'esclave (qui n'existe plus officiellement) mais pire conduire à sa réification.

Un autre facteur qui milite en faveur de la non conciliation de la dot avec un prix d'achat se pose en terme de transfert de propriété. En effet, dans un contrat de vente, la propriété est transférée du vendeur à l'acheteur moyennant le paiement du prix ; ce qui entraîne l'extinction des obligations synallagmatiques entre les contractants. Or, en réalité, en dépit du versement de la dot, il y a toujours cette continuité des relations réciproques entre d'une part le père et sa fille, et de l'autre, le père et le gendre. C'est dans ce sens qu'on peut expliquer le droit de regard des pères sur le devenir de leurs filles mariées car, nombreux sont ceux qui n'hésitent pas à provoquer une répudiation ou un divorce pour cause de sévices. Cette continuité des liens familiaux a été soulignée par Guy A. KOUASSIGAN en ces termes : « *le passage de la femme de sa famille dans celle de son mari n'emporte pas rupture des liens juridiques et spirituels qui existaient entre elle et sa famille d'origine. Les droits et devoirs naissant de la filiation, ceux qui s'attachent à la place qu'elle occupait dans sa famille d'origine demeurent et son intégration dans la famille de son mari crée une nouvelle situation juridique née du mariage qui se juxtapose à celle issue de la naissance.* »¹. Si donc on interprète la dot comme un contrat de vente des femmes, on ne peut en même temps concilier la cession du droit de propriété tout en admettant un droit de regard, minime soit-il, sur la chose cédée car le nouveau propriétaire est désormais investi du droit d'en user et d'en disposer à sa guise.

Lorsque M. NKOUEUNDJI YOTNDA, cité plus haut, parle de « *l'enlèvement pour que le vendeur se dégage le plutôt de sa responsabilité de garde* », on peut s'interroger sur l'étendue de la responsabilité du père supposé vendeur de sa fille. Est-ce

¹KOUASSIGAN (A. G.), *Quelle est ma loi ? - Traditions et modernisme dans le Droit privé de la famille en Afrique noire* -, Paris, Pédone, 1974, p. 214.

à dire qu'une fois la dot versée, le père ne tolère plus la présence de sa fille à la maison comme s'il s'agissait d'une marchandise dont la non-livraison l'exposerait à assumer tous les risques qui peuvent survenir en cas de vol, de perte ou de détérioration ? L'on constate que M. NKOUENDI YOTNDA fait application de la *théorie des risques* selon laquelle « *les risques passent sur la tête de l'acheteur au moment même où il devient propriétaire* ». Autrement dit, il fait peser sur le père, qui marie sa fille moyennant la dot, la règle *res perit domino* de l'article 1138 du Code civil français qui édicte : « *la chose reste aux risques du débiteur, c'est-à-dire du vendeur, en cas de vente, toutes les fois que la perte est survenue alors que le vendeur était encore propriétaire de la chose vendue.* » Cette vision ne revient-elle pas, une fois de plus de la part de cet auteur, à réifier les femmes ?

Que la fille rejoigne le domicile conjugal le plus tôt est le souhait de tous les parents honnêtes qui ont accepté la dot. D'ailleurs, pour exprimer ce désir au Congo Démocratique, l'étape de la pré-dot qui n'est qu'un préalable dans les tractations matrimoniales est appelé en *lingala* (langue parlée à Kinshasa et dans l'Est du pays) « *kanga lopango* » signifiant la « *fermeture de la parcelle* ». Ceci pour dire que, les parents qui acceptent la pré-dot, s'engagent à ne plus ouvrir leur maison (parcelle) à un autre prétendant. Il s'avère donc que le respect de la parole donnée passe avant toute chose. Et c'est cette exigence qui pousse les parents à un tel empressement et non le souci de se dégager d'une quelconque responsabilité de garde. L'attitude de parents est plutôt dictée par la prudence et se justifie par la crainte que : tant que la fille demeure sous leur toit, une infidélité ou une éventuelle grossesse dont l'auteur serait autre que le prétendant, non seulement engagerait leur responsabilité civile, mais mettrait également l'honneur de la famille en péril.

Si la qualité de propriétaire ne peut être adéquatement appliquée au père, elle ne saurait non plus l'être au mari qui verse la dot. Juridiquement, celui-ci n'entre pas en possession de la femme comme s'il s'agissait d'un objet.

L'analyse de cette mauvaise interprétation de la dot en terme de prix d'achat ne doit occulter pas des pratiques sociales qui voient dans la dot, non seulement une opération mercantile, mais également un instrument de domination masculine. Autrement dit, on doit montrer du doigt ceux des hommes qui considèrent les prestations dotales comme un investissement économique leur conférant tous les droits sur les femmes. En ce sens une corrélation directe est souvent établie entre la dot et la

polygamie. En effet, « *on soutient que les possibilités matérielles pour un homme de payer plusieurs fois la dot, déterminent en grande partie sa vocation à la polygamie.* »¹ A première vue, cette acception semble exacte car la polygynie en Afrique revêt une dimension de prestige social pour l'homme et le nombre de femmes laisse envisager l'étendue de sa richesse. Mais à y voir de près, son rattachement à la dot n'est qu'une des multiples facettes de constructions du pouvoir patriarcal qui cherche de possibles ramifications pour s'imposer. La preuve est que, d'une part, tous les Africains qui ont une situation économique avantageuse ne sont pas polygames, et d'autre part, la polygamie est pratiquée dans des sociétés n'ayant aucune référence à la dot africaine.

Cependant cette conception est courante chez bien des Africains et spécialement ceux du Congo Démocratique. Ce qui a amené le Président MOBUTU, lors de la discussion sur l'introduction ou non de la polygamie dans le code de la famille à s'exprimer en ces termes : « *dès lors que les caisses d'épargne et les banques existent partout au Zaïre, l'investissement sous forme de dot n'a plus de raison d'être.* »² En dépit de cette prise de position, la dot comme dépôt de fonds demeure toujours dans l'esprit de beaucoup d'hommes comme un investissement sûr pouvant produire des intérêts à court, moyen et long termes.

L'intérêt immédiat que rapporterait un nouveau mariage avec dot est plus visible à la campagne qu'en ville ; car les paysans attendent en contrepartie une participation active et parfois gratuite de la femme à la production agricole. En ville par contre, la productivité attendue variera selon la situation socio-économique du mari. Pour des familles modestes, elle se traduit par l'investissement des femmes dans des petites activités lucratives assurant ainsi la survie des familles. En revanche, les épouses des hommes nantis, à défaut d'une profession qualifiée, sont rarement productives. Ainsi le court terme escompté de l'investissement dotal peut être considéré dans leur cas comme quasiment inexistant.

Quant aux intérêts à moyen terme, leur calcul transparaît en filigrane dans des pratiques très fréquentes des personnes qui creusent ou vendent des pierres précieuses, désignées au Congo démocratique sous l'appellation plutôt laudative de – *trafiquants* -

1 BINET(J.), *Le mariage en Afrique Noire*, Paris, Cerf, 1959, pp. 61-62.

2 MOBUTU (S.S.), cité par PAUWELS (J-M.), «Le statut de la femme en Droit privé zaïrois », in *Bulletin de l'Institut International de Droit d'Expression française* n°23, Paris, 1974, p. 831.

La dot se révèle alors comme un investissement très sûr dans la mesure où la somme versée pour acquérir une ou plusieurs femmes pourrait être productive en progéniture ou être récupérée en cas de répudiation. Cette attitude s'explique par rapport au contexte économique instable du pays. En effet, l'inflation et la dévaluation presque quotidienne de la monnaie locale qui n'est en fait qu'une monnaie fiduciaire sans aucune assise sur l'économie, conduit systématiquement à la dévaluation des fonds placés. D'où la dot peut s'avérer le moyen le plus sûr de récupérer éventuellement tout ou partie du capital initial.

La dot comme investissement à long terme est la vision la mieux partagée quelle que soient la forme du mariage (monogamique ou polygamique), le contexte social ou la situation géographique ville /campagne. Les enfants à naître constituent une richesse inestimable et une garantie pour les vieux jours. Or cette dernière considération, si ancrée dans les mentalités, est celle qui est rarement évoquée dans les analyses concernant la dot en Afrique. Mais au-delà de ces pratiques insidieuses et parfois inavouées, certains discours légitiment la domination masculine du fait même de la dot.

En effet dans la culture congolaise, il existe de la part de certains maris un abus de langage faisant souvent référence à la dot versée pour justifier des maltraitances ou de manque d'égard vis-à-vis de leurs épouses. Cet état de fait a été traduit dans la chanson zaïroise, un des supports de la culture locale, à travers ces paroles : « *mwasi nabala na mosolo, nani atindi ye atuna epayi nawuti...* »¹ signifiant substantiellement : *la femme que j'ai épousée avec l'argent, n'a pas le droit de me demander des comptes sur mes déplacements ou que je justifie le retard et l'heure à laquelle je dois rentrer à la maison.*

En définitive, la dimension pécuniaire de la dot est certes source d'abus, mais la femme n'étant pas une chose qu'on peut s'approprier, le père ou le mari se trouvent privés d'un des éléments constitutifs de la vente qui est la propriété à transférer. Qu'en est-il du deuxième élément constitutif de la vente à savoir le prix ? Autrement dit si la dot africaine est interprétée comme un prix d'achat, que peut être le prix d'une fille à marier pour que celle-ci fasse l'objet d'un transfert de propriété ?

¹ Orchestre OK JAZZ, citée par MIANDA (G.), Femmes africaines et pouvoir..., op. cit., p. 120.

Le prix est défini comme la valeur ou la contrepartie de l'objet à aliéner. Ainsi pour qu'il y ait vente sans lésion, il faut qu'un équilibre soit établi entre les prestations de deux contractants. En d'autres termes, le prix doit correspondre à la valeur de la chose à transférer sauf si les parties s'accordent pour un prix symbolique. Et comme tel, il permet de distinguer la vente des autres contrats voisins tels que l'échange, le dépôt, la location...dans lesquels intervient aussi une dimension pécuniaire. Mais alors la question qu'on se doit de poser eu égard à l'interprétation donnée à la dot africaine est la suivante : *y a-t-il toujours vente chaque fois qu'interviennent des prestations économiques ?* Alexis-Félix DEDE fait à ce propos une analyse judicieuse en partant de la neutralité des biens économiques.

Il part de l'hypothèse suivant laquelle en dehors d'un contexte juridique particulier, les biens n'ont aucune qualification. Une vache dans un enclos est un bien économique tout court ; la même vache introduite dans le commerce juridique devient tantôt un objet de droit de jouissance, tantôt une redevance d'un bail foncier ou une dot dans le cadre d'une tractation matrimoniale. Il en va de même pour une somme d'argent laquelle, gardée dans un portefeuille, n'est qu'un bien économique. Mais si cette même somme d'argent intervient dans un contrat de vente, il portera le nom de prix ; dans le bail, il s'appellera loyer, dans la donation, ce sera un don...Alors pourquoi dans une tractation matrimoniale ne serait-elle pas appelée dot ? Pourquoi l'interprète-t-on comme un prix d'achat de la femme et non un gage, un dépôt ou une location alors que dans tous ces cas de figure interviennent une circulation de biens économiques sans pour autant être une vente.¹

Le fait de s'en tenir à la désignation de la dot comme prix d'achat de la femme revient à poser la question essentielle du prix dans le contrat de vente : y a-t-il oui ou non un équilibre entre les prestations c'est-à-dire entre le *''prix''* (la dot) et la valeur de la fille à marier ? Cette question mérite d'être posée même là où il y a des abus de la spéculation sur la dot. Quelle que soit la surenchère, les parents parviennent-ils à obtenir l'équivalent du prix de leur fille ? Et puis quel prix peut bien valoir une personne humaine ? Certes, le mariage en Afrique engage un certain nombre de dépenses en espèce et/ ou en nature relevant spécialement des exigences de la dot ; mais les dépenses qui entourent les mariages sont-elles spécifiques aux seules sociétés africaines ? L'étude de l'anthropologue anglais A. R. RADCLIFFE- BROWN met en

¹Cf. DEDE (A.-F.), *Le contrat réel des arrhes du mariage...*, op. cit.

lumière ce phénomène quasi général quand il écrit à cet effet : « *Il y a naturellement une grande diversité dans les prestations faites à l'occasion des fiançailles dans les différentes sociétés...Il est nécessaire de considérer que, quelle que puisse être l'importance économique de quelques-unes, c'est à leur aspect symbolique qu'il convient surtout de s'attacher tout d'abord. Ceci est clairement démontré par la coutume anglaise de la bague de fiançailles, l'anneau du mariage et des cadeaux du mariage. Bien qu'une bague de fiançailles puisse avoir une valeur considérable (plus que ce que beaucoup d'Africains « paient » pour leurs femmes), ce don n'est pas considéré comme une transaction économique ou du moins une affaire, il est symbolique...»¹*

Assimiler donc la dot au prix d'achat de la femme s'avère une fois de plus un abus de langage. Mais ceci ne doit nullement empêcher de condamner les spéculations, surenchères et escroqueries à la dot que pratiquent certains pères de famille cupides et sans scrupule. Et même en pareils cas, la qualification prix d'achat n'est pas adéquate car on ne voit pas pourquoi la dot africaine serait qualifiée exclusivement en rapport avec la vente et non avec d'autres contrats qui font également intervenir des transactions pécuniaires. Enfin et surtout, la personne humaine étant sacrée, on ne saurait dire à quel étalon se détermine son prix. La qualification prix d'achat, d'un contrat de vente étant inadéquate, le fait qu'un homme verse beaucoup d'argent au titre de dot est-il un gage de son aptitude à bien mener sa maison ?

2/ La dot : gage du pouvoir économique de l'homme ?

La capacité de l'homme à subvenir aux besoins de sa famille est l'un des aspects financiers de la dot le plus souvent mis en avant. Elle s'applique aussi bien à la dot en argent, en nature que par services. Le présumé de cette interprétation consiste à considérer que les largesses dont ferait preuve un prétendant au moment du versement de la dot seraient un signe visible de son aisance matérielle. Il en va de même de l'endurance aux travaux physiques dans le cadre de la dot à la Jacob qui serait un présage de sa grande capacité de travail. Dans les deux cas, la fille serait à l'abri du besoin. Afin de confronter cette idée avec les faits, il faudrait retenir les deux axes

¹ RADCLIFFE-BROWN (A.R.) et FORD (D.), *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, Paris, PUF, 1953, p. 95.

correspondant aux modalités principales de la dot à savoir celle par service d'une part, et d'autre part, la dot en argent et / ou en nature.

La dot par services a la particularité d'être accomplie par séquences ponctuelles mais étalées sur plusieurs années. De plus elle n'est pas l'œuvre du seul prétendant mais plutôt celle de tout un groupe composé d'amis et de proches parents. Dès lors, comment pouvoir juger de la capacité individuelle du prétendant dans une tâche dont le maître d'œuvre est une collectivité ? De même, puisque ce sont souvent des interventions ponctuelles, il serait plus facile de consentir assez d'efforts, voire de sacrifices pour s'en acquitter convenablement. Aussi dans ces cas de figure, des subterfuges ne sont pas exclus, ne serait-ce que pour obtenir la main de la femme désirée. L'endurance lors des prestations dotales n'est donc pas une unité de mesure sûre pouvant déterminer si oui ou non, le futur mari agira en bon père de famille.

Le deuxième axe concerne la dot en argent et/ ou en nature ; dans cette situation, on procède par induction à partir des dépenses ostentatoires faites lors de la remise de la dot pour signifier que l'homme est matériellement bien nanti, et par conséquent pourra bien entretenir son foyer. Ici, le problème qui se pose est relatif à la provenance des biens dotaux. Selon la distinction du Droit romain, il y a trois types de dot de par leur origine respective : la dot *profective*, était celle remise à la fille par son *pater familias* ; la dot *adventice*, constituée par un tiers au profit de la mariée ; et enfin la dot *réceptive*, celle que la femme se constituait elle-même par ses propres efforts.¹ Cette distinction nous paraît intéressante car les sources de la provenance de la dot peuvent être transposées dans le contexte africain.

- La dot en argent et en nature peut être une dot *profective* dans la mesure où elle est souvent constituée par le père du prétendant seul ou avec la participation des autres membres du clan. Dans le système matrilineaire, elle est l'œuvre de l'oncle maternel ou du clan de la mère.

- La dot africaine peut également être *adventice* c'est-à-dire provenir d'un tiers. L'explication la plus partagée sur l'origine de la dot africaine étant le fait qu'elle ait remplacé l'échange des femmes, le tiers est souvent le beau-frère en ce sens que, la dot versée est souvent réutilisée dans la belle-famille par un frère /cousin célibataire afin de s'acquitter à son tour d'une dot. Cette transaction très répandue à cause des conditions

¹ Cf. DEDE (A.-F.), Le contrat des arrhes du mariage (dot)..., op. cit.

économiques précaires a été traduit chez les Bena Lulua du Kasai Occidental en termes suivants : « *Ngal'a mu mishika katu wafua bujike* ». Ce qui signifie « *un frère/cousin qui a plusieurs sœurs/cousines ne peut mourir célibataire par manque de dot.* »

Dans certaines sociétés, le tiers pouvant aider un mari à la constitution d'une dot pour un nouveau mariage polygamique est sa première femme, et ce, dans le but d'alléger le fardeau des travaux champêtres ou simplement pour faire plaisir au mari. Cette coutume peu répandue se rencontre dans certaines tribus de la Région de l'Equateur au Congo Démocratique, chez les Goins du Burkina-Faso...

Au regard de ces deux catégories de dot (profective et adventice), il est difficile d'apprécier sans risque d'erreur ce dont un prétendant serait capable à l'avenir. Surtout lorsqu'on sait que la bienséance interdit d'interroger le prétendant sur la provenance des biens apportés à titre de dot. Mais ces calculs, plutôt dictés par la misère des familles qui escomptent sortir du délabrement par le mariage de leurs filles, poussent certains prétendants à dévoiler l'origine de la dot pour mieux se valoriser. Ils vont jusqu'à alléguer la bonne situation socio-économique d'un frère ou cousin afin de rassurer les beaux-parents et la future épouse d'une aisance virtuelle. Mais la réalité est autre car, avec la crise, la prétendue solidarité africaine s'amenuise, et on ne voit pas un frère ou un cousin subvenir entièrement aux besoins d'un couple. D'ailleurs cette détérioration des conditions de vie en Afrique a accentué l'individualisme et on rencontre de plus en plus de jeunes esseulés face à l'acquittement d'une dot.

- Ainsi, la dot réceptive tend à devenir plus fréquente que les deux premières à cause du relâchement des liens sociaux et de l'exode rural. Les jeunes hommes, pour se marier, sont obligés de trouver un emploi même précaire afin de se constituer un pécule. Au Congo Démocratique, le développement du secteur informel et la richesse du sous-sol en pierres précieuses (diamant, or...) offrent des opportunités non négligeables en la matière. Dès lors la stratégie généralement adoptée par les jeunes gens consiste à s'investir entièrement, mais à court terme, juste le temps de réunir les conditions nécessaires pour le mariage. Ainsi un travail intermittent peut bien être une source de revenu pour la dot, mais ne peut en rien garantir une aisance à venir.

Ces origines multiples des biens dotaux ne permettent donc pas de fonder la valeur économique du prétendant. La référence au montant de la dot versée s'effrite, surtout en ce qui concerne la dot adventice. Si avec la dot réceptive, on peut croire en un pouvoir financier au moins apparent du prétendant, les faits prouvent souvent le contraire et ce,

pour deux raisons essentielles. D'abord parce que rien ne prouve que l'effort fourni en vue de se constituer la dot sera maintenu pendant la vie conjugale dès lors que la motivation se sera estompée. Ensuite, même si on a un métier stable et bien rémunéré, rien n'autorise à dire que le futur mari n'aura pas de défauts tels que la prodigalité, l'avarice... incompatibles avec la situation d'aisance projetée pour la jeune fille.

Il s'avère donc qu'au-delà des modalités et du montant de la dot, on ne peut, à partir des prestations dotales, attribuer une quelconque qualité de bon père de famille au prétendant. Si tel était le cas, comment pourrait-on expliquer les difficultés économiques que connaissent bien des familles alors que la dot a été généreusement versée ? Si les biens dotaux ne répondent pas à cette finalité de garantie pour l'avenir, quel sens requièrent-ils aux yeux de certains parents ?

3/ La dot comme recouvrement de créance

Aucune étude sérieuse (à notre connaissance) n'a porté sur la dot vue comme un remboursement de frais ; mais notre expérience personnelle nous amène à intégrer cette interprétation parmi celles qui entourent l'aspect financier de la dot. Le présupposé général consiste à considérer la remise d'une dot comme une sorte de restitution des dépenses engagées par les parents pour éduquer leur fille. C'est dans ce sens qu'on assiste parfois à une accentuation des difficultés antérieures, occasionnées par l'éducation de la fille, afin d'amener le prétendant à revoir à la hausse le montant qu'il se proposait de verser.

Deux cas de figure se dessinent dans cette perspective. Il s'agit d'une part des difficultés inhérentes à l'état de santé de la fille et d'autre part des sacrifices consentis pour sa scolarisation. L'état de santé fait l'objet d'une insistance particulière dans les négociations lorsque l'enfant- fille n'a pas été scolarisée ni n'a suivi aucune formation professionnelle. Les parents escomptent ainsi y trouver une contrepartie à l'angoisse endurée et aux dépenses de santé. Mais l'argument couramment avancé par les parents est la scolarité de la jeune fille ; comme le coût est variable selon le niveau d'étude, il s'avère que les filles ayant fait de longues études sont plus chèrement estimées lors des négociations. Par delà l'aspect financier, c'est aussi la fierté qu'en tirent les parents qui entre en ligne de compte. Certaines étudiantes ont même intégré ce raisonnement en prétendant « coûter plus cher » que leurs sœurs analphabètes. Pourtant il y a déjà des années, la revue Pirogue avait mis en cause cette hiérarchisation qui consiste à fixer le montant de la dot en tenant compte de l'instruction, des capacités, du physique de la

filles etc.¹ On retrouve également cette prise en considération de la beauté de la fille dans la fixation de la dot à travers un adage connu chez les Bena Lulua du Kasāï : « *kulela kana kabi nkufua bupele* », ce qui signifie : « *mettre au monde une fille laide, c'est mourir pauvre* » dans la mesure où elle ne pourra pas rapporter une dot suffisante qui pourra rehausser le statut économique de ses parents.

De telles considérations nous amènent à nous interroger sur le remboursement des frais d'entretien que constituerait la dot. Il convient de reconnaître les difficultés à élever tout enfant surtout lorsqu'il est malade ; et dans le contexte africain où il n'y a pas de sécurité sociale, les parents sont parfois obligés de faire face à des dépenses au-dessus de leurs moyens. De même quand il est question de la scolarité, les dépenses sont aussi considérables et les parents sont astreints à des privations. Mais ces problèmes réels ne doivent pas occulter le devoir des parents envers leurs enfants. Dans presque toutes les sociétés humaines, il incombe aux parents de subvenir aux besoins essentiels de leur progéniture jusqu'à la majorité. Alors pourquoi un tel devoir, quand il s'agit d'une fille, devrait-il faire objet d'un remboursement ? Les garçons reviennent-ils pas aussi chers à leurs parents ? A qui donc demandera-t-on la facture des frais occasionnés par leur éducation ? Pire encore, la discrimination entre garçons et filles est accentuée lorsqu'on sait que ces mêmes parents pourraient participer d'une manière ou d'une autre à constituer une dot pour le mariage de leur fils. L'on pourra peut-être rétorquer que les enfants du fils viendront agrandir le clan. Cette idée ne peut être valable que dans les systèmes patrilineaires et pas dans les systèmes matrilineaires. Mais en tout état de cause, cela ne compense nullement les difficultés endurées par les parents et pour lesquelles ils exigent une contrepartie quand il s'agit des filles.

Il s'avère, dans cette interprétation, qu'il y a une confusion entre les frais d'entretien et ceux consentis à une étape précise dans la vie de la fille. En d'autres termes, l'entretien ne se résume pas aux seuls frais ponctuels de la santé ni aux dépenses scolaires ; ce raisonnement pour être conséquent, devrait prendre en compte tous les frais engagés depuis la conception jusqu'au mariage de la fille. Et comme cela est impossible, ramener la dot au remboursement de frais d'entretien s'avère une vision très réductrice qui révèle de la part de certains parents un refus d'assumer leurs responsabilités vis-à-vis de leurs enfants filles.

¹ Cf. Revue Pirogue, Editions Saint Paul, Issy les Moulineaux, 1972.

4/ La dot est-elle une compensation matrimoniale ?

Comme les interprétations financières de la dot suscitent des débats, la signification qui requiert presque l'unanimité des auteurs est celle qui voit dans la dot africaine une *compensation matrimoniale*. En effet, selon l'hypothèse la plus admise, la dot aurait remplacé l'échange des femmes qui se pratiquait jadis en Afrique. Lorsqu'un homme du groupe A épousait une femme dans le groupe B, le premier groupe devrait par la suite fournir une femme à un individu du deuxième afin de rétablir l'équilibre. Mais les échanges des femmes devenant de plus en plus difficiles, voire impossibles, fut instaurée la compensation matrimoniale. Mais quel sens donne-t-on à ce terme ?

A. SOHIER, dans le traité élémentaire du droit coutumier au Congo belge, considère la dot sous son aspect de compensation et ce, par opposition à la question de l'achat de la mariée. Il écrit à cet effet : « *enfin, il apparaît qu'ailleurs, on a la conception plus utilitaire d'exiger une indemnité ; non pas pour la cession de la femme en soi, mais pour la perte que le groupe éprouve en étant privé de son activité et pour les droits plus ou moins étendus que la famille du mari aura sur les enfants à naître d'elle...* »¹ De cette définition, deux éléments sont mis en évidence pour expliquer ce qui justifie la compensation matrimoniale ; il y a d'un côté la perte ressentie par les parents de la fille et de l'autre le gain en progéniture qui amènerait la famille du prétendant à consentir au versement d'indemnités.

La dot interprétée comme une compensation matrimoniale pourrait à certains égards être confondue avec le recouvrement de créance ; les deux lectures ont ceci en commun : le versement d'une indemnité comme contrepartie du départ de la fille. Mais chacune de ces interprétations procède d'une appréciation différente des pertes subies par la famille. Le recouvrement de créance serait une sorte de cumul des dépenses antérieures au mariage de la fille ; alors que la compensation matrimoniale est une projection dans l'avenir du manque que va occasionner le mariage. Mais alors quelle est la nature du vide qui est ainsi créé ? A. SOHIER dans les propos cités plus haut ramène la perte uniquement à sa dimension économique car le groupe de la fille sera désormais privé des activités de celle-ci. Et nombreux sont des auteurs qui vont dans le même sens. KALEND'A MWAMBA souligne à ce propos que « *selon la coutume, la dot*

¹ SOHIER(A.), Traité élémentaire du Droit coutumier au Congo Belge, Bruxelles, 1950, cité par DEDE (A. F.), Le contrat réel des arrhes du mariage (dot)..., op. cit., p. 102.

était perçue comme une compensation aux activités qui ne seront plus exercées par l'épouse au profit de sa famille... »¹ Mais alors comment comprendre le sens du terme compensation au regard de son acception juridique ?

F. TERRE, P. SIMLER et Y. LEQUETTE définissent la compensation comme étant *« l'extinction simultanée de deux obligations de même nature existant entre deux personnes réciproquement créancières et débitrices l'une de l'autre. »* Et les auteurs de préciser qu' *« en raison de l'exigence de l'identité de nature, il va de soi que les conditions de la compensation sont très rarement réunies pour des dettes autres que de sommes d'argent. »²* Au regard de ces critères, le seul domaine ne remplissant pas les conditions mais où la désignation de compensation est admise par abus de langage est le commerce international. Dans ce cas le terme s'applique à des accords de livraison réciproque, donc à l'échange de produits ou de marchandise sans interface monétaire.

Il s'avère donc que dans le sens strictement juridique, la compensation est soumise à une condition sine qua non qui est *l'identité de nature des objets appelés à se compenser*. Or dans le cas de la dot, on a d'un côté des biens et de l'autre une personne humaine ; aussi la remise de la dot contre le départ d'une fille ne saurait être appelée adéquatement compensation. En outre, par delà cette désignation inappropriée, se pose un autre problème relatif à la portée de la dite compensation.

Dans la plupart des écrits, la compensation matrimoniale, bien que perçue comme un acte juridique, n'est analysée que sous un angle anthropologico-économique. On y voit plus une réponse économique apportée par des sociétés traditionnelles au déficit en main d'œuvre causé par la circulation de femmes. A y voir de près, ce raisonnement est loin de satisfaire ; car la compensation suppose que la créance soit déterminée ou à défaut déterminable de deux côtés. Alors comment pouvoir évaluer ou déterminer d'avance une créance consistant en une activité à venir dont sera privée la famille de la mariée, et qui bénéficiera en revanche à celle de l'époux ? Sur quelles bases reposeraient les calculs ; serait-ce en fonction du volume virtuel de production ou de sa durée dans le temps ?

1 KALEND'A (M.), « Shaba, Kasai, où en sont nos coutumes ? », cité par MIANDA (G.), Femmes africaines et le pouvoir ..., op. cit., p.120.

2 TERRE (F.) et autres, Droit civil - Les obligations -, Précis Dalloz, 5^{ème} Edition, Paris, Dalloz, 1993, pp. 972-973.

L'interprétation économique de la dot comme compensation matrimoniale bute contre une autre difficulté : celle liée à la position de la femme mariée par rapport à sa famille d'origine. Comme nous l'avons souligné plus haut, la femme même mariée entretient toujours des liens juridiques avec sa famille. A. SOHIER souligne cet aspect en ces termes : « *la femme (mariée) continue dans une certaine mesure à travailler pour sa famille (nous savons que son patrimoine ne se confond pas avec celui de son mari), en faisant fructifier sa fortune personnelle, elle continue à lutter pour les intérêts de son propre groupe...* »¹ Ces propos, bien que pertinents, doivent être relativisés dans la mesure où ils s'appliquent plus aux femmes en milieu rural et à celles dont le domicile conjugal est plus proche du domicile familial. Mais dans tous les cas de figure, les femmes, même habitant loin, restent solidaires de leur parentèle d'origine qu'elles continuent d'aider dans la mesure du possible avec les fruits ou le produit de leur travail. Il devient donc difficile de soutenir entièrement que le mariage de la fille conduit à une perte économique qu'il faille compenser par la dot.

Maurice DOUMBE admet pour sa part qu'il existe une certaine compensation avec la dot, mais réfute qu'elle soit purement économique. L'auteur se pose la question : la dot, une « *Compensation économique au sens actuel du mot ? Non. Répond-il. Compensation originale à l'effigie africaine ? Oui...Elle doit rapporter une autre personne appelée à remplir, par l'effet de substitution, textuellement le rôle de son homologue. C'est en quelque sorte un échange qui ne recèle pas forcément de visées économiques..., le produit de la dot en principal n'a jamais servi qu'au « rachat » d'une autre femme dans la famille...* »² Ce point de vue évacue certes toute considération économique dans l'explication du sens donné à la dot ; mais l'auteur ne retient qu'une des finalités possibles assignées à la dot, à savoir, la transformation de celle-ci en une autre dot en vue d'un nouveau mariage. Dès lors un départ se trouve être compensé par une arrivée. Cette dite compensation serait spécifiquement africaine et appelée de ce fait par l'auteur *un échange*. Mais alors qu'entend-on par échange ? L'article 1702 du code civil français définit l'échange comme étant « *un contrat par lequel les parties se donnent respectivement une chose pour une autre.* » Au regard de cette définition juridique, seules les choses peuvent faire l'objet d'échange. Mis à part

1 SOHIER (A.), *Traité élémentaire du Droit coutumier au Congo Belge*, Bruxelles, 1950, p. 142, cité par DEDE (A.F.), *Le contrat réel des arrhes du mariages (dot)...*, op. cit.

2 DOUMBE-MOULONGO (M.), *Les coutumes et le Droit au Cameroun*, Yaoundé, Edition Clé, 1972, p. 75.

l'inadéquation du terme utilisé, il y a un autre paramètre qui permet d'exclure de façon définitive la qualification d'échange, s'agissant de la dot. Dans la perspective de M. DOUMBE, la dot considérée comme échange fait appel à trois éléments dont deux sont certains et un troisième hypothétique. Il y a d'abord la fille promise en mariage, la dot versée, et éventuellement une autre fille à acquérir grâce à la même dot. Or dans un contrat d'échange, il y a une réciprocité immédiate dans la remise des choses entre les deux parties alors qu'ici, la dot sert d'intermédiaire dans la transaction.

Si M. DOUMBE réfute l'idée de compensation économique par la dot tout en procédant à un glissement de sens vers l'échange, A. DEDE rejette carrément toute idée d'une interprétation compensatoire quelle qu'elle soit. Il souligne à cet effet : *« l'hypothèse de la perte économique a un semblant de vérité tout en étant erronée. Tout d'abord il n'y a aucune équivalence entre la valeur objective de la femme et la valeur réelle de la dot. De plus on ne saurait compenser économiquement une réalité que par son substitut (le sucre de betterave et le sucre de canne) et non par son symbole, comme c'est le cas de la dot... »*¹ Il apparaît ainsi que la compensation n'est pas non plus recevable dans son sens économique à cause de la différence de nature entre la femme et ce qui est appelé à se substituer à elle (la dot). Celle-ci, quel que soit son montant, ne peut être mise sur la balance au titre d'une quelconque compensation de la femme. Elle demeure aux yeux de l'auteur un symbole.

Il s'avère donc que, si le terme de compensation doit être maintenu dans la désignation de la dot, il pourrait à la rigueur se limiter à son acception courante c'est-à-dire une indemnité, un dédommagement matériel ou moral. Ce qui laisse déjà apparaître la reconnaissance du déséquilibre entre la valeur de la femme et la dot versée. Non pas comme un prix, ou pour combler le déficit économique, mais comme un symbole devant témoigner de l'impossibilité à pouvoir réparer les déchirements de la séparation occasionnés par le mariage. D'ailleurs le mariage est loin de n'être qu'un problème économique ; et l'on assiste parfois à des scènes pathétiques lors du départ de la fille. Les pleurs des parents, des frères et sœurs ne traduisent pas leur regret pour la perte d'un agent de production, mais la douleur de voir partir un membre de la famille qui leur est cher et que rien ne peut remplacer. Aussi la dot, dans son aspect symbolique s'adresserait plutôt à la dimension affective que matérielle. En effet, c'est un

¹ DEDE (A.), Le contrat réel des arrhes de mariage..., op. cit., p. 20.

déséquilibre général que subit la famille de la mariée et « *c'est cette brèche dans la chaîne continue de la solidarité familiale que la dot tend à compenser* ». ¹

Les interprétations de la dot qui s'appuient essentiellement sur sa dimension financière se sont avérées inexactes dans la mesure où chacune d'elles ne saisit que partiellement la portée du mariage par dot. Si celle-ci ne peut donc être réduite à une valeur monétaire incompatible avec la dignité humaine, quelles peuvent être les fonctions sociales que la dot est appelée à jouer ?

B/ Les interprétations de la dot par ses fonctions sociales

Si la dot ne se réduit pas à ses aspects financiers malgré la dimension économique qu'elle revêt, en tant qu'institution socialement avérée, elle est appelée à jouer un rôle non négligeable dans les tractations matrimoniales. Alors quelles fonctions est-elle censée remplir dans le mariage africain ? Est-elle à l'origine de la détermination de la filiation ? (1) Quels sont ses effets considérables sur le mariage lui-même ? (2).

1/ La dot comme principe de filiation

La plupart des auteurs vont au-delà de la dimension économique pour fonder la dot sur l'accroissement du clan du mari par le truchement de la femme. M. DOUMBE écrit à cet effet : « *dans notre structure de famille patriarcale et communautaire, où tous les efforts tendent à la préservation, à l'essor incessant, à la pérennité du groupe, cela se conçoit sans peine. Une fille ou une femme du groupe qui quitte définitivement une famille pour aller en grossir une autre ne se donne pas.* » ² La dot permettrait d'une part l'intégration effective des enfants dans leur groupe d'appartenance (a) et d'autre part, elle serait un élément constitutif de la légitimité des enfants (b)

a) La dot, principe d'intégration au système de parenté ?

Le système de parenté est défini comme l'ensemble d'éléments déterminants dans la filiation d'un individu. L'enfant sera rattaché au groupe de sa mère dans un système matrilineaire, à celui de son père dans un système patrilineaire et aux deux lorsqu'on est

¹ DOUMBE –MOULONGO (M.), Les coutumes et le Droit au Cameroun, op. cit., p. 75.

² Ibid.

en présence d'un système bilatéral. Alors, si c'est par la naissance qu'on est rattaché à sa communauté d'appartenance, comment établir une corrélation entre cette appartenance et la dot ?

KITENGE-YA répond en ces termes : « *dans cette perspective, il s'avère que la même institution puisse avoir chaque fois une finalité différente selon que le régime parentélaire prévalant soit patrilinéaire par-ci, soit matrilineaire par-là. C'est ainsi que dans le dernier cas, l'homme se mariera avant tout dans le but de bénéficier de la productivité de la femme, tandis que celle-ci le fera en vue d'assurer l'augmentation et la pérennité de son groupement. Dans le régime patrilinéaire... tant l'enrichissement économique qu'humain intéressera davantage le groupe familial de l'époux, lequel en contrepartie et pour cette même raison devra compenser la perte que subira le groupe de la femme en lui versant des prestations dotales plus élevées alors qu'elles sont modiques...en régime parentélaire matrilineaire.* »¹

En laissant de côté l'aspect économique précédemment examiné, la pensée de cet auteur a le mérite de mettre en évidence la relativité de l'importance des valeurs dotales en rapport avec les systèmes de parenté en présence. Mais un tel raisonnement ne va pas sans difficultés car on pourrait se poser la question : y a-t-il une référence à la dot dans la genèse des systèmes de parenté en Afrique ?

Pour répondre à cette question, référons-nous à la dimension mythique ou légendaire qui fait naître les différentes formes de systèmes de parentés dans certaines communautés africaines. La prépondérance dans la référence est soit masculine, soit féminine, selon que le rôle important est attribué à un homme ou à une femme. Les Baluba du Kasai (Congo Démocratique) doivent leur système d'organisation sociale extrêmement patrilinéaire à un ancêtre mâle NKONGOLO MWAMBA, fondateur de l'Empire Luba. Ses successeurs, tous de sexe masculin, ont consolidé et agrandi cet Empire par la force des armes et ont ainsi pérennisé la suprématie des hommes sur les femmes dans presque tous les domaines. En revanche chez les Bayombe du Bas-Congo, ethnie matrilineaire, la légende voit en eux les descendants de la fraction qui, à cause des disputes, s'est séparée de NKONGOLO et a été dirigée par sa sœur. Loin du Congo, chez les Baoulé de la Côte-d'Ivoire, le système matrilineaire se justifie par la légende de

¹ KITENGE-YA, " La femme zaïroise devant le droit...", op. cit, p. 20.

la Reine POKOU. En effet, celle-ci, pour sauver son peuple poursuivi par l'ennemi, a dû jeter à l'eau son unique fils afin d'implorer le secours des génies protecteurs. Ceux-ci, transformés en hippopotames, ont formé un pont qui a permis la traversée de la rivière en crue. Le cri du peuple « *Baouli!* » signifiant « *l'enfant est mort* » est à l'origine de l'ethnonyme Baoulé. La prédominance des éléments maternels dans la détermination de la parenté serait la consécration de la reconnaissance de cette communauté envers son héroïne mythique.

Ainsi à partir de ces trois exemples qui ont trait à la genèse des deux formes principales de système de parenté, il n'y a aucune référence à la dot comme étant le principe déterminant dans le rattachement d'un individu à son groupe paternel ou maternel. Une autre perspective, cette fois-ci sociolinguistique, nous permet aussi de rejeter l'idée selon laquelle, c'est par la dot que s'opère l'intégration dans une lignée.

Dans certaines sociétés africaines, le système de parenté est intimement lié à l'ethnonyme ; ce qui laisse supposer une fois encore que le mode de filiation est toujours antérieur à d'autres pratiques sociales notamment l'existence ou non de la dot. Les travaux de Maurice DELAFOSSE ¹ ont montré que l'auto-désignation de quelques peuples d'Afrique est fonction de leur système de parenté.

Limitons-nous dans ce cas à deux exemples ; le premier est le nom *Bambara* désignant un peuple d'Afrique de l'Ouest réparti entre la Guinée, le Mali et le Nord de la Côte- d'Ivoire. *Bambara* serait la déformation du terme « *Bamana* » ou « *Mamana* » signifiant « *qui a perdu sa mère* » ou « *dont la mère est absente* ». Ainsi la mise entre parenthèse de l'existence de la mère, loin d'être purement formelle, est plutôt le principe sur lequel repose le mode de filiation effective dans cette société patrilinéaire. Le deuxième exemple est celui des Mading de la Guinée ; ceux-ci, à l'inverse des Bambara, sont ainsi désignés en référence au rattachement des individus à la branche maternelle. Mading serait la déformation de l'expression « *Ma dén* » signifiant « *Fils de sa mère* »

A la lumière de ces quatre exemples qui n'épuisent pas la complexité dans la genèse des systèmes de parenté, il est à retenir que la filiation suit un processus établi indépendamment de l'institution de la dot. Qu'en est-il de la légitimité des enfants que certaines sociétés trouvent dans la dot ?

¹ Cf. DELAFOSSE (M.), Les Noirs de l'Afrique, Paris, Payot, 1941.

b) Dot et légitimité des enfants

Si la dot ne constitue pas la référence dans la genèse - quoique parfois légendaire - des systèmes de parenté, la question qui se pose cette fois-ci est de savoir, s'il n'y a de filiation légitime entre les enfants et leur père que par l'unique fait du versement la dot. Cette question se fonde sur quelques pratiques peu répandues ayant existé par le passé mais encore en vigueur dans certaines contrées au Cameroun, au Congo Démocratique, au Bénin, ... Dans lesdites ethnies, les coutumes ont érigé la dot en condition sine qua non de la filiation légitime. En d'autres termes, la paternité se présumerait de l'acte de verser la dot et ne s'éteindrait en cas de séparation ou pour cause de mort qu'avec le remboursement. Quelques cas intéressants enregistrés au Cameroun méritent qu'on s'y attarde.

En effet un arrêté du 16 mars 1935 réorganisant l'état civil au Cameroun dispose que : *« La reconnaissance, par le père, d'un enfant né hors mariage, ne peut résulter que d'un jugement. Il s'ensuit d'une part qu'une demande personnelle de celui qui se prétend le père de l'enfant est nécessaire et d'autre part à l'exclusion de toute considération basée sur la dot, la paternité naturelle a pour unique fondement l'existence des liens de sang entre l'enfant et le prétendu père qui en possède la preuve intime. »* Dans cet arrêté, deux éléments importants sont à mettre en évidence ; il s'agit de la non-prise en compte de la dot pour établir la filiation, et par conséquent, la réaffirmation des liens de sang dans la détermination de la paternité. Si de nos jours cela paraît un truisme, dans certaines sociétés africaines, il n'en a pas été toujours ainsi par le passé. Le texte cité rompait non seulement avec les pratiques traditionnelles, mais également avec le droit coutumier encore en vigueur à cette époque coloniale. Ces deux systèmes juridiques étaient tous fondés sur un principe qui a motivé une décision d'un tribunal au Cameroun. En l'espèce, *«une veuve remariée coutumièrement dans une autre famille avait eu un enfant de cette nouvelle union. Un jugement du tribunal du premier degré l'avait déclarée libre sous la réserve express qu'elle rembourse à l'héritier du mari décédé une somme donnée, à titre de dot, ce, dans un délai imparti par le jugement. Ce délai avait expiré alors qu'elle ne s'était pas entièrement libérée de sa créance. Comme l'enfant était né dans l'intervalle, l'héritier du défunt mari actionna le tribunal pour en réclamer la paternité. Il y eut bien entendu opposition de la femme*

et de son nouveau mari. En exécution de textes en vigueur, il n'y avait qu'une solution et une seule du différend : l'attribution de l'enfant au demandeur...»¹

En effet, que disposaient les textes en vigueur ? L'arrêté du 26 mai 1934 portant sur le mariage indigène énonce « *Les enfants nés avant la célébration du mariage appartiennent à la famille de la femme. Les enfants nés pendant la durée du mariage et après sa dissolution dans un délai correspondant à la durée maxima de la grossesse appartiennent à la famille du mari. Les enfants d'une veuve ou d'une divorcée appartiennent à la famille du mari si la dot n'a pas été remboursée dans les conditions fixées par le jugement qui a déclaré la veuve libre ou qui a prononcé le divorce et à la famille de la femme si la dot a été remboursée.* »

Le cas de la veuve et l'arrêté du 26 mai 1934 cités plus haut ont donc un fondement unique qui fait de la dot le principe de la détermination de la filiation paternelle. Si dans ce contexte camerounais le mariage n'était conclu que par la dot, la dissolution n'était effective qu'avec son remboursement. Cette restitution devenait par la même occasion une condition nécessaire de la renonciation à toute prétention à la paternité de la part du mari qui n'avait plus de relations charnelles avec son ancienne épouse. Dès lors, tant que subsistait la dette de la dot, la femme restait liée à son mari et/ou à la famille de celui-ci *ad vitam* et par conséquent toute progéniture à naître leur restait liée aussi. Comment expliquer, dans ce cas, cette paternité qui ne procède pas des liens de sang ?

Dans l'interprétation de l'éventuelle origine de la dot, le mythe du peuple Guidar du Cameroun nous a permis de dire que la dot était l'expression d'un pouvoir patriarcal qui cherchait à avoir le contrôle sur la femme dans la détermination de la paternité. Les cas précités constituent des situations extrêmes qui nous conduisent à proposer deux expressions distinctives : il existerait dans les sociétés africaines deux sortes de systèmes patrilineaires. L'un que nous qualifions de système *patrilineaire simple* et l'autre de système *patrilineaire patriarcal*. Dans le premier cas, bien que le pouvoir patriarcal ne soit pas moindre, la filiation se fonde sur les liens de sang sans référence à la dot. Dans le système *patrilineaire patriarcal*, la dot est érigée en principe de référence de la paternité et participe encore plus au renforcement du pouvoir des mâles dans ces sociétés où l'ascendance paternelle est déjà prépondérante.

¹ DOUMBE-M. (M.), Les coutumes et le Droit au Cameroun, op. cit., pp. 39-40.

Ce dernier cas de figure est lourd des conséquences sur le statut de la femme mariée. Certains auteurs ont vu dans le mariage en Afrique une sorte de passation d'autorité sur la fille, du père au mari ; et la remise de la dot en serait une matérialisation. Dans les cas extrêmes qu'on peut observer dans des sociétés *patrilinéaires patriarcales*, outre l'autorité maritale, la dot confère à l'homme un pouvoir quasi tutélaire sur la femme. Cette mise sous tutelle présuppose que dorénavant, elle doit être et demeurera fidèle, non pas en référence à la personne de son mari, mais aussi et surtout à cause de la dot. Celle-ci a apparemment la vie plus longue que le couple lui-même ou l'homme qui s'en est acquitté. C'est ce qui explique que, d'une part, le mari même séparé, se donne un droit de regard sur son ex-épouse si celle-ci lui est encore « redevable. » Et d'autre part, la transmissibilité de ce droit aux héritiers de l'époux défunt, serait en partie à l'origine du lévirat et des autres réclamations post-mortem.

Dans ce contexte, le statut des enfants, nés après dissolution du mariage mais sans « libération » de la femme, n'échappe pas au joug de cette paternité fictive. Ceux-ci sont déchirés entre l'exigence biologique qui, en fait devrait déterminer leur filiation, et l'ordre social qui les attribue à un père en vertu de la dot. Un arrêt de la Cour Suprême du Cameroun faisait état de cette situation en ces termes : « *Des pauvres petits êtres, réclamés pourtant par leurs auteurs, sont ainsi passés par la force des textes et au nom de la coutume, entre les mains des soi-disant pères légitimes dont les familles ont souvent, hélas usé de mépris, sinon de cruauté ; plutôt de l'affection à leur endroit...* »¹ Ce passage révèle ainsi l'extension du pouvoir patriarcal qui ne cesse de soumettre la femme à tout prix. Celles qui osent passer outre s'exposent aux sanctions sociales allant au-delà de leur personne. Récupérer les enfants consiste à dénier à la femme le droit de s'engager dans une autre union. Quant aux enfants eux-mêmes, ils sont doublement sanctionnés : d'un côté, ils héritent d'une dette qui pèsent sur leur mère. De l'autre, bien que récupérés par les prétendus parents, leur titre ne correspond pas à la possession d'état. Autrement dit, bien que réclamés comme enfants du lignage du créancier, ces enfants ne sont pas traités comme tels ; car tout le monde est conscient que, par-delà cette recherche de paternité, l'objectif n'est pas l'intérêt de l'enfant mais le recouvrement de la dot. Ces cas extrêmes malheureusement vivaces encore ici et là au

¹ Arrêt de la Cour Suprême du Cameroun, Yaoundé 1961, cité par DOUMBE (M.), *Les coutumes et le Droit au Cameroun*, op. cit., p. 71.

Cameroun et au Congo Démocratique bafouent l'inaliénabilité de la personne humaine notamment celle de la femme et font de l'enfant une sorte de gage d'une dette (la dot) contractée par la famille de la femme.

La condamnation de ces pratiques dans la détermination de la filiation doit reposer sur deux fondements. Le premier est la non-universalité des pratiques dotales sur le continent africain ; car dans bien de sociétés, la dot a été quasi inconnue dans certaines pratiques ancestrales. Et de nos jours, il y a des Etats qui l'ont purement et simplement abolie en tant que condition de fond du mariage. Ainsi, que ce soit dans le passé ou dans les législations actuelles, le rattachement d'un enfant au lignage d'un des parents n'a jamais été remis en cause faute de dot. En outre dans tous les codes de la famille, y compris ceux qui font la dot une condition de fond du mariage (Code zaïrois), il n'y a aucune référence à la dot quant à la détermination de la paternité. Tous les pays africains ont adopté en la matière la présomption « *pater is est quem nuptiae demonstrant* » (signifiant le père est celui que désignent les noces) à l'instar des codes civils des anciennes métropoles.

La seconde raison pour réfuter ce principe étriqué de la filiation légitime fondée sur la dot s'appuie sur la question suivante posée par G. KOUASSIGAN : « *comment justifier l'acquittement de la dot par l'homme dans des communautés à filiation bilatérale comme chez les Mina du Sud-Togo et du Bénin ?* »¹ Ceci devient encore plus problématique dans les systèmes matrilineaires comme c'est le cas chez les Bakongo vivant dans les deux Congo. En effet, c'est toujours de l'homme qu'est attendue la dot alors que les enfants à naître appartiendront à la famille maternelle. Dès lors, si la filiation des enfants était toujours subordonnée à la dot, logiquement, il incomberait à l'épouse ou à sa famille de la verser à l'homme. A cette objection, certains auteurs avancent l'argument de la modicité de la dot chez les peuples matrilineaires et son importance chez les patrilinéaires. Mais alors, est-ce l'importance du montant qui fait la dot ou plutôt son existence en tant qu'institution sociale? De plus, il n'est pas toujours exact d'affirmer aujourd'hui que la dot est modique dans les sociétés matrilineaires ; car

1KOUASSIGAN (A.G.), *Quelle est ma loi ?*, op. cit., p. 208.

on décrie également des spéculations sur la dot au Congo Brazzaville où par tradition la majorité des populations est matrilineaire.

2/ Les effets de la dot sur le mariage

Si les systèmes de filiation n'entretiennent pas de relation de cause à effet avec la dot, celle-ci semble avoir un impact sur le mariage lui-même suivant deux directions. La dot servirait pour certains à prouver le mariage (a) et pour d'autres elle aurait un effet stabilisateur sur la vie des conjoints (b)

a) La dot, preuve du mariage ?

L'une des fonctions sociales qu'on attribue souvent à la dot africaine consiste à voir en elle un élément de preuve du mariage. A cet effet, dans un rapport sur le Droit de la famille au Mali, il est écrit : « *Le Droit coutumier attribue à la dot une force probatoire remarquable et incontestable en matière matrimoniale... Dans tous les cas, le paiement de la dot, tout comme le mariage lui-même, a lieu sans écrit. Il revient donc à la dot d'être l'instrument privilégié de l'accord des parties intéressées. C'est pourquoi le montant convenu comme dot est généralement remis en public, à l'occasion d'un petit cérémonial, devant témoins, puis communiqué par le griot aux autres membres de la famille ou par le soin du chef de famille lui-même.* »¹ Cette procédure de remise de dot au Mali est similaire à celle pratiquée en République démocratique du Congo, où la dot est souvent remise aux membres influents de la famille et toujours en présence de témoins. Si les modalités de cette remise peuvent varier d'une contrée à l'autre, doit-on considérer la dot en elle-même comme preuve du mariage ? Que faut-il entendre par preuve ?

En effet, la preuve est un moyen par lequel on tente d'établir la véracité d'un acte ou d'un fait juridique. Elle peut être constituée par un écrit, par le truchement des témoins ou par serment. Au vu de cette définition, la dot africaine constitue-t-elle vraiment un élément de preuve du mariage ? Cette question mérite d'être posée eu égard au contexte africain, essentiellement dominé par l'oralité, afin d'éviter toute méprise entre la dot elle-même en tant qu'institution et sa remise qui est un acte juridique.

L'aspect public que prend cette remise de la dot n'est qu'une recherche d'un plus grand nombre possible de témoins. Or, en l'absence d'écriture, les témoins constituent en général une valeur probante plus sûre que le serment ou jadis les ordalies. Ainsi, la preuve du mariage ne réside pas dans la dot elle-même, mais plutôt dans la parole des témoins qui ont assisté à la cérémonie. Une personne qui aurait versé la dot sans témoins, ce qui est rare, ne peut prouver son mariage par serment ou dans le cas extrême par ordalie.

De même, si l'on se réfère au droit moderne, la non-reconnaissance de la dot comme preuve du mariage devient évidente ; car aucun code de la famille n'y fait référence. Et même celui du Zaïre, qui accorde une importance capitale à la dot en tant que condition de fond du mariage, ne la consacre pas pour autant comme preuve du mariage. En effet dans son livre III chapitre 4, il est écrit que la preuve du mariage se fait par la production d'un acte de mariage ou du livret de ménage (art. 436) ou encore par la possession d'état (art. 438) ; en cas de contestation de cette dernière, un acte de notoriété. Le Code prévoit même que la coutume détermine les témoins matrimoniaux de la dot (art. 362 al.2). On voit que le législateur zaïrois fait appel à la coutume testimoniale à laquelle il est attaché, et en même temps, il fait de l'acte authentique la preuve par excellence du mariage.

Si la première dimension de la méprise a consisté à prendre l'acte juridique qui est la remise de la dot en présence des témoins pour la preuve du mariage, il y a une seconde confusion qui n'arrive pas à dissocier l'élément constitutif d'un acte d'avec sa preuve. François TERRE écrit à ce propos : « *les formes probatoires ne conditionnent nullement la validité de l'acte juridique. En leur absence, l'acte existe. Simplement il risque de ne pas pouvoir être prouvé et d'être ainsi privé d'efficacité.* »¹ En l'espèce, si un individu verse la dot sans se faire accompagner de témoins, le mariage demeure valable. Mais il aura des difficultés à prouver le montant de la somme versée en cas de contestation. Par contre quelqu'un qui se présenterait dans la famille d'une fille sans dot mais entouré de témoins ne fera pas pour autant exister le mariage. La dot est donc un élément constitutif du mariage, une condition de sa validité, la matérialisation de l'accord entre les deux familles. Si elle n'était qu'une forme de preuve, le contrat du

¹ Droit de la famille au Mali, Centre Djoliba / Bamako, 1996, p. 55.

1 TERRE(F.), SIMLER (P.) et LEQUETTE(Y.), Droit civil - Les obligations -, Précis Dalloz, op. cit., p. 120.

mariage - dans les contrées où la dot est requise - existerait et serait valide sans la dot. Lorsque G. KOUASSIGAN écrit : « *considérée dans ses rôles, la dot est à la fois une condition de validité et un mode de preuve du mariage* »¹, nous disons qu'elle est plutôt une condition de validité qu'une preuve du mariage. Alors, si la dot n'a pas une valeur probatoire, est-ce à dire qu'elle assurerait en revanche la longévité du couple ?

b) La dot, élément de stabilité du mariage ?

La stabilité du mariage constituerait, selon certains auteurs, une des fonctions sociales assignées à la dot. Cette fonction procéderait du caractère contraignant et dissuasif qu'elle exercerait sur les conjoints ; « *puisque la rupture des liens conjugaux entraîne la restitution de la dot, la menace permanente de cette restitution est un moyen d'assurer la stabilité des mariages.* »² Ceci signifie que d'un côté, le mari créancier, serait moins impliqué dans la recherche de la stabilité conjugale, une fois la dot versée, puisque dans tous les cas il en sort gagnant. De l'autre côté en revanche, la femme et sa famille, débitrices, seraient tenues de veiller à la bonne marche du foyer surtout si les parents sont dans l'incapacité d'honorer le remboursement. En la matière, le législateur camerounais s'est montré plus précis quant au remboursement de la dot. Non seulement il reconnaît à la dot un rôle de stabilité du couple mais aussi « *prescrit qu'en cas de dissolution par divorce, le bénéficiaire de la dot peut être condamné à la rembourser totalement ou partiellement si le tribunal estime qu'il porte en tout ou partie la responsabilité de la désunion.* »³ Dans le contexte camerounais où les escroqueries à la dot sont nombreuses, cette disposition a pour but de déjouer les manœuvres frauduleuses avec cumul de plusieurs dots.

A l'opposé de cette responsabilité et de cette contrainte unilatérale, les auteurs du rapport sur le Droit de la famille au Mali font de la dot un élément de stabilité du mariage mais à responsabilité partagée entre l'homme et la femme. Il y est écrit

qu' « *il faut reconnaître à la dot une fonction sécuritaire du lien matrimonial, en cas de rupture, étant affectée de condition résolutoire implicite, elle devra être restituée au cas*

¹ KOUASSIGAN (A. G.), *Quelle est ma loi ?...*, op. cit. p. 215.

² Idem, p. 216.

³ MELONE (S.) (sous la direction), *Encyclopédie du Droit africain*, Abidjan, Nouvelles Editions Africaines (NEA), 1982, p. 177.

où cette rupture serait imputable à la femme qui, de son côté, devait en garder les bénéfices si elle avait raison. C'est justement cette menace de restitution pour la femme ou ce risque de perte fortuite de la dot pour le mari qui incite les époux à se maintenir dans le droit chemin, d'où sécurité et longévité du foyer. »¹ A y voir de près, ce raisonnement fait croire que la vie de couple en Afrique ou du moins au Mali ne doit sa solidité que par la crainte que suscite la perte ou la restitution de la dot. Ce qui revient à minimiser les sentiments entre un homme et une femme.

Cela n'empêche qu'on puisse alléguer des cas dans l'Afrique traditionnelle pouvant répondre à cette analyse de la longévité du mariage liée à la dot. L'explication résidait dans les modalités contraignantes de la constitution des valeurs dotales : travail communautaire ou cotisation des membres du clan... Et par conséquent, il n'était pas aisé pour un homme de recommencer toutes ces opérations. Du côté de la femme, la restitution ne lui incombait pas aussi directement ; elle était à la charge du chef de famille qui n'était pas toujours prêt à rembourser. Donc, de part et d'autre, il y avait des pressions en cas de conflits afin d'aboutir à une conciliation. Mais cela n'a pas exclu qu'il y ait eu des répudiations dans les sociétés traditionnelles.

De nos jours, même si la pauvreté se féminise en Afrique, la dot n'est pas toujours une menace absolue pour les femmes. Avec les activités du secteur informel, voire éventuellement des professions modernes, elles ont souvent un poids économique non négligeable leur permettant de faire face à une hypothétique restitution. Les hommes de leur côté subissent moins de pression que par le passé : la dot étant de plus en plus constituée par un travail personnel, les maris ne la réclament plus systématiquement en cas de rupture.

La dot participe certes à la longévité et à la stabilité du couple mais pas dans le sens où l'entendent les auteurs cités plus haut. La durée d'une vie de couple par crainte d'une éventuelle perte ou restitution de la dot n'est qu'une contrainte ou un état de résignation. La dot africaine, comme nous le verrons dans le point consacré à son interprétation juridique, est un contrat accessoire au contrat du mariage. Si l'on peut admettre que la dot participe à la stabilité du couple, c'est plutôt parce que sa remise constitue la matérialisation devant témoins, et en présence de toute la famille, d'un

¹ Droit de la famille au Mali, op. cit., p. 54.

engagement réciproque en vue du mariage. Cet engagement ne peut durer que s'il vient corroborer l'amour et l'entente préalable des conjoints sur un projet commun de vie.

Dans tous les cas, le rôle social primordial assigné à la dot africaine est la distinction qu'elle permet d'établir entre le mariage et le concubinage. C'est dans cette perspective qu'elle est appréhendée comme une institution sociale devant réguler les tractations matrimoniales. Mais le plus souvent, la plupart des auteurs ont tendance à confondre les effets que produit la dot avec sa vraie fonction sociale. Au-delà de cette dimension sociologique, la dot africaine ne peut-elle pas être appréhendée dans un sens purement juridique ?

§3 Essai d'une interprétation juridique de la dot : contrat commutatif pro nuptial

Les diverses interprétations de la dot africaine, relevant des domaines anthropologique et juridique, se sont avérées inadéquates aux réalités que recouvre cette institution traditionnelle. Assimilée tantôt à un *prix d'achat* tantôt à une *compensation matrimoniale*, la dot a rarement été examinée dans sa dimension juridique. De tous les auteurs consultés, A. DEDE nous semble avoir procédé à une analyse approfondie de sa portée juridique. Sa thèse porte à cet effet un titre révélateur : « *Le Contrat réel des arrhes de mariage (dot) et la dignité de la femme africaine* ». Déjà de par son titre, cette thèse substitue le terme plus anthropologique *alliance* entre les familles généralement usité, pour désigner le mariage en Afrique par le terme juridique de *contrat*.

Quant à sa démonstration, l'auteur est parti de la définition du contrat proposée par le Code civil à savoir « *l'accord entre deux ou plusieurs personnes en vue de faire naître une ou plusieurs obligations.* » (Art. 1101 du code civil français). Ainsi au regard de cet article, la dot africaine serait selon lui un contrat dans la mesure où elle fait appel à l'accord entre plusieurs personnes - les familles - en vue du mariage de leurs enfants. Et ce contrat se veut *réel* puisqu'il requiert la *remise d'une chose (res)*, qui peut être soit un bien en nature ou en espèce, de la part du prétendant ou sa famille à la famille de la fille. Quant au terme *arrhes* qui vient compléter cette définition pour faire de la dot un *contrat réel des arrhes du mariage*, A. DEDE a emprunté son sens juridique à Henri CAPITANT qui a révélé la place importante qu'occupaient les arrhes dans les fiançailles de l'ancienne société Germanique. Ce dernier a écrit à ce propos « *les*

Germanis connaissaient l'usage des arrhes, mais celles-ci ne constituaient pas comme chez les Romains un moyen de se dédire : c'était plutôt un moyen de former les fiançailles «ex re praestita» et aussi de les prouver dans la suite. »¹ Le mérite de cette analyse -se référant aux arrhes germaniques pour établir la comparaison avec la dot africaine- est d'établir que, l'accord de volonté entre les parties est définitif, c'est-à-dire que le contrat est déjà formé et ce, à la différence du droit romain où, au départ, les parties ne sont pas censées se lier définitivement. Cet accord de volonté devait entraîner, pour les personnes liées, les mêmes obligations que celles découlant du mariage. En d'autres termes, les arrhes germaniques tout comme la dot sont des contrats accessoires au contrat du mariage dans le sens que leur acceptation est une preuve de bonne foi ne devant pas en principe conduire à la possibilité de se dédire. Mais en considérant les tenants et les aboutissants de cette thèse, on peut relever quelques failles quant à la comparaison avec la dot africaine.

D'abord la définition de la dot comme un contrat réel est réductrice car elle exclut de la classification la dot par services qui n'en est pas moins une, même s'il n'y a pas de remise d'une *chose*. Ensuite, s'agissant des arrhes, le parallèle entre les fiançailles germaniques et la dot africaine s'applique difficilement car, si dans ce cas précis des germanis, les arrhes étaient à la fois élément constitutif du contrat de par la remise de la chose (*ex re praestita*) et preuve de fiançailles, la dot en Afrique, comme nous l'avons démontré, est un élément constitutif et non une preuve du mariage. Mis à part cette inadéquation, une autre difficulté réside dans l'obsolescence de l'usage germanique du terme arrhes dans le langage juridique actuel. Si l'on part de la définition des arrhes dans l'article 1590 du code civil français qui se réfère au droit romain : *une somme d'argent ou toute autre chose mobilière remise lors de la conclusion du contrat par l'une des parties à l'autre permettant aux parties qui n'ont pas entendu se lier définitivement par le contrat*

- de retirer leur adhésion (moyen de dédit).
- de marquer au contraire la conclusion ferme du contrat (moyen de preuve)
- de tenir lieu d'acompte sur le prix (moyen de paiement).

Les éléments qui correspondraient mieux à la définition opératoire de A. DEDE se retrouvent dans le second point à savoir un moyen *de marquer la conclusion ferme du*

¹ CAPITANT (H.), cité par DEDE (A.), Le contrat réel des arrhes du mariage..., op. cit., p. 118.

contrat. Ce qui reviendrait à faire de la dot africaine un instrument de preuve du mariage, aspect que nous a paru inadéquat dans les développements précédents. En tout état de cause, l'utilisation du terme *arrhes* de nos jours fait penser directement à l'aspect mercantile des opérations et voir en la dot africaine les « *arrhes du mariage* » reviendrait une fois de plus à alimenter des préjugés qui la considèrent comme un prix d'achat des Africaines. C'est au vu de ces réserves qu'on peut envisager une définition qui rendrait compte de la portée juridique de la dot africaine en conformité avec les réalités socio-juridiques.

Nous suggérons à cet effet que la dot africaine est plutôt un *contrat commutatif pro-nuptial*. Elle est un contrat dans le sens précédemment défini mais un contrat accessoire en vue du mariage qui diffère du contrat principal du mariage. La dot est aussi un contrat *commutatif* dont la définition nous est donnée par F. TERRE, P. SIMLER et Y. LEQETTE comme étant « *un contrat à titre onéreux dans lequel la contrepartie que chaque contractant reçoit est d'ores et déjà certaine et déterminée, les parties connaissant dès la conclusion de l'acte l'étendue des prestations qu'elles doivent et les avantages qu'elles retirent.* »¹ Cette définition fait appel à deux autres caractéristiques du *contrat commutatif* et qu'on peut appliquer à la dot, à savoir qu'il est d'une part, un contrat à titre *onéreux*, et d'autre part, un contrat *synallagmatique*.

D'abord ce contrat - en l'espèce la dot - est onéreux dans la mesure où « *chacun des parties reçoit, sous la forme d'une dotation immédiate ou d'une promesse pour l'avenir un avantage qui est la contrepartie de celui qu'elle procure à l'autre.* »² La définition du caractère onéreux correspond mieux à la dot puisque du côté du prétendant, quelle que soit la forme des prestations dotales (dot en argent, en nature ou par service), et quelles que soient les modalités de versement : acquittement instantané, successif ou promesse pour l'avenir, il attend en retour de la part des parents, la main de leur fille dans l'immédiat ou une promesse de mariage.

Ensuite c'est un contrat *synallagmatique* car les parties ont des obligations réciproques. Le fiancé et sa famille savent déjà que le versement de la dot est la manifestation de l'éventuel engagement à prendre un jour la fille pour épouse légitime. Cet aspect apparaît chez les Balsa du Nord du Ghana où, les cadeaux les plus importants

¹ TERRE (F.) et autres, Droit civil - Les obligations -, op. cit., p. 56.

² Idem, op. cit., p. 55.

dans les tractations matrimoniales « *sont les dons qu'un homme fait remettre à son « nganchoc » (beau-père) pour « fermer la porte » (l'entrée de la ferme), car ces dons scellent définitivement l'union conjugale.* »¹ Si chez les Balsa, c'est l'homme qui *ferme l'entrée de la ferme* pour matérialiser son engagement d'épouser la jeune fille, l'obligation réciproque est aussi attendue de l'autre partie. Comme nous l'avons mentionné plus haut, on retrouve à Kinshasa, une expression similaire à celle de *la fermeture de l'entrée de la ferme* citée plus haut. La pré-dot est appelée « *kanga lopango* » signifiant « *fermeture de la parcelle* ». Dans le cadre d'une relation synallagmatique, c'est une obligation qui incombe aux parents de la jeune fille de ne plus recevoir une autre dot, ni accorder ou promettre la main de leur fille à un autre prétendant. Quant à la jeune fille, elle est désormais tenue à l'obligation de fidélité.

La dot pouvant donc être définie comme un contrat commutatif, l'expression *pro nuptial* nous a paru donc plus convenable puisque la dot est un contrat accessoire *en vue des noces*. Mais on serait tenté par une autre formule ; celle de contrat « *ante nuptial* » qui signifierait avant le mariage puisque le plus souvent la dot précède le mariage. Mais une telle définition risquerait de ne pas épuiser toutes les réalités que recouvre la dot africaine ; car bien qu'elle soit l'élément annonciateur et constitutif du mariage, elle n'est pas toujours acquittée totalement avant la célébration de celui-ci. On assiste parfois à des échelonnements dans le temps bien des années après le mariage.

Au regard de ces considérations, *le terme pro nuptial*, nous semble plus approprié pour la dot en tant que *contrat commutatif* ; car même versée avant et au cours du mariage, la dot a une finalité unique, connue et déterminée d'avance par les deux parties : le mariage. C'est pourquoi, des prestations dotales sans contrepartie, c'est à dire sans la main de la fille sont des escroqueries incriminables. De même, lorsque l'objet du contrat principal, à savoir le mariage, cesse d'exister, logiquement la dot, en tant que contrat accessoire, devient caduque et par conséquent susceptible d'être remboursée.

C'est ainsi que nous ne partageons pas l'avis selon lequel la dot ne peut être remboursée qu'en cas de la séparation à torts exclusifs de la femme². Cette idée peut

¹ SCHOTT (R.) ; «Le droit contre la loi chez les Balsa au Ghana du Nord » in Dynamiques et finalités des Droits africains ; Paris ; Economica ; 1980 ; p. 236

² Cf. Droit de la famille au Mali, op. cit., Lire également NZAMBA (Ch.), «La réglementation de la dot en droit privé congolais: mythe ou réalité? », in Revue Juridique Politique Indépendance et coopération (RJPIC) n°3, Paris, Ediena, septembre -décembre 1996.

conduire à une fausse interprétation car en même temps qu'on réfute l'idée selon laquelle la dot serait un prix d'achat, le remboursement de la dot pour cause de torts de la femme ferait penser à la théorie *des vices cachés*. Et une fois de plus, cette interprétation conduit à la réification des femmes. Mais nous suggérons que la demande de remboursement de la dot doit être humaine. D'abord parce qu'on ne peut occulter complètement les sentiments et les moments partagés pendant la durée du mariage. Et ensuite, vu les difficultés économiques de part et d'autre, la restitution devrait suivre le principe du parallélisme des formes. C'est-à-dire que les modalités d'échelonnement qui se sont appliquées au versement devraient s'appliquer également à la restitution. Ceci n'est souvent pas le cas, car on assiste parfois à des abus consistant à exiger dans l'immédiat la totalité d'une somme versée par tranche.

C'est aussi dans le domaine des abus qu'il faut classer le lévirat qui vient de l'étymologie latine *lévir* signifiant beau-frère. C'est l'une des obligations parfois faite à une veuve de se marier avec le frère du mari défunt sur la base d'une dot devenue caduque et en méconnaissance du caractère *intuitus personae* de l'union maritale.

En définitive, l'un des travaux approfondis concernant la dimension juridique de la dot nous semble être la thèse de A. DEDE. Cependant sa définition de cette institution africaine comme étant « *un contrat réel des arrhes de mariage* » prête à confusion eu égard au sens juridique courant des arrhes d'une part, et d'autre part, à l'existence de la dot en dehors de la remise d'une chose. C'est pourquoi après avoir réfuté les interprétations inadéquates, nous avons considéré la dot comme un *contrat commutatif pro nuptial* qui, en l'absence du mariage ou à la dissolution de celui-ci, devient caduque.

Pour conclure ce paragraphe, il convient de réaffirmer que la dot africaine est une institution sociale dont on ne saurait contester la légitimité. En revanche les diverses interprétations qu'on en donne peuvent conduire à jeter un discrédit sur cette pratique enracinée dans les us et coutumes. La méprise sur laquelle reposent la plupart des prises de position consiste à mettre en relief certains aspects au détriment de la finalité. Cette vision biaisée n'est pas innocente ; car elle vise à asseoir le pouvoir masculin dans les rapports hommes/ femmes en général, et dans les tractations matrimoniales en particulier. Si ce pouvoir est fondé sur le fait que la dot provient de l'homme, que peut être le statut de la femme dans les sociétés où la constitution de la dot lui échoit ?

§4 Dot et hégémonie dans les rapports de sexes : esquisse comparative

Les différents éléments examinés dans le paragraphe précédent permettent de dire que la dot ne revêt pas seulement un aspect économique en Afrique. C'est une pratique qui met en jeu des facteurs complexes participant aux tractations matrimoniales et aussi à la consolidation des liens de parenté. Mais lorsqu'on élargit le champ d'investigation au-delà des sociétés africaines, force est de constater que la dot est polysémique dans les pratiques et dans les significations.

Les cas qui nous permettent d'esquisser une analyse comparative sont les pratiques dotales dans certaines sociétés occidentales d'une part, et de l'autre, les pratiques de l'Inde. Contrairement à ce qui se passe en Afrique, les biens dotaux recouvrent ici le sens le plus connu, à savoir que le mouvement du patrimoine va de la famille de la fiancée vers celle du fiancé ou au fiancé en personne. Si la dot africaine participe à la justification de la domination masculine sous prétexte qu'elle est l'œuvre de l'homme, est-ce à dire qu'on assisterait à une suprématie des femmes dans les sociétés où la dot est d'origine féminine ? Pour répondre à la question, nous verrons d'abord que, quel que soit le point d'observation, la dot est toujours l'instrument de l'exercice du pouvoir masculin (A). Alors que le statut de l'homme se décline en terme d'hégémonie, celui de la femme par rapport à la dot est plutôt apprécié à l'aune de la respectabilité (B).

A/ Du pouvoir masculin....

Avant de mettre en évidence la permanence du pouvoir masculin à travers la diversité des pratiques dotales, voyons substantiellement en quoi consistent celles-ci notamment en Inde et naguère dans certaines sociétés européennes. Dans ces cas, malgré la distance temporelle et les différences culturelles, la dot correspond à la définition suivante : « *le don fait par les parents de la fiancée et ses possibilités*

d'adaptation à des systèmes sociaux différents. »¹ Mais la différence entre ces modalités tient surtout au destinataire de la dot. En Inde, il y a certes une multitude de coutumes en matière de tractations matrimoniales. Mais la plus répandue et la plus décriée est celle qui consiste à offrir des cadeaux en nature et / ou en argent au fiancé par les parents de la fiancée. En revanche, la dot telle qu'elle a été pratiquée en France jusqu'au milieu du XXème siècle se composait de biens mobiliers et / ou immobiliers constitués par les parents de la mariée ; celle-ci étant censée en être la propriétaire. Si la dot est perçue comme étant nécessairement féminine, il faut souligner que les dots masculines ont existé dans les Pyrénées audoises jusque dans les années 40. Les mêmes pratiques étaient connues dans l'Europe méditerranéenne de la fin de l'Antiquité à celle du Moyen Age sous le nom de *Morgengabe* ou du *prix de la fiancée*.²

Pour resituer le problème, rappelons que les tractations matrimoniales recouvrent dans toutes les sociétés une dimension économique. Ici, nous sommes en présence de trois cas de figure différents selon le ou la destinataire de la dot : en Afrique, en général c'est la famille de la fiancée, en Inde le fiancé ou sa famille et en Occident la jeune mariée. Comment pouvoir expliquer la permanence du pouvoir patriarcal dans ces pratiques aussi divergentes, voire opposées telles que la dot africaine et celle en Inde ?

Les pratiques dotales en Inde ont fait l'objet de vives controverses qui ont amené les magistrats de Delhi à cette conclusion : « *la dot est un mal social dans notre pays depuis plusieurs siècles...Il est plus que temps de combattre ce mal au plan social comme à celui de l'Etat.* »³ Si on considère que la dot fait partie intégrante des rites de célébration du mariage, en quoi peut-elle constituer un mal social si décrié ? En effet, dans ce contexte indien, il échoit à la famille de la fille de s'acquitter de la dot d'après les us et coutumes ; et l'on constate que certaines familles des jeunes filles sont souvent victimes des abus qui les poussent à des endettements exorbitants. A tort ou à raison, la monétarisation est mise en cause par plusieurs auteurs cités par Véronique BENEÏ⁴ ;

1 FINE (A.) et LEDUC (C.), « La dot, anthropologie et histoire ... », in Femmes, Dots et Patrimoines, Clio n°7, Toulouse, PUM, 1998, p. 19.

2 Cf. FINE (A.) et LEDUC (C.), « Femmes, dot et patrimoine » in Femmes, Dots et Patrimoines, Clio n°7, op. cit.

3 BENEÏ (V.), La dot en Inde, un fléau social ? Socio-anthropologie du mariage au Maharashtra, Paris, Karthala, 1996, p. 11.

4 Ces auteurs sont cités par BENEÏ (V.), La dot en Inde...op. cit., p. 22.

«*la dot devient la 'recette' permettant de satisfaire aux intérêts personnels nés des exigences de la société matérialiste*» ou encore, la tendance était que déjà dans les années 1914, pour se marier «*on ne s'attachait plus aux 'antécédents' de la famille de la fille, mais uniquement à sa fortune, la résumant par le seul intérêt de la famille du garçon pour des 'casketfuls of jewellery and bagfuls of cash money'*». Plus récemment, en 1986, M.C. PAUL a également indiqué la cupidité sous-jacente aux intransigeances de la famille du garçon ; la dot serait «*un moyen d'accumuler de l'argent par avidité dans des buts variés comme celui de marier ses propres filles, et / ou d'acquérir une sécurité économique (...) Il s'agit ici de satisfaire à une exigence de laquelle la famille de la fille ne tire aucun bénéfice matériel.* »

Cette situation nous place aux antipodes de ce qui se passe en Afrique ; car c'est plutôt la famille de la fiancée qui se doit de répondre aux prestations exigées par les parents du garçon. Malgré cette différence, l'utilisation de la dot s'inscrit sous deux principes identiques.

Le premier est la logique de consommation spécifique aux sociétés modernes dans lesquelles *tout ou presque* a un prix. Mais la conjugaison de la pauvreté et de la monétarisation a conduit à une interprétation de ces transactions en termes de *marché matrimonial* en référence au monde commercial. Les dérives de la dot en Inde et en Afrique ont amené certains auteurs à y voir un *prix du fiancé* dans le premier cas et un *prix d'achat de la femme* dans le second. Ces références au prix rappellent sans doute le *prix de la fiancée* jadis pratiqué en Occident. Si le même terme prix constitue le dénominateur commun, il n'a pas pour autant la même portée. Le prix de la fiancée, comme cela a été indiqué plus haut, était la dot masculine. En revanche en Afrique, l'interprétation de la dot comme *prix d'achat* ravale les femmes au rang des choses sur lesquelles on peut se prévaloir du droit de propriété. Ce qui n'est pas le cas du *prix du fiancé* en Inde ; car ici, il ne s'agit pas d'un achat mais on toise plutôt le montant de la dot sur la valeur du fiancé. Véronique BENEÏ écrit à cet effet : «*l'idée d'une compensation pour l'investissement des parents dans l'éducation de leur fils est également avancée...Plus le niveau d'instruction d'un homme est élevé, plus la dot*

demandée à la famille de la jeune fille le sera. Ce qui suscite chez Krishnamurthy l'expression de "prix du marié" (groom price)...et "d'étiquettes de prix" (price tags) attachées aux gendres potentiels. »¹

Le second principe identique aux dots africaine et indienne est la circulation des femmes. L'une des raisons avancées pour justifier certaines surenchères est la finalité assignée aux biens dotaux. Les parents désirent garder une part de ces prestations pour leurs propres besoins ; mais parfois ils ont aussi le souci de profiter de l'opportunité pour marier leur fille (en Inde) ou leur fils (en Afrique). Ainsi, dans les deux cas, la circulation des femmes s'opère par le truchement de la dot mais en directions opposées.

Si la dot en Afrique sert à asseoir le pouvoir masculin, dès lors qu'elle est l'œuvre des femmes en Inde, est-ce à dire qu'elle participe à leur hégémonie sur les hommes ?

La réponse est négative car en Inde, le statut des femmes dans le mariage n'est pas des plus enviables. La dot quoique féminine, est source de difficultés de la part des destinataires ; car pour diverses raisons, les belles-familles n'hésitent pas à user de violences à l'encontre des brus. Des associations féminines et des acteurs sociaux ont souvent dénoncé « un "système" de la dot et son corollaire d'excès et d'abus menant dans bien des cas au meurtre de la belle-fille (dowry death). La pratique de la dot est en effet tenue pour responsable du nombre présenté comme croissant d'assassinats (maquillés en suicides) de jeunes femmes mariées. Ainsi parle-t-on de "problème brûlant", faisant allusion à ces femmes brûlées pour dot insuffisante. »² Pourquoi l'insuffisance de la dot peut-elle conduire à ces exactions inhumaines qui n'ont aucun correspondant dans des cas de dots masculines ? Si en Afrique la dot est un des signes visibles du pouvoir économique de l'homme, en Inde, le pouvoir des hommes s'interprète autrement.

En effet, la dot féminine, aussi paradoxale que cela puisse paraître, permet également de justifier le pouvoir économique de l'homme. Celui-ci dans ce contexte garde également le statut de pilier économique de la famille ; la dot serait donc une sorte de compensation aux dépenses futures dans l'entretien de la femme. Ainsi, la modicité de celle-ci signifierait la disproportion entre les charges familiales et les prestations dotales. D'où, les maltraitances seraient l'expression du mépris de la femme dont le

¹BENEÏ (V.), La dot en Inde..., op. cit., p. 18.

²BENEÏ (V.), La dot en Inde, op. cit., pp. 11-12.

statut serait mis en adéquation avec l'importance de sa dot. Outre ce pouvoir économique, la dot répond à de nombreux impératifs, entre autres celui lié à la sécurité.

La dot comme gage de sécurité n'est pas aujourd'hui alléguée pour justifier les surenchères ; et pourtant, l'une des sources lointaines de l'institution de la dot en Inde aurait été dictée par le besoin de protection. Par le passé, surtout dans le Punjab, les conflits intercommunautaires obligeaient les parents à placer leurs filles sous la protection des hommes moyennant une dot, afin d'éviter que celles-ci ne soient violées avant le mariage. Ainsi, le mariage prenait-il plus une tournure de passation de pouvoir entre le père et le gendre. Même si de nos jours la question de sécurité n'est pas évoquée, le rituel du *don de la fille* symbolise la quête de protection dont la dot n'est qu'une expression matérielle.

La dot en Inde, comparée cette fois-ci avec celle connue dans les sociétés occidentales a en commun avec ces dernières leur provenance féminine ; mais elles divergent sur le destinataire. En Occident, elle était considérée comme la propriété de la femme. Dès lors, le fait que ce soit les parents de la future épouse qui constituent une dot afin de marier leur fille donne-t-il à celle-ci un certain pouvoir dans la gestion de ses biens dotaux ou paraphernaux ? A première vue, on serait tenté de répondre par l'affirmative ; car en principe l'époux reste étranger à ces biens, mais la réalité était tout autre.

En effet, les différentes dispositions relatives à la gestion des biens matrimoniaux étaient empreintes des préjugés sexistes d'alors. Certains stigmatisaient la femme comme une créature fragile, encline à la prodigalité, à l'inconstance... défauts qui seraient préjudiciables à l'accroissement de la dot. C'est ainsi que la gestion de la dot fut dans presque tous les cas, confiée au mari. Que ce soit à Florence, dans les Pyrénées audoises ou à Athènes, la femme mariée restait propriétaire formelle de sa dot et c'est le mari qui en assurait l'usufruit. Et « *Pour disposer de leurs biens immobilier - peu importe qu'ils soient libres ou dotaux - elles doivent en effet respecter les formalités prévues par les différentes lois municipales...introduites en raison de la «fragilité» du sexe féminin. A Rome, ces «solennités» prévoient que la femme comparaitra devant un juge civil, accompagnée par un proche parent et par un curateur nommé par le juge même, qu'elle explique les raisons qui la poussent à ces démarches, et que parent et*

curateur déclarent que l'acte ne lui est pas préjudiciable. Ceci fait, le juge autorise la transaction. »¹ Ce passage nous met sur une voie permettant de comprendre que le formalisme imposé à la femme excède le simple cadre dotal pour englober l'exercice de son droit de propriété. Or ce droit a pris souche dans la Rome antique où il était défini comme un droit absolu. Alors, si dans le même contexte, on n'a reconnu à la femme que la capacité de jouissance et non celle d'exercice, cela signifie qu'en dépit du droit de propriété sur sa dot, elle était considérée comme une mineure.

Ces droits dissemblables entre hommes et femmes vont avoir un impact dans l'appréciation de la dot selon qu'elle est féminine ou masculine. Des discriminations de ce genre ont été observées dans les Pyrénées audoises jusque dans les années 40. En effet, *« gênés pour désigner la dérive patrimoniale des hommes, les notaires l'appellent tantôt dot, tantôt apport. Et, à lire leurs actes, il ne semble pas qu'elle soit frappée du droit dotal. Pour eux, il n'y aurait que la dot féminine, alors que dans le langage courant comme dans la pratique, la réalité de la dot masculine est évidente. »² Ces hésitations des notaires confirment certes cette inégalité entre homme et femme ; mais éludent sans doute un problème de fond. En vertu du principe du parallélisme des formes, si la dot féminine était automatiquement gérée par le mari, pourquoi celle des hommes ne devrait-elle pas être gérée par leur épouse ? Malgré cette inégalité de traitement, la situation de la femme par rapport à la dot dans ces sociétés se distingue d'avec celle de l'Inde et de l'Afrique.*

Deux éléments permettent d'établir cette distinction. Le premier est le fait qu'en Occident, malgré la distance de ces pratiques dans le temps, aucune allusion n'est faite sur la maltraitance envers la personne de la femme au nom de la dot. Le deuxième est la consécration légale du statut inférieur de la femme. Cette dernière disposition, à première vue choquante, était en adéquation avec les préjugés sexistes de l'époque. Ce qui n'est pas le cas de l'Afrique et l'Inde d'aujourd'hui. Bien que ces deux régions soient inscrites dans le cadre de l'égalité entre sexes, elles continuent à entretenir des pratiques contraires à cette égalité théorique.

1 AGO (R.), « Universel / particulier : femmes et droits de propriété (Rome, XVII^e siècle), in Clio n° 7, Femmes, Dots et Patrimoines, op. cit., pp. 102-103.

2 FINE (A.) et LEDUC (C.), « La dot, anthropologie et histoire... », in Femmes, Dots et patrimoines, op. cit., p. 35.

Quand on reconsidère ces trois modalités dotales, force est de constater que la dot féminine n'accorde pas davantage de droits à l'épouse au sein du ménage en Inde ou jadis en Occident. On peut dès lors se demander pourquoi la dot africaine, parce que versée par l'homme, lui donnerait plus de pouvoir ? Ainsi, la conclusion qui s'impose est que la dot en elle-même ne peut légitimer la suprématie masculine. S'y référer, n'est qu'une construction mentale supplémentaire dans le but de pérenniser l'hégémonie des hommes sur les femmes. Dans tous les cas examinés, l'infériorité du statut féminin est établie. Mais ces pratiques dotales ne font-elles pas l'objet d'une autre interprétation en faveur des femmes ?

B/ A la valorisation féminine

La dot ne constitue pas une institution grâce à laquelle, les Européennes de jadis et même les femmes africaines ou indiennes d'aujourd'hui prétendraient à l'égalité avec les hommes dans le ménage. Mais leur infériorité de facto et de jure semble être compensée par une autre image qu'on se fait de la femme à travers la dot. Que celle-ci soit masculine ou féminine, la dot serait un des critères de respectabilité de l'épouse. Ainsi, on assisterait à un changement de grille de lecture : ce n'est plus la question des droits qui est en jeu mais plutôt celle de la considération qu'on a de la femme.

Dans le cas africain, le premier principe de valorisation des femmes est celui qui voit dans la dot une référence distinctive entre une femme mariée et une concubine. Cette dernière, socialement mal appréciée ne saurait s'égaliser à une épouse. Et parmi les femmes légitimes, il semblerait que dans certains cas la dot établirait une hiérarchie. En effet, certaines spéculations, décriées lors des tractations matrimoniales, ne sont pas dénuées de fondement ; car des parents trouveront « normal » que la beauté physique et/ou le niveau d'études de leur fille placeraient celle-ci au-dessus de la moyenne. Et par conséquent, la dot devrait être à la hauteur de ces critères. Même par le passé, où les études n'existaient pas, la valeur des mariées n'était pas moins toisée sur l'importance de la dot. Dans les sociétés ougandaises traditionnelles par exemple, « *le fait de demander une dot insignifiante, très au-dessous du taux fixé, aboutirait à faire mépriser*

la jeune femme (par son mari) : « *tu es donc une fille de rien, puisque ton père t'a donné à moi pour si peu !* »¹ Si la femme africaine se considère et est considérée plus respectable en fonction du versement ou du montant de la dot, qu'en est-il de l'image de la femme quand la dot lui échoit ?

Dans l'analyse menée par A. FINE et Cl. LEDUC, il apparaît que « *la dot donne à la femme une valeur et le système met en circulation des femmes de valeurs différentes dont la captation fait partie de la stratégie de conservation et de puissance que mènent les maisons. Le système dotal protège la femme de son mari. A Athènes, où le divorce par délaissement de la femme est de pratique courante, un homme qui apprécie l'usufruit de la dot de sa femme a tendance à la respecter. Dans les Pyrénées audoises, les femmes revendiquent haut et fort la propriété des biens qu'elles ont apportés en dot* ».² Ici, comme précédemment en Afrique, on reconnaît explicitement l'inégalité entre les femmes et ce, en fonction de la dot. Mais celle-ci joue deux rôles complémentaires : l'établissement des alliances préférentielles d'une part, et de l'autre, la dot sert de soupape de sécurité pour la femme.

En ce qui concerne le premier rôle, une analogie semble se dessiner entre la dot en Occident et celle en Afrique : à toute fille de valeur jugée supérieure, les parents tentent d'obtenir un prétendant de valeur égale ou supérieure. Mais les conséquences ne sont pas identiques car en Europe, le choix de la maison du gendre visait à pérenniser le patrimoine de la famille de la femme. Par contre en Afrique, le prétendant est présumé garantir une vie aisée à la jeune fille. Si à première vue les intérêts féminins semblent primer, il s'avère que les hommes sont, en dernier ressort, les gagnants de ces tractations. Dans les sociétés occidentales, les pères y trouvaient leurs intérêts dans la mesure où ils se garantissaient contre la dilapidation du patrimoine familial alors que le mari en tant que gestionnaire de la dot jouissait de l'usufruit. Les pères de famille africains ne sont pas non plus perdants car une dot importante peut éventuellement rehausser leur niveau de vie.

Le rôle de sécurité, que peut jouer la dot en faveur de la femme, était très évident dans le contexte européen. En cas de dissolution du mariage, le retour de la dot dans la famille d'origine constituait un manque à gagner pour le conjoint. C'est fortes de cette situation que les femmes des Pyrénées audoises pouvaient revendiquer la propriété de

1 Sœur Marie-André du Sacré-Cœur, *Civilisations en marche*, Paris, Grasset, 1956, op. cit., p. 48.

2 FINE (A.) et LEDUC (C.), « La dot, anthropologie et histoire... », op. cit., p. 37.

leur dot. En revanche, une dot élevée en Afrique risque de contribuer à l'aliénation de la femme. Comme en cas de dissolution du mariage le remboursement incombe à sa famille, l'éventuelle insolvabilité exposerait la femme à une vie de résignation. Si ces exemples cités nous ont ouvert à une diversité d'appréciation du statut des femmes en fonction de la dot, le cas en Inde se prête à une autre lecture.

Dans son ouvrage sur la dot en Inde, Véronique BENEÏ s'interroge : « *quel 'intérêt' peut avoir la famille de la jeune fille de donner la dot ? L'ascension sociale et le prestige. Les parents d'une fille, dans les "sections les plus basses" de la société, paient une dot pour arriver à la marier à un jeune homme des "sections élevées" (...) Selon une étude menée à Delhi dans les années 1980, 60,4% des femmes interrogées auraient dit vouloir jouir d'un certain "prestige" dans leur foyer conjugal et auraient demandé que leur famille paie une somme supérieure à 50 000Rs. à leur mari (...) L'on pourra encore se demander pourquoi la dot est conçue comme un moyen de valider un statut social, et non pas le prix de la fiancée au moins parmi les communautés qui le pratiquaient auparavant.* »¹ Cette situation en Inde ne fait pas une exception à la règle selon laquelle la dot serait un baromètre permettant de jauger la valeur de la femme. Bien que d'origine féminine, à l'instar de la dot en Occident, on ne peut comprendre les enjeux des tractations matrimoniales en Inde qu'en se référant à certains éléments de la culture locale.

En effet, la division de la société indienne en castes peut conduire à des combinaisons permettant de comprendre la position de la femme selon les cas. Si une femme de caste inférieure a un prétendant de caste supérieure, l'importance de la dot souvent exigée viserait à combler l'écart afin de faire accéder la femme à une position sociale supérieure. Ce qui ressemblerait à l'achat des titres de noblesse connu en Occident.

Deux autres possibilités peuvent être envisagées : soit que les futurs époux appartiennent à la même caste, soit que le mari est de caste inférieure. Dans ces cas, le privilège lié à la nouvelle appartenance grâce au mariage se trouve être éclipsé. Et les attentes des femmes ne s'inscrivent pas dans un cadre social global (distinction par castes) mais sont plutôt orientées vers la quête d'une image de marque au sein de la belle-famille. Ainsi, une dot élevée serait une sorte de garantie de respectabilité.

¹ BENEÏ (V.), La dot en Inde..., op. cit., p. 23.

Un parallèle avec l'Occident permet de faire la part entre les deux formes de valorisation de l'image des femmes à travers la dot. Si en Europe la dot était le signe du pouvoir économique des parents, en Inde elle révèle la capacité des parents à consentir des sacrifices afin d'obtenir de la considération pour leur fille. Dans le contexte indien, le va-et-vient entre l'ascension sociale et la quête du prestige grâce à la dot s'explique par les deux principes distinctifs sur lesquels repose cette société. Il y a d'abord la stratification par castes et ensuite par sexes. S'agissant des castes, elles constituent des entités intangibles qui accordent plus de dignité à certaines catégories d'individus par rapport à d'autres. Ainsi, on comprend pourquoi l'élan vers une ascension sociale peut justifier des demandes exorbitantes de dot. Ensuite comme partout ailleurs, le sexe masculin est présumé supérieur au sexe féminin ; mais ici, les considérations sont ontologiquement établies. C'est l'une des raisons justifiant le devoir qui incombe aux parents de trouver un époux pour leur fille ; l'acceptation de celle-ci par un garçon est un honneur qui leur est fait. Cet honneur est parfois chèrement payé et les dérives à la dot méritent sans doute cette appellation de « prix du fiancé ».

Cette section consacrée à la spécificité de la dot africaine nous a permis de mettre en évidence deux caractéristiques qui la distinguent des autres : elle est constituée par le prétendant et ce, sous des modalités différentes selon les contextes sociaux. Si a priori elle paraît justifier le pouvoir masculin, la dot en Inde ou celle pratiquée autrefois en Occident, bien que de provenance féminine, n'en sont pas moins des instruments au service de la domination patriarcale. Cette comparaison nous a permis d'élargir notre propos en démontrant que les inégalités de genre ne résultent que partiellement des institutions juridiques et qu'elles dépendent beaucoup plus fortement du contexte sociologique.

Si la dot africaine est d'une part une survivance des traditions, et, de l'autre, entretient l'inégalité entre hommes et femmes, quelle place lui est accordée par les législateurs africains ?

SECTION II :

REGLEMENTATION DE LA DOT DANS LES CODES AFRICAINS

La dot africaine ne pose pas seulement un problème d'interprétation comme nous l'avons analysé ; elle constitue un véritable nœud gordien pour les législateurs africains. Bien qu'historiquement et sociologiquement avérée, elle n'occupe pas la même place dans les législations. Historiquement d'abord, on sait que la dot fait corps avec les trajectoires diversifiées des communautés composant ces Etats. Sociologiquement parlant, elle est un des facteurs déterminants dans la compréhension des modalités des tractations matrimoniales. La question capitale qui se pose au législateur et qu'il se pose à lui-même est de savoir, si la nouvelle loi doit ou non intégrer la dot dans le domaine légal. Si oui, comment résoudre la flagrante contradiction entre le souci d'universalité d'un côté et de l'autre le pluralisme coutumier ? Si non, la politique juridique devra-t-elle tourner le dos aux pratiques socialement enracinées, au risque de n'avoir aucun effet réel ?

A la lecture de certains textes de loi en la matière, on peut relever trois grandes tendances. La première est celle qui, au nom d'une politique de défense des traditions africaines, fait de la dot un élément fondamental dans le processus du mariage (§1). La seconde en revanche l'exclut de la législation au nom de la nécessaire modernisation de la vie sociale (§2). La dernière tendance regroupe des prises de position diverses mais avec un point commun : une importance mitigée accordée à la dot par le législateur (§3). Dans tous les cas, le rôle de la dot repose sur des a priori idéologiques.

§1 La consécration de la dot dans le code zaïrois de la famille

La place reconnue à la dot par le législateur zaïrois ne peut se comprendre qu'en référence à la l'idéologie politique connue jadis au Zaïre sous l'appellation de la « *politique de recours à l'authenticité* ». Elle préconisait dans tous les domaines : socioculturel, politique et économique une décolonisation des mentalités car « *l'authenticité*, déclarait le Président MOBUTU, *est une prise de conscience du Peuple zaïrois de recourir à ses sources propres, de rechercher les valeurs de ses ancêtres, afin*

d'en apprécier celles qui contribuent à son développement harmonieux et naturel. C'est le refus du peuple zaïrois d'épouser aveuglément les idéologies importées. »¹ C'est dans ce sens de recours, et non retour, aux traditions ancestrales que la dot a eu une place de choix dans le code zaïrois de la famille.

Ainsi, les articles allant de 361 à 367 dans le code zaïrois de la famille sont consacrés à la dot. L'Article 361 alinéa 2 énonce que « *le mariage ne peut être célébré que si la dot a été effectivement versée au moins en partie.* » Cette disposition fait donc de la dot une condition de fond du mariage et ce, en référence aux pratiques coutumières zaïroises. L'importance accordée à cette institution s'explique davantage par la nature même du contrat qui est scellé entre les deux parties. L'exposé des motifs du code est explicite à cet effet en disant que « *la dot doit être versée et reçue coutumièrement car le mariage dans la conception zaïroise est une affaire des familles et non des individus.* »² Mais en tant qu'institution traditionnelle, quels rapports entretient-elle avec le mariage civil ?

Dans le contexte zaïrois, deux modalités conduisent au mariage civil. La première, de loin la plus répandue consiste à passer du mariage coutumier à une étape suivante qui est le *mariage constatation*. Autrement dit, il est fait obligation à tous les conjoints de passer devant l'officier de l'état civil dans un délai de trois mois afin de faire constater leur union déjà célébrée coutumièrement. L'intérêt de cette démarche réside dans son opposabilité à tous car bien que le législateur reconnaisse le mariage coutumier, celui-ci n'a d'effet qu'à l'égard de ceux qui y ont assisté. La seconde modalité est plus suivie par « *une catégorie de citoyens qui, par la force des circonstances, vivent en marge des coutumes, spécialement dans les milieux urbains. Pour eux, est prévu le mariage célébré devant l'officier de l'état civil. C'est le type de mariage qui s'appellera mariage-célébration.* »³ Dans l'un ou l'autre des cas, la toile de fond demeure la dot car l'article 426 du Code Zaïrois de la famille dispose qu'« *est nul le mariage contracté sans une convention relative à la dot. La nullité peut être demandée par les époux, les créanciers de la dot ou par le Ministère public du vivant des époux.* » Mais on peut se poser la question de l'opportunité de cet article étant donné qu'au préalable, le mariage

1 Discours du Président MOBUTU à la Tribune des Nations Unies, le 4 avril 1973.

2 Code zaïrois de la famille, op. cit., p. 16.

3 BAYONA BA MEYA (M. K.), « L'authenticité dans la réforme du droit au Zaïre », in *Dynamiques et finalités des Droits africains...*, op. cit., p. 237

n'existe que par la dot ; pourquoi le législateur cherche-t-il à sanctionner à tout prix un acte censé inexistant ? Si la reconnaissance de la dot vise à enraciner le mariage dans son contexte social, ne serait-ce pas une occasion offerte à certains parents peu scrupuleux pour faire monter les enchères dotales ?

Le législateur zaïrois est conscient de ce risque de dérives mais il a été confronté à une difficulté relative à la diversité des biens dotaux en rapport avec les diversités ethniques. Comment pouvoir fixer une limite maximum à partir du moment où ici il s'agit d'animaux (vaches, chèvres, poules...), là d'argent, et ailleurs de prestations de services ? Pour résoudre en apparence cette difficulté, il a été prévu que le montant maximal sera fixé pour chaque Région par ordonnance du Président de la République sur proposition des autorités régionales¹. Mais cette ordonnance n'a jamais vu le jour bien que le Code, dans son article 427, prévoit des sanctions à l'encontre de ceux qui y contreviendraient.

Il s'avère donc que c'est le souci d'adapter la loi aux réalités sociales, au nom de la politique dite de l'authenticité, qui a motivé cette place prépondérante accordée à la dot dans le Code zaïrois ; mais les problèmes de la diversité des pratiques n'ont pas pour autant trouvé de solution. Cette optique n'est pas retenue par d'autres pays africains dont certains ont opté pour une disparition pure et simple de la dot.

§2 La suppression de la dot

Des pays comme la République Centrafricaine, le Gabon, la Côte-d'Ivoire ont privé le mariage de son fondement dotal. Deux raisons principales justifient cette suppression de la dot du cadre juridique. La première plus implicite vise à mettre sur le pied d'égalité toutes les coutumes en matière dotale. Ainsi pour ne frustrer aucune tradition au profit d'une autre, « *un droit d'inspiration étrangère, se situant au-dessus des particularismes locaux du fait même de son origine, a l'avantage d'être plus rapidement élaboré et jouer dans le long terme le rôle de dénominateur commun.* »² C'est dans ce sens que très tôt, les législateurs des Etats sus cités ont œuvré en faveur de la modernisation du mariage. La seconde raison plus explicite que la première part du

¹ Cf. BAYONA BA MEYA (M. K.), « L'authenticité dans la réforme du droit au Zaïre », in *Dynamiques et finalités des Droits africains...*, op. cit.

² CONAC (G.), *Introduction à Dynamiques et finalités des droits africains...*, op. cit., p. 16.

postulat selon lequel le développement économique est l'objectif central assigné à l'Etat. Et celui-ci ne peut être atteint sans un cadre juridique moderne mais aussi sévère vis-à-vis de toute pratique sociale susceptible d'encourager les gaspillages. Ainsi dans cette logique, « *les législateurs africains se sont attaqués plus particulièrement aux manifestations ostentatoires qui accompagnent les cérémonies de circoncision, de mariage, de décès... La réglementation de la dot et les dépenses excessives à l'occasion des cérémonies familiales visent à éliminer les aberrations monétaires et économiques des coutumes.* »¹ La dot ayant acquis une valeur marchande, les spéculations qui l'entourent parfois sont donc un frein à l'investissement à moyen ou à long terme ; surtout, lorsqu'on sait que les festivités s'étalent sur de nombreuses journées sans rendement aucun.

C'est ainsi qu'au lendemain de son indépendance, la République Centrafricaine dans l'ordonnance n° 66 du 25-31/ 3/ 1960 a supprimé la dot. Mais face à l'inanité de la loi, les autorités ont décidé, dans le projet de loi pour le nouveau code de la famille, de la réhabiliter.² De même le Gabon, par une loi du 21 mai 1963 intervenue bien avant l'entrée en vigueur du Code civil (1974) a aussi procédé à l'interdiction de la dot. Il est disposé dans son article 3 « *l'institution de la dot, qui consiste dans le versement au profit de la personne ayant autorité sur la future épouse, par le futur époux ou la personne ayant autorité sur lui, d'avantages matériels conditionnant la réalisation du mariage traditionnel est immédiatement abolie. Toute mention de la dot dans un acte est interdite et toute action en paiement ou en remboursement est irrecevable sans préjudices des poursuites pénales.* » Le législateur gabonais était bel et bien conscient de l'enracinement de la dot dans les mœurs, c'est pourquoi il a appliqué une brutalité législative qui a certes ses vertus, mais s'avère moins efficace sociologiquement comme

1 COSTA-LASCOUX (J.), « Droit pénal et Développement en Afrique », in *Dynamiques et finalités des Droits africains*, op. cit., pp. 187-188.

2 Cf. LAROCHE-GISSEROT (Fl.), « L'échec du mariage civil en Afrique - l'exemple de la Côte d'Ivoire - », in *Revue de Droit international et de droit comparé*, Bruxelles, 1^{er} trimestre 1999

l'a fait remarquer J. CARBONNIER¹. Pour dissuader les contrevenants, des sanctions pénales sont prévues. Mais, force est de constater que, dans les pratiques, la dot perdure toujours.

La Côte d'Ivoire a de son côté adopté une politique différente dans sa modernisation du droit de la famille. A l'instar du Gabon, l'interdiction de la dot est rigoureuse et assortie de peines. A cet effet, l'article 21 de la loi de 1964 dispose que *«Quiconque aura sollicité ou agrée des offres ou des promesses de la dot ou cédé à des sollicitations tendant au versement de la dot, s'expose à un emprisonnement de six mois à deux ans et d'une amende double de la valeur des promesses agrées ou des choses reçues ou demandées, cette demande ne pouvant dépasser 50.000Fcfa. »* Et l'article 4 de la même loi sanctionne les intermédiaires par les mêmes dispositions. Mais la différence avec le Gabon intervient dans l'exposé des motifs quant à l'application de la loi. Le législateur ivoirien y a pris soin d'indiquer clairement que ces nouvelles dispositions n'entreraient en vigueur que de façon progressive. Il déclare à ce propos : *«Les lois proposent aux nationaux des modèles. Elles fournissent une image de ce que pourra être la société de demain. Les populations sont invitées à s'approprier progressivement les droits modernes élaborés en leur nom et pour leur compte. Dans ce contexte, le droit a une valeur plus incitative que normative. »*² Ces vertus incitatives et éducatives étaient fondées sur la prise en compte des réalités sociologiques qui évoluent plus lentement que les textes. Ce réalisme a poussé le législateur ivoirien à admettre une période transitoire au cours de laquelle, en cas de séparation, il était admis d'éventuelles restitutions de la dot pour les mariages célébrés antérieurement à cette loi de 1964.

Ces politiques de suppression de la dot, au nom de la modernisation de la vie politico-juridique, ne vont pas sans susciter des questions, notamment celle relative aux effets réels du Droit moderne sur les pratiques sociales. Même si cette éradication a un certain succès officiel, il demeure que la réforme n'est qu'apparente car on assiste

1 Cf. CARBONNIER (J.) cité par POCANAM (M.), « Quelques aspects du code togolais de la famille », in Revue Pénant, juillet -octobre 1986.

2 POCANAM (M.), « Quelques aspects du code togolais de la famille », op. cit., p. 231.

souvent dans les faits à une concurrence entre le droit moderne et le droit traditionnel. Et en dépit des mesures coercitives, il est à craindre que le contrôle ne soit pas efficace surtout dans les arrière-pays où la vie est rythmée plus par l'ordre coutumier. C'est plutôt le phénomène de la double appartenance juridique qui est en vigueur ; c'est-à-dire qu'on se soumet partiellement au droit de l'Etat tout en continuant de respecter les règles traditionnelles. Et les familles ne manquent pas de moyens pour contourner dès que possible la loi en versant la dot. Ainsi en Côte d'Ivoire, *« cette interdiction n'a en rien changé les choses ; l'immense majorité des mariages s'accompagne du versement d'une dot en argent, en travail, en cadeaux : plus importante dans l'ouest patrilinéaire que dans l'est matrilinéaire. L'urbanisation ne paraît pas avoir eu raison de cette coutume. Les couples en ville vivent un certain temps en concubinage et ont même des enfants mais s'ils souhaitent se marier (coutumièrement ou légalement) la «dot» sera demandée. En cas de refus, on sait bien que les menaces de malédiction sont prises au sérieux dans ce pays. »*¹

Si les pays sus indiqués ont opté pour la suppression de certaines pratiques coutumières et entre autres la dot, au nom de la modernisation et du développement économique, bon nombre de législateurs africains ont choisi le maintien de la dot mais avec une place mitigée dans les tractations matrimoniales.

§3 La tolérance vis-à-vis de la dot

Dans certains pays africains, la dot est certes maintenue mais dans le cadre strict des cérémonies traditionnelles ; et elle est ainsi privée d'effets juridiques sur le mariage essentiellement civil. Au-delà des spécificités propres à chaque pays, il y a un dénominateur commun : la dot n'est pas une condition de validité du mariage, elle est ravalée à une simple condition de forme facultative. En plus, ces Etats s'emploient à combattre toutes les dérives en fixant un montant maximum. Cette reconversion de la dot va-t-elle sans heurts ? En d'autres termes peut-on déraciner complètement la dot - fondement du mariage coutumier - de sa logique propre pour en faire la greffe d'un droit moderne, hérité des anciennes métropoles, et qui obéit à une autre logique? Si dans le cadre du droit moderne, la dot ne devient qu'une formalité, cela signifie qu'elle n'est

¹ LAROCHE-GISSEROT (Fl.), « L'échec du mariage civil en Afrique francophone... », op. cit., pp. 74-75.

plus un fondement du mariage. C'est d'ailleurs ce qu'énonce l'article 70 de l'ordonnance camerounaise en la matière : *« le versement ou le non versement total ou partiel, l'exécution et la non exécution totale ou partielle de la dot matrimoniale sont sans effet sur la validité du mariage. »*¹ Mais même ravalée au niveau des formalités, certains législateurs n'arrivent pas à la priver de ses effets sur le mariage. Des tels paradoxes transparaissent dans les Codes malien et togolais car en dépit de cette place secondaire, le non versement de la dot peut être évoqué comme motif de la dissolution du mariage. A cet effet, le Code malien reconnaît à la femme la possibilité de demander le divorce pour non versement de dot tandis que celui du Togo pousse plus loin cette contradiction en inventoriant la dot parmi les causes de la nullité relative du mariage à la charge de l'épouse (Art. 87 al.3). Ainsi, la dot, tolérée au prix de la privation de tout effet juridique dans la formation du mariage, conduit à des contradictions rappelant indirectement certaines des fonctions qui lui sont attribuées traditionnellement.

Un autre problème est la réduction de la dot dans le but de freiner les éventuelles spéculations. Malgré les bonnes intentions qui ont motivé de telles dispositions, il convient de relever que le contexte dans lequel a été instituée la dot était principalement régi par une économie de subsistance qui, même s'il y avait remise de biens, laissait peu de place aux spéculations. Aussi la « tarification » de la dot travestit l'esprit et la symbolique qui sous-tendaient à l'origine cette institution. J. COSTA-LASCOUX résume bien cette situation en ces termes : *« Dans une économie qui se veut monétaire, conférer valeur de symbole (à la dot), n'est pas déjà une condamnation ? Par ailleurs limiter à un niveau purement économique, n'est-il pas avoué le peu de cas fait à des justifications philosophiques, religieuses ou morales de ces institutions nées dans une économie pré-capitaliste ? La dot est devenue « prix », sous prétexte de lui rendre sa « valeur », on ne la considère autrement en la soumettant à la tarification qu'à l'égal d'une marchandise...En intervenant pour imposer le critère économique, le législateur viole un univers dont il n'accepte plus la cohérence interne ; les motivations des comportements traditionnels sont négligées ou retenues dans leurs seules conséquences néfastes pour le développement économique. »*²

Cette pensée met en lumière les difficultés majeures que pose la dot aux sociétés africaines d'aujourd'hui, y compris pour le législateur. Puisque tout est arrimé sur la

¹ Article 70 de l'Ordonnance camerounaise de 1981 cité in Encyclopédie des Droits africains, op. cit., p. 177.

² COSTA-LASCOUX (J.), « Droit pénal et Développement en Afrique », op. cit., p. 188.

monétarisation, la dot ne peut que suivre les nouvelles valeurs au détriment de sa signification originelle ; c'est ce qui donne lieu aux surenchères décriées ici et là. Mais la réponse que donne le législateur n'est pas non plus adéquate. En voulant prévenir les éventuelles dérives, il vide la dot de son sens en ne lui reconnaissant pas le rôle qui était le sien jadis, et avec la tarification, on peut se poser la question de la dignité de la femme africaine.

En effet, les Etats qui ont établi le maximum se sont fondés sur l'idée selon laquelle la dot n'est pas un achat et par conséquent *il faut fixer un tarif bas pour donner à cette institution une valeur purement symbolique*. C'est ainsi qu'au Togo, le taux est fixé à 10.000Fcfa, 15.000Fcfa au Sénégal, au Mali, 20.000Fcfa pour une jeune fille et 10.000Fcfa pour une femme qui se remarie. Mais alors qu'entend-on par *symbole* ? Quand on avance que la dot était symbolique dans les sociétés traditionnelles situées hors de la monétarisation, cela ne veut pas dire que les prestations dotales étaient de moindre valeur. Dans certaines contrées, il s'agissait de croisettes de cuivre, de cauris, dans d'autres d'une vache et ailleurs, de chèvres, de poules ou alors de labours de champs. Ce n'était donc pas nécessairement des valeurs négligeables à l'époque. Fl. LAROCHE-GISSEROT écrit à ce propos : *« cette flambée des « dots » est probable dans différentes régions d'Afrique francophone, mais on paraît avoir exagéré le caractère modeste ou symbolique des anciennes « dots » ; certaines étaient, c'est bien connu, payable en bétail : les exemples abondent dans des sociétés (Wolof au Sénégal, Nuer au Soudan) où il fallait réunir de 15 à 30 têtes de bétail, alors que le nombre des vaches possédées était à peine supérieur à une unité par habitant Chez les Bete de Côte d'Ivoire, la valeur des « dots » en objet décoratifs (manilles) ou utilitaires (fusils) obligeait le mari à s'endetter ou travailler indéfiniment pour ses beaux-parents. »*¹ Alors comment peut-on passer, au nom d'une recherche de la symbolique perdue, des valeurs précieuses aux modiques tarifications d'aujourd'hui ? Il s'avère donc qu'il y a de la part des législateurs africains une confusion entre le *symbolique* et la *modicité*. En voulant sauver les femmes des spéculations à la dot, ils l'y précipitent dans le sens inverse. Mieux, la question se pose au sujet de la distinction de tarification de la dot faite par le législateur malien entre une jeune fille (20.000F) et une femme(10.000F) ; il indique clairement que la première a une dignité qui serait supérieure à celle de la

¹ LAROCHE-GISSEROT (Fl.), « L'échec du mariage occidental en Afrique francophone... », in Revue de Droit International..., op. cit., pp. 73-74.

seconde, sinon comment expliquer cette discrimination au niveau des tarifs ? La logique sous-jacente est claire car fondée sur l'idée de la distinction entre une marchandise neuve, plus chère et une d'occasion, moins chère.

La tolérance de la dot dans les législations africaines pose donc plus de problèmes du fait de sa position intermédiaire laquelle conduit à des contradictions juridiques regrettables.

En définitive, à la question de savoir *quelle est la place que le législateur africain accorde à la dot dans le droit moderne*, chaque Etat a essayé de répondre à sa manière. En dehors du Zaïre qui en a fait une condition de fond du mariage, on assiste, soit à un rejet de cette institution au nom de la modernité, soit à sa relégation au second plan dans le but de tenir compte des réalités sociales. Mais dans tous les cas de figure, le législateur privilégie le mariage civil, le seul à être opposable à tous. Ces diverses appréciations, dont fait l'objet la dot dans le cadre légal, renouent indirectement avec le débat que celle-ci suscite dans le monde des recherches anthropologiques et juridiques. Les sociétés africaines d'aujourd'hui étant régies comme toutes les autres par l'économie marchande, la plupart des interprétations ne résistent pas à la tentation de ne voir cette institution traditionnelle qu'à travers les valeurs monétaires. Même si certaines pratiques incriminables ne donnent pas entièrement tort à cette vision, il convient de souligner que la dot, prise dans son sens juridique comme étant un *contrat commutatif pro nuptial*, a sa place dans le mariage africain à condition de ne pas en faire un moyen d'aliénation ou de soumission de la femme.

A l'instar d'une bague d'alliance en Occident, qui revient parfois plus chère que les valeurs versées par un Africain, la dot n'est pas nécessairement synonyme d'achat, de compensation purement économique ou d'une autre forme de spéculation. Elle demeure une façon comme bien d'autres de nouer des alliances, de mener des tractations matrimoniales. Le Cardinal MALULA, Archevêque de Kinshasa s'interrogeait à juste titre : « *Peut-on légitimement imposer la manière de se marier et de consommer le mariage d'un peuple aux autres peuples qui ont leur manière multiséculaire tout aussi valable de se marier ?* »¹ Cette interrogation devient plus pertinente au regard des trois faits. D'abord l'attachement des populations aux pratiques

¹ MALULA (J. A.); Communication lors de la Rencontre euro-africain ; Yaoundé / Cameroun in Actualité religieuse dans le monde n°212 ; 15 mai 1984 ; p. 23

dotales même là où elles sont interdites. Ensuite l'attribution de certains législateurs qui sont revenus sur l'interdiction de la dot ; c'est le cas du Congo Brazza en 1984. Enfin on peut évoquer les contradictions internes à la réglementation de la dot car, celle-ci en même temps qu'elle peut être facultative dans les formalités du mariage, s'avère être parfois un des motifs pouvant justifier la séparation.

Ce qu'il conviendrait de suggérer pourrait prendre appui sur une synthèse de certaines législations africaines en la matière. A cet effet, le Code sénégalais peut servir d'inspiration à bien des égards, à condition de laisser de côté la tarification de 15.000Fcfa fixée ; il a l'avantage de laisser le libre choix aux individus en matière dotale mais aussi de reconnaître les effets du mariage coutumier ainsi formé. A cette disposition sénégalaise, on peut adjoindre celle de la Guinée qui ne fixe pas de tarif mais réprime sévèrement tout abus. La spécificité du Zaïre peut y participer notamment en ce qui concerne l'exécution de la dot suivant les modalités coutumières de la fiancée. Tout cela permettra à l'Etat de reconnaître aux traditions leur viabilité sans pour autant renoncer à sa vocation de dénominateur commun. Les mariages civils de plus en plus nombreux dans tous ces Etats sont l'indicateur selon lequel au-delà des diversités en matière dotale, il est le lieu d'égale reconnaissance des droits et obligations réciproques pour conjoints.

Chapitre III :

LA PLACE DE LA FEMME DANS LE RAPPORT MATRIMONIAL

Les difficultés que pose la dot dans les sociétés africaines contemporaines ne sont pas seulement d'ordre interprétatif mais également juridiques. Les législateurs doivent en effet aménager une place, non sans embarras, à une institution traditionnelle dans le droit moderne. Bien qu'elle ait suscité des prises de positions diverses, la dot demeure une sorte de reflet de l'état social africain à cheval entre la tradition et la modernité.

Cet ordre social, quoique profondément en mutation, se révèle conservateur de certains habitus surtout quand il s'agit de l'image et du statut de la femme africaine. Dès lors, le législateur africain va avoir à trancher le dilemme suivant : doit-il œuvrer dans le sens des habitus sociaux qui subordonne la femme à l'homme ou prendre des distances par rapport à ceux-ci afin d'établir entre les conjoints des droits et devoirs égaux. Pour répondre à cette question nous verrons d'abord la place accordée à la femme dans les systèmes matrimoniaux dont la pluralité constitue l'une des spécificités des droits de la famille en Afrique (Section I). Nous vérifierons ensuite la nature des rapports entre époux qui n'obéissent qu'à une égalité formelle. (Section II).

SECTION I :

LES CHOIX DES SYSTEMES MATRIMONIAUX

On entend ici par systèmes matrimoniaux les deux options « monogamie » ou « polygamie » que les Codes africains reconnaissent comme les formes possibles de mariage. Cet aspect du droit africain rappelle les difficultés rencontrées par le législateur en ce qui concerne la place de la dot dans les législations modernes. En effet la polygamie, enracinée dans les pratiques sociales et parfois justifiée par la religion, ne trouve pas de consensus quant au sort qui doit lui être juridiquement réservé dans les sociétés actuelles. La question qui nous intéresse sera de savoir dans quelles conditions,

les futurs époux sont amenés à opter pour un système matrimonial plutôt que pour un autre ? Cette interrogation trouve sa pertinence par rapport à la définition que l'on donne du mariage. Il est toujours présenté comme une union entre *un* homme et *une* femme supposés égaux au moment de la conclusion du mariage, et aussi pendant toute la vie conjugale jusqu'à son éventuelle dissolution. Il est aisé de démontrer que contrairement à cette égalité présumée, il y a une inégalité des droits en défaveur de la femme sous-jacente aux différents systèmes matrimoniaux. Sous le poids des traditions ou de l'influence religieuse, certains Etats ont légiféré en faveur du maintien de la polygamie (§1) ; alors que d'autres ont une position mitigée et la tolèrent (§2). Un troisième groupe enfin a supprimé cette institution traditionnelle (§3).

§1 Le maintien de la polygamie

Par maintien de la polygamie, il faut entendre le fait que certains pays l'ont choisie comme régime de droit commun dans les options offertes aux futurs conjoints au moment de la célébration du mariage. D'emblée une remarque s'impose : les lois relatives à la polygamie comme régime de droit commun sont supplétives de volonté car nul n'est tenu d'être polygame même si la loi place ce régime au premier plan. Deux cas de figure peuvent illustrer le maintien de la polygamie : il s'agit du Sénégal et du Mali.

Ces deux pays fortement influencés par l'Islam dans leur organisation sociale et leurs règles juridiques se réfèrent parfois aux lois coraniques. Les législateurs se voient obligés donc de jouer entre le poids des mœurs d'un côté et de l'autre, le souci de ne pas s'écarter du modèle de l'ancienne métropole, le Code civil français. Même si ces Etats s'accordent sur le nombre maximum de femmes (4) conformément aux prescriptions musulmanes, chacun d'eux organise la polygamie à sa manière (A) ; mais le législateur est une fois encore confronté à certaines incohérences qui découlent de l'amalgame entre le droit traditionnel et le droit moderne. (B)

A/ L'organisation légale de la polygamie

Pour examiner ce qui différencie ces deux pays ayant adopté la polygamie comme le régime de droit commun, voyons tour à tour ce qu'il en est du Sénégal puis du Mali.

- Le Sénégal dans son article 133 et suivants du Code de la famille place les futurs conjoints devant trois régimes : « *Celui de la polygamie, selon lequel le mari ne peut avoir simultanément plus de quatre épouses, ce qui est la règle du droit musulman ; celui de la limitation de la polygamie, limitation qui peut être rendue plus stricte par une nouvelle option ; enfin celui de la monogamie. En l'absence d'une option expresse, le régime applicable est celui de la polygamie.* »¹ Ces trois options visent à contenter toutes les couches sociales sénégalaises. Même si chacun semble pouvoir y trouver son compte, le nombre de femmes que peut avoir un polygyne n'a cessé de poser des problèmes.

En effet, un séminaire organisé à la mi-septembre 1996 à Dakar à la demande d'un groupe de parlementaires était destiné au Ministère des Finances afin de voir l'évolution de la courbe démographique. Et au cours de ces assises, une des questions importantes a été de savoir s'il n'était pas envisageable de limiter au Sénégal la polygamie à deux épouses au lieu de quatre. Cette étude, qui n'en était même pas encore au stade de projet de loi, a suscité des controverses au sein de la population dakaroise : une enquête diligentée a montré que 58,7% de la population y étaient opposés et 38% y était favorables.

Parmi les opposants à cette éventualité, les traditionalistes se référant à l'Islam voient dans cette mesure un blasphème, tout en estimant que « *les autorités doivent avoir d'autres priorités que de chercher à limiter ce que Dieu lui-même a déjà limité à quatre.* »² D'autres par contre se disent plus réalistes en s'appuyant sur la supériorité numérique des femmes par rapport aux hommes : la restriction de la polygamie entraînerait ainsi une augmentation d'enfants naturels, ce qui n'est pas socialement bien accepté. En revanche, les 38% qui approuvent cette mesure soulignent essentiellement que celle-ci irait dans le sens de la modernité et serait un premier pas vers l'instauration de la monogamie comme régime de droit commun.

1 LAMPUE (P.), « L'influence du droit français et du droit coutumier sur les lois civiles africaines », in *Dynamiques et finalités des droits africains*, op. cit., p. 21.

2 *Afrique Magazine* n° 139, décembre 1996- janvier 97, p. 52.

- Du côté malien, le Code de mariage et de tutelle se démarque de la législation sénégalaise sur deux points : l'unicité du régime polygamique suivant les normes de l'Islam et la révocabilité de l'union monogamique. En effet, la polygamie dans le droit malien n'est limitée que par le nombre 4 ; aussi, il n'y a là que deux options, ou on est monogame ou polygame sans qu'on puisse parler de la polygamie restrictive comme au Sénégal. Mais un couple qui aurait souscrit au régime monogamique peut se reconvertir à une union polygamique. Pierre LAMPUE écrit à cet effet « *un engagement de monogamie peut être souscrit par l'homme, soit dans le contrat de mariage, soit au moment de la célébration, soit par un acte ultérieur passé devant un officier public. Mais le mari peut ensuite réviser son contrat avec le consentement de l'épouse.* »¹

A la lumière de ce propos, on constate que, non seulement il échoit à l'homme de déterminer la nature du système matrimonial, mais aussi de changer d'avis dans le sens qui l'arrange le mieux. L'auteur cité plus haut se montre encore plus explicite : il souligne à cet effet que l'option demeure une initiative unilatérale car c'est le contrat de l'homme, « *son contrat* » qu'il peut réviser avec le « *consentement* » de la femme. Mais alors quelle peut être l'étendue de ce consentement ? Par-delà cette question, c'est tout un ensemble de contradictions internes à l'organisation légale de la polygamie qu'il convient d'examiner.

B/ Difficultés inhérentes au système polygamique

Le système polygamique tel qu'il est organisé au Mali et au Sénégal ne va pas sans poser des problèmes réels non seulement de la cohabitation entre épouses, mais aussi des rapports que le mari est censé entretenir avec chacune de ses femmes. A cet effet, leur supposé *consentement* au nouveau mariage de leur époux ne laisse-t-il pas croire que l'opinion de la femme ou des femmes précédente(s) aurait un poids dans le choix du système matrimonial ?

Pour répondre à cette question, partons de l'idée selon laquelle l'option du système matrimonial fait partie des clauses les plus importantes du mariage. Comme telle, une éventuelle modification nécessite en principe que l'accord de chaque partie soit libre et éclairé. La situation de la femme dans une union polygamique remplit-elle

1LAMPUE (P.), « L'influence du Droit français et du Droit coutumier sur les lois civiles africaines », op. cit., p. 23.

Voir aussi « Droits humains des femmes et Démocratie au Mali », Centre Djoliba, Bamako / Mali.

les conditions nécessaires pour qu'on puisse parler d'un *consentement* ? Plusieurs cas de figure peuvent se présenter mais limitons-nous à deux.

Dans le premier cas, examinons ce qui peut être considéré comme *consentement* de la femme dans un régime qui passe de la monogamie à la polygamie. Ce changement de régime est déjà en soi un signe révélateur d'une insatisfaction ressentie par l'homme dans ses rapports avec son épouse. Les raisons peuvent être diverses : incompatibilité d'humeur, stérilité... ; dans ce dernier cas, l'article 51 du *Code togolais des personnes et de la famille* dispose que « *l'homme qui a opté pour le régime de monogamie peut contracter un nouveau mariage en cas de stérilité définitive médicalement constatée de la femme.* » Cette disposition qu'on peut rencontrer dans bien de législations africaines notamment au Congo (Brazza) fait l'objet des critiques. En effet, « *le législateur prévoit dans les conditions du mariage la production d'un certificat médical prénuptial (article 139 du code de la famille). Ceci implique donc que le mari connaît l'état de santé de son épouse avant la célébration du mariage... Il ne peut donc se prévaloir de l'incapacité de procréation de son épouse pour vouloir contracter un nouveau mariage en application de l'adage "Nemo auditur propriam turpitudinem allegans". D'ailleurs ne se marie-t-on pas pour le bon et pour le pire ? En outre il n'est pas dit que cette incapacité se rencontre seulement chez la femme, l'homme peut en être victime lui aussi ; cependant, elle ne justifie pas pour autant le changement d'option en faveur de la femme, ni même une demande en dissolution du mariage.* »¹ Tout porte donc à croire qu'une défaillance du côté de la femme autoriserait l'homme à rechercher « *mieux* » en changeant de régime ; de ce fait, la femme se retrouve en position de faiblesse. Comment pouvoir parler du consentement libre si les deux parties ne peuvent négocier d'égal à égal ?

Dans ces circonstances, on assiste souvent à des violences physiques ou morales telles que des menaces de répudiation ou de divorce et les femmes sont amenées à choisir le moindre mal, c'est-à-dire accepter de partager leur mari avec une coépouse. Comment ne pas opter pour cette alternative dans un contexte culturel où un mauvais mariage vaut mieux qu'un bon célibat ? D'ailleurs la plupart des hommes n'informent leur femme qu'en dernière phase de leurs nouvelles tractations matrimoniales ; dans ce cas, l'épouse n'a pas tous les éléments d'appréciation nécessaires pour donner son

¹ MATOKOT (O. F.J.), « Deux mariages, deux institutions », in *Revue Congolaise de Droit*, Brazzaville, janvier-décembre 1990, n° 7/8, p. 69.

consentement, quand bien même on sait que l'arrivée de la nouvelle femme aura des interférences sur sa propre vie.

Dans le deuxième cas de figure, on peut envisager l'hypothèse d'un élargissement de la polygamie ; on a toujours considéré dans ce type de régime que chaque femme forme avec le mari une entité autonome. Or, il est en principe de rigueur que chacune d'elles donne son consentement à un nouveau mariage de leur conjoint. Alors, qu'advierait-il si l'une d'elles venait à s'y opposer ? Dans la pratique, on a coutume de dire que l'avis de la première épouse est déterminant. Mais en réalité, cette opinion n'a de valeur que si seulement elle corrobore la décision de l'homme ; dans le cas contraire, le mari passe souvent outre. Même à supposer que la voix de la première femme soit effectivement prépondérante, comment justifier cette hiérarchie entre épouses puisque chaque femme doit d'une part être considérée comme un individu majeur jouissant de la capacité juridique, et d'autre part qu'elle est supposée composer avec son époux une entité spécifique ? Est-il juste et équitable il n'y ait qu'une voix effective (celle de la première femme) dont le mari tienne compte dans la prise d'une décision qui modifierait en profondeur la constitution des ménages préexistants ? Cette tendance à vouloir éclipser les autres femmes derrière la première, donnant à penser que les femmes formeraient un tout indifférencié face à l'individualité de l'homme, va connaître une consécration juridique dans la définition même de la *bigamie*.

Considérée dans le droit français comme le fait de contracter un second mariage avant la dissolution du premier (article 147 du Code Civil), et puni par l'article 340 du Code pénal, la bigamie prend une autre signification dans les pays où la polygamie est permise. Le sens étymologique (*bi* signifiant deux et *gamos* mariage) n'est valable que lorsqu'il s'agit de la femme ; alors que pour l'homme, ce terme devient extensible et varie selon les circonstances. A cet effet, il est écrit dans *Le droit de la famille au Mali* qu'est *bigame* la femme qui contracte un nouveau mariage avant la dissolution du premier ou l'homme monogame qui contracte un second mariage sans le consentement exprès de sa première épouse ; ou encore un polygame qui, ayant déjà quatre épouses, se marie à une cinquième.¹

La position de certains législateurs africains dans la définition de la bigamie reste ambiguë pour deux raisons : la première est l'inadéquation du terme en régime

¹ Cf. Droit de la famille au Mali, op. cit.

polygamique et la deuxième est le régime de faveur accordé par la loi à l'homme monogame par rapport à la femme.

- En cas de polygamie, le mimétisme des droits africains qui consiste à plaquer le modèle juridique des anciennes métropoles sur les réalités locales conduit dans ce cas précis à ramener le nombre maximum de femmes autorisées par le Coran à une seule. En d'autres termes, numériquement, *quatre femmes* en font *une* pour que la cinquième fasse tomber l'homme sous le coup de la bigamie. Mais l'option de la polygamie restreinte spécifique au Sénégal, fait en outre que l'homme devient bigame à la troisième épouse, c'est-à-dire que les deux premières légalement autorisées lors de l'option de la polygamie restreinte équivalent à une. Au Cameroun en revanche où la polygamie n'est pas limitée, « *le mari a le droit d'épouser par la suite autant de femmes qu'il veut, pourvu que toutes les unions subséquentes soient de forme polygamique elles aussi...* » Dans ce cas, « *il y a bigamie, pour l'homme qui, marié sous la forme polygamique, contracte un nouveau mariage monogamique avant la dissolution de ses précédentes unions.* »¹ Dans ces différentes situations, ce n'est que par abus de langage qu'il convient d'utiliser le terme de bigamie ; car celle-ci procéderait plutôt du non-respect de l'engagement pris par l'homme lors de l'option des systèmes matrimoniaux. Autrement dit, celui qui aurait opté pour deux ou quatre femmes ne doit pas dépasser le nombre légal ; tout comme au Cameroun, le polygame ne peut s'autoriser une union monogamique avec une de ses épouses.
- En cas d'une option monogamique, la loi malienne fait montre d'une certaine complaisance à l'égard de l'homme en ce qui concerne la bigamie. Quant il s'agit de la femme, la loi est rigoureusement respectée car la bigamie n'est autorisée à la femme par aucun législateur ni à aucun prix. Sous peine de tomber sous le coup de la loi pénale, une femme ne peut se marier avant la dissolution du précédent mariage. En revanche, une excuse légale affranchit l'homme monogame, qui épouserait une autre femme, de toute poursuite pour bigamie à condition d'avoir obtenu au préalable le consentement de la première épouse. Or nous avons souligné plus haut les conditions

¹ OMBIONO (S.), « Le mariage coutumier dans le droit positif camerounais », in Pénant, Revue de droit des pays d'Afrique n° 799, janv.- avril 1989, p. 52.

dans lesquelles les femmes sont placées pour donner leur consentement dans le changement du système matrimonial ; les consentements mal éclairés et souvent extirpés, constitueraient pour les hommes une exonération de leur responsabilité pénale et ce, avec la bénédiction de la loi. Ainsi la résignation d'une femme serait-elle une valeur sur laquelle se fonde le législateur afin de faire d'elle une partie prenante dans son assujettissement à l'homme.

En tout état de cause, toutes les dispositions relatives au consentement des femmes à la polygamie révèlent la volonté du pouvoir masculin de faire passer à travers les lois ce qui arrange le genre masculin. Conscient de ce déséquilibre, les législateurs croient pouvoir édulcorer ces inégalités en instaurant un égal traitement entre toutes les épouses d'un polygame.

L'une des difficultés inhérentes à la vie conjugale polygamique est précisément la place que chacune des femmes est censée occuper par rapport à ses coépouses d'un côté, et de l'autre, par rapport au mari commun. Face aux problèmes que pose souvent la cohabitation, toutes les législations qui reconnaissent la polygamie convergent vers le principe de l'égalité de toutes les épouses devant leur mari. Si ceci semble être une avancée par rapport aux pratiques traditionnelles qui prônaient une hiérarchie entre coépouses, c'est surtout au nom de l'équité qu'il est recommandé à l'homme de ne léser aucune de ses conjointes au profit des autres. Mais alors que doit-on entendre par *un traitement égal* ? A cette question les législateurs africains n'apportent aucune réponse. Mais selon les recommandations coraniques, « *le musulman a le droit légitime d'épouser quatre épouses qui jouiront en théorie d'un statut équivalent. L'époux sera tenu de faire preuve d'une équité absolue. Chaque faveur fera l'objet, on l'imagine, d'âpres revendications, car tout doit être partagé également y compris la cohabitation. Les nuits (sans autre spécification !) Peuvent cependant faire l'objet de prêt ou d'échange entre les épouses !* »¹

Il se révèle donc que deux aspects sont souvent évoqués quand on pose le problème de la nature des rapports entre conjoints dans un foyer polygamique : l'égal traitement se réfère d'abord au domaine matériel puis au domaine affectif que seul l'homme est tenu de « *distribuer* » en parts égales entre toutes ses femmes. D'ordinaire, la question matérielle ramenée à la participation de l'homme aux frais de chacun de ses

1DERO (A.C.), « Perceptions divergentes du statut de la femme dans la Sharia », in Femmes plurielles, Sous la direction de JONCKERS (D.) et Cie, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1999, p. 77.

ménages, à l'habillement de tous ses femmes et enfants se révèle plus facile à cerner, alors que la question affective pose davantage de problèmes. L'on a tendance à ramener la dimension affective au respect de l'égalité des « *tours de cases* » ; c'est-à-dire que l'homme doit répartir équitablement les moments d'intimité avec chacune de ses femmes. Ainsi, dans cette perspective, on peut relever que le système polygamique est sous-tendu par un principe qui réifie les femmes sous le couvert de l'équité maritale à l'égard de chacune d'elles. Les femmes elles-mêmes ont fini par intégrer cette norme qui place l'homme au centre de la vie conjugale en se prêtant au jeu des « *revendications, prêts ou échanges* » de nuits. Mais cette course à l'obtention des faveurs de l'homme en même temps qu'elle traduit en fait les rivalités entre coépouses, met aussi en évidence le fait qu'une captation de la préférence du mari, perçue comme un succès, demeure toujours une victoire superficielle. On est bien en droit de se demander ce que peut signifier cette obligation dans laquelle sont tenues ces femmes à être toujours disponibles sexuellement pour l'homme ? A notre avis, la réponse est sans doute que le système établi ne voit en elles que des sexes indifférenciés.

Cette quête d'un égal traitement entre coépouses pose sans nul doute plus de problèmes fondamentaux qu'elle n'en résout. S'il n'appartient qu'à l'homme de pourvoir aux besoins matériels des femmes, cela revient à reconnaître que la vie du foyer serait fondée sur une inégalité fondamentale entre l'homme et les femmes, et une supposée égalité des femmes entre elles que le mari est appelé à superviser. Et dans cette gestion, le sentiment d'affection qui est en principe à la base de toute union, prend un coup sévère.

Ce qui est attendu de l'homme dans ce domaine, c'est la manifestation d'un égal attachement à chacune de ses épouses abstraction faite de leur singularité. Or que signifie la polygamie si ce n'est la quête du mieux permettant à l'homme de combler les supposées *failles* des précédentes épouses. Si tel est le cas, comment serait-il humainement possible de n'avoir aucune préférence ? Le législateur malien prend une position paradoxale ; car en même temps qu'il préconise l'égalité de traitement entre épouses, au même moment il souligne que « *dans les mariages polygamiques, chaque épouse est considérée comme un ménage.* »¹ Sachant que le ménage en tant qu'entité est le lieu des rapports réciproques spécifiques échangés entre époux, il est par conséquent impossible de le ramener à une équation mathématique. Si l'homme est unique, les

¹ Article 35, Loi gabonaise n°62-17 ANRM du 3 février 1962.

femmes sont multiples. Et face à cette diversité, les tentatives législatives au nom de l'équité se révèlent être une fois de plus une réification légale de la gent féminine car la loi, en voulant instaurer une égalité de traitement à l'égard des différentes épouses, conduit à une dépersonnalisation des rapports entre conjoints. Ce qui laisse croire que la polygamie serait une sorte de *collection de femmes*. Or même dans une collection d'objets, le collectionneur manifeste toujours une préférence pour un objet plutôt que pour un autre.

Cette conception qui fait penser à une collection de femmes est traduite à travers l'un des dispositifs administratifs au Mali. En effet, le livret du mariage malien prévoit non seulement quatre cadres réservés aux épouses légales mais aussi des cadres pour des *femmes de substitution* en cas de décès ou de divorce. On peut considérer qu'il s'agit d'une mesure préventive contre la bigamie (cinquième épouse) ou visant à faciliter les démarches administratives. Mais au-delà de ces précautions respectables, on est en droit de se demander : quelle considération a-t-on pour les femmes à travers cette vision qu'on peut qualifier d'interchangeabilité des femmes ? Autrement dit, la dissolution du mariage par divorce, ou pire encore par décès, ne signifierait pas la fin d'une relation singulière entre un homme et une femme laquelle est susceptible de laisser des traces, mais elle relèverait plutôt d'un fait divers laissant une place vacante qu'il faut combler.

Pour conclure, on peut dire que les législateurs africains, notamment malien et sénégalais, qui ont fait de la polygamie un régime de droit commun, ont œuvré dans le sens des traditions tout en essayant de promouvoir dans le cadre moderne une certaine égalité entre conjoints. Mais si le système polygamique s'avère être un lieu où le législateur reconnaît une égalité entre femmes, il maintient tacitement une inégalité entre homme et femmes. Ces contradictions ne sont pas spécifiques aux pays où la polygamie est de droit commun ; elles se retrouvent aussi partout où la polygamie est tolérée.

§2 La tolérance vis-à-vis de la polygamie

Contrairement au Sénégal et au Mali, où l'influence de l'Islam corroborée par les traditions a supplanté la modernisation du droit en matière de systèmes matrimoniaux, certains pays africains étant aussi à cheval entre traditions et modernité, ont préféré tolérer la polygamie dans l'espoir que la monogamie ferait recette par la suite. Dans ces législations, deux tendances se sont dégagées : d'une part, celle qui place les deux systèmes sur un pied d'égalité(A) et d'autre part, celle qui affiche ouvertement sa préférence pour la monogamie(B)

A/ Absence d'un régime de droit commun

Par sa *loi du 31 mai 1963*, le Gabon s'était distingué de la plupart des pays africains avec lesquels il partage la tolérance de la polygamie et ce sur deux points : la liberté de choix laissée aux individus et l'irréversibilité de l'option choisie.

En premier lieu, « *le choix de la monogamie ou de la polygamie doit faire l'objet d'une déclaration expresse, sans que l'un des deux régimes ait le caractère du droit commun. Si la polygamie est choisie, le nombre des épouses n'est pas limité.* »¹ A priori, cette loi gabonaise paraît être celle qui respecte le mieux la liberté des individus dans un domaine aussi délicat à légiférer car l'Etat n'accorde aucune préférence à l'un des systèmes matrimoniaux. A y voir de près, cette liberté est un trompe-l'œil dans la mesure où la liberté de la femme lors du choix du système matrimonial, n'est pas toujours entière comme il a été indiqué plus haut. L'homme a toujours tendance à opter pour ce qui l'arrange le mieux et l'Etat ne fait qu'entériner cette situation de fait. Si le Gabon fait partie des rares pays africains à supprimer officiellement la dot, n'est-ce pas parce qu'il échoit à l'homme de s'en acquitter ? Or la dot et la polygamie faisant partie de l'ordre traditionnel, ne pas prendre une position claire à propos de la polygynie n'est-ce pas une fuite en avant ?

¹ LAMPUE (P.), « L'influence du Droit français et du Droit coutumier dans les lois civiles africaines », op. cit., p. 18.

En second lieu, l'irréversibilité de l'option matrimoniale a été adoptée dans une optique visant en apparence à protéger la femme car conformément à la loi du de 1963, « *l'inobservation de son engagement (celui de l'homme) est sanctionnée par la nullité absolue du nouveau mariage, à la célébration duquel le conjoint peut faire opposition. Elle constitue une cause de divorce et donne lieu à une sanction pénale.* »¹ Cette opposition au nouveau mariage, qui semblait être une arme dont disposeraient les femmes gabonaises pour faire fléchir les maris tentés au retour à la polygamie, n'a été que de courte durée car la loi 18/89 du 30 décembre 1989 a modifié les articles 177 et 178 al.1 du code civil gabonais. Au terme de ces derniers, le mari peut renoncer à l'option de monogamie au cours du mariage mais après accord de l'épouse. Les hommes gabonais ne désamorcent toujours pas car « *en juin 1995, le PDG (Parti Démocratique Gabonais) a soumis une proposition de loi à l'Assemblée nationale afin de lever l'accord de la femme si son mari veut prendre une coépouse et qu'ils sont mariés sous le régime monogame. C'est une façon de réinstaurer la polygamie. Les Gabonaises ont manifesté dans les rues de Libreville, le 16 juin, '' dénonçant un texte discriminatoire'' contraire à la Constitution et à la déclaration des Droits de l'homme* »².

La femme gabonaise se trouve encore démunie eu égard aux autres dispositions du Code civil qui, conformément aux mœurs, consacre les unions libres. En effet celles-ci produisent des effets juridiques proches de ceux du PACS (pacte civil de solidarité) en droit français : assistance mutuelle en cas de maladie, indemnité en cas de décès ou de rupture si le concubin a participé à l'enrichissement de l'autre. La loi gabonaise pour donner effet aux unions libres, exige une durée d'au moins deux ans mais elle va plus loin en leur donnant également un effet juridique immédiat si l'homme ou sa famille se sont présentés à la famille de la femme. Une telle possibilité accordée à l'homme rend

1 LAMPUE (P.), « L'influence du Droit français et du Droit coutumier dans les lois civiles africaines », op. cit., p. 18.

2 CUTTIER (M.), « Les associations des femmes dans la transition démocratique au Gabon, depuis 1990 », in Cahiers d'histoire immédiate n°6, Automne 1995, pp. 117-118.

inefficace toute action de l'épouse car, socialement et juridiquement, les unions libres ne semblent pas avoir un statut moindre que celui du mariage. Plus paradoxal encore, les enfants issus de ces unions ont le statut d'enfants légitimes. A quoi donc peut bien servir l'opposition de la première femme à un nouveau mariage de son époux si, du jour au lendemain, celui-ci peut se présenter dans la famille de la nouvelle femme avec qui il est en union libre afin d'avoir une garantie légale de la légitimité des enfants ?

La neutralité légale de l'Etat gabonais par rapport à la liberté de choix des futurs époux n'est donc qu'une apparence au regard des faits et de l'évolution législative. A cela il faut ajouter un autre élément d'ordre administratif peu concordant : comme il y a deux systèmes matrimoniaux d'égale importance, il devrait y avoir nécessairement des formulaires destinés à chacune des options. Or comme le souligne M. PELLEGRIN, « *au Gabon, le livret de famille que l'on remet aux époux qui optent pour la monogamie reste mystérieusement introuvable.* »¹ Ainsi, si formellement les textes ne montrent aucune préférence, concrètement, tout est mis en œuvre pour favoriser la polygamie.

Quoi qu'il en soit, cette position spécifique du Gabon consistant à n'imposer aucun système matrimonial de référence, n'est pas partagée par d'autres Etats qui, eux aussi tolèrent la polygamie.

B/ La polygamie comme régime d'exception

Tout en laissant la liberté aux conjoints, certains législateurs africains tentent de plus en plus à instaurer la monogamie comme régime de droit commun. Le couple qui souhaite opter pour la polygamie doit alors le déclarer devant l'officier de l'état civil, et tout silence fait présumer le choix de la monogamie. Cette préférence pour la monogamie se révèle au Cameroun et au Congo (Brazzaville) à travers une évolution législative ; alors qu'au Burkina Faso, au Togo,...en plus du primat accordé à la monogamie, le législateur conditionne l'effectivité de l'option polygamique aux conditions matérielles d'existence.

- La législation camerounaise a connu trois étapes successives dans son évolution ; elle est passée de la polygamie comme régime de droit commun à la monogamie, en transitant par l'égal statut reconnu aux deux systèmes. En effet, au terme de l'article 43d

¹ PELLEGRIN (M.), « Notes sur la preuve de l'état civil au Gabon », in Recueils Pénant, Paris, 1986, p. 90.

de la loi de 1968, la monogamie faisait partie des mentions à faire figurer dans l'acte du mariage « *le cas échéant, la déclaration expresse faite par les époux qu'ils entendent contracter un mariage monogamique.* » Il apparaît clairement dans ce texte que, la forme ordinaire du mariage était polygamique ; étant donc la règle, toute attitude équivoque la faisait présumer, puisque la monogamie n'était qu'une exception. Il a fallu attendre l'ordonnance du 29 juin 1981 pour spécifier que doit figurer dans l'acte de mariage « *la mention du régime matrimonial choisi : polygamique ou monogamique* ». Il y eut là une avancée notoire qui accordait l'égale importance aux deux systèmes. La dernière étape décisive a été franchie avec l'adoption du nouveau Code civil ; celui-ci exige de l'officier de l'état civil d'obtenir une affirmation expresse et conjointe de l'acceptation de la polygamie. Un désaccord entre conjoints entraîne un sursis à la célébration du mariage ; toute omission ou tout oubli de la part de l'officier ou des futurs mariés place automatiquement le mariage sous la forme monogamique et c'est une présomption qui ne souffre d'aucune preuve contraire.¹

Si pour arriver à faire de la monogamie un régime de droit commun le législateur camerounais a transité par la mise de ces deux systèmes sur un pied d'égalité, le nouveau code congolais (Brazza) de la famille prend de son côté le contre-pied de l'ancien code civil. « *Pour se marier sous le régime de la polygamie, les futurs époux doivent faire une déclaration devant l'officier de l'état civil au moment de la célébration du mariage. A défaut d'option de polygamie, le mariage est réputé être monogamique.* »² A l'instar du Mali, le droit congolais permet également à un monogame de revenir sur son option avec l'accord de son épouse. Mais cette possibilité en apparence identique n'a pas la même portée au Mali ou au Congo. Dans le premier cas, la révision peut être concevable parce qu'elle tend vers ce qui est proposé comme régime « normal » c'est à dire la polygamie ; alors qu'au Congo, on assiste à une régression dans la mesure où la loi autorise les gens à réintégrer la polygamie, et ceci après tant d'efforts pour en faire un régime d'exception.

- De leur côté, les législateurs burkinabé et togolais, tout en reconnaissant à la polygamie le droit de cité, la restreignent pour éviter d'éventuels polygames irresponsables. En effet, ces deux pays s'accordent pour dire que « *la femme, une fois*

¹ Lire à ce propos NKOLO (P.), « L'option matrimoniale au Cameroun », in Revue Pénant, 1986, op. cit.

² Fédération des Femmes du Congo pour le Développement (FFCD), Les droits de la femme et de l'enfant dans le Code de la famille, Brazzaville, 1996, p. 6.

*mariée sous l'option de polygamie, a le droit de s'opposer au mariage de son mari si elle rapporte la preuve qu'elle -même et ses enfants sont abandonnés »¹ par ce dernier. L'intention qui sous-tend cette disposition est en soi noble et s'appuie sur certaines pratiques qui font de la polygamie un moyen de parvenir à une certaine aisance. Les femmes, en ville comme à la campagne, constitueraient une main d'œuvre gratuite au service du mari et les enfants à naître, un potentiel inestimable. Entrent également dans cette catégorie de polygames irresponsables, les hommes qui, insouciants des charges familiales qui leur incombent, ne cessent d'agrandir leur *harem* sans se poser des questions sur les moyens de subsistance ne fût-ce qu'à moyen terme. C'est donc pour obvier à ce genre de situation qui laisse les femmes dans le dénuement, que le législateur a jugé nécessaire de prendre des mesures idoines.*

La noblesse de l'intention du législateur en la matière n'est pas à l'abri de toute critique ; car comme le souligne G. KOUASSIGAN, « *elle établit une relation entre la polygamie et la richesse et permet ainsi aux fortunés de vivre une vie matrimoniale en constante opposition avec le nouvel ordre social fondé sur la monogamie et la famille -ménage dont l'avènement est ardemment souhaité par les législateurs africains. Ainsi, la monogamie n'est imposée qu'à ceux qui ne disposent pas de moyens de subsistance suffisants pour eux-mêmes et pour leurs épouses.* »² A cette objection il faut en ajouter deux autres :

– D'abord, le législateur n'a pas eu le courage d'œuvrer à contre-courant des préjugés sociaux qui font de la femme une des manifestations extérieures de la richesse de l'homme. Ainsi la relation de cause à effet entre la richesse et la polygamie établit-elle une inégalité entre les hommes face aux options matrimoniales. La monogamie apparaîtrait comme une sanction imposée aux pauvres et par conséquent, la condamnation de la polygamie reste liée aux aléas économiques des individus.

– Ensuite, il convient de reconnaître que dans cette logique purement matérialiste, le législateur ne s'appuie pas sur une base immuable, non susceptible de trouver son écho parmi les principes qui sous-tendent l'universalité des Droits de l'homme. La polygamie n'est pas condamnée parce qu'incompatible avec la dignité de la femme

¹ Article 272 alinéa 1 du Code burkinabé de la Famille et l'article 65 du Code togolais des Personnes et de la Famille.

² KOUASSIGAN (A. G.), *Quelle est ma loi ?...*, op. cit., p. 56.

mais pour des raisons de sécurité économique dont seul l'homme continuerait de détenir le levier. Ainsi, dans une Afrique en constante paupérisation et instabilité économique, le choix de la monogamie se fait plus par dépit que par conviction ; et ceux qui, à un moment étaient riches et polygames puis se retrouvent un jour sans ressources, quel sort réservent-ils à leurs femmes épousées au nom de la richesse et ensuite abandonnées pour cause d'indigence ?

La tolérance de la polygamie dans les Etats cités plus haut ne va pas sans objections ; la plus importante à retenir est la subordination du *droit à la polygamie* à l'aisance matérielle de l'homme. Quoiqu'il en soit, la tendance est au primat accordé à la monogamie ; mais le législateur, en proie aux tâtonnements est conduit consciemment ou inconsciemment à des contradictions. Pour éviter toute équivoque, d'autres pays ont préféré supprimer la polygamie de leur législation.

§3 L'interdiction légale de la polygamie

Pour diverses raisons, certains Etats africains notamment la Côte d'Ivoire, la Guinée, le Burundi, le Rwanda, la République Démocratique du Congo... ont procédé à l'abolition de la polygamie. Suivant les justifications sous-jacentes, deux tendances peuvent être retenues : la première révèle une certaine volonté de modernisation de la vie conjugale en adoptant un système unique (A) ; la seconde semble l'approuver en alléguant la nécessité de l'épanouissement de la femme et ce, au risque même de contredire d'autres dispositions relatives à la vie conjugale (B).

A/ Une volonté manifeste de changement

La position du législateur ivoirien par rapport à la question de la polygamie s'inscrit dans la ligne droite radicale qui tourne le dos à l'ordre traditionnel. La logique qui a conduit à la suppression de la dot examinée plus haut, est la même qui s'applique à la polygamie car l'une et l'autre font partie des pratiques coutumières. A cet effet, la loi ivoirienne n° 64-375 du 7 octobre 1964 relative au mariage, inspirée du Code civil français notamment en son article 147 souligne que « *Nul ne peut contracter un nouveau mariage avant la dissolution du précédent* » (Art. 2 al.1). Cette interdiction est

sanctionnée par la nullité absolue du nouveau mariage ; et pour éviter toute fraude, l'article 14 se réfère également à l'article 251 du Code civil français qui prévoit que « *le dispositif du jugement ou de l'arrêt qui prononce le divorce ou la séparation de corps est mentionné en marge de l'acte de mariage et des actes de naissance de chacun des époux.* »

Dans le choix opéré par la Côte d'Ivoire de faire du droit un instrument de la modernisation, le législateur était bien conscient de son avance sur les mœurs. En dépit de la cohérence interne de ce projet, plus de trente ans après son adoption, la loi ivoirienne prônant la monogamie se trouve toujours confrontée aux réalités sociales qui ont du mal à suivre l'évolution juridique. Ainsi cette interdiction de la polygamie se trouve largement remplacée dans les grandes villes par le phénomène criant de l'adultère ; alors que dans les villages, la dot, bien qu'interdite, sert toujours de symbole dans les tractations matrimoniales en vue de légitimer et mettre sur le pied d'égalité toutes les unions polygamiques. Et en dehors de la femme légale, les unions vécues au vu et au su de tous ne font aucun doute quant à la légitimité des épouses supplémentaires, même si la loi ignore leur existence. Dans un article portant sur « *l'échec du mariage occidental en Afrique francophone* », Fl. LAROCHE-GISSEROT dans l'exemple de la Côte d'Ivoire écrit : « *La culture ivoirienne reste attachée à cette coutume et voici quelques années, le problème n'était pas de savoir si on appliquerait la loi sur la monogamie, mais si on ne rétablirait pas officiellement la polygamie, comme le demandait une partie de l'opinion y compris dans les sphères gouvernementales. Il n'existe pas bien sûr des statistiques officielles ni même crédibles mais nos observations et conversations permettent d'affirmer que la pluralité d'épouses reste extrêmement répandue.* »¹ La législation ivoirienne fait donc face au poids des traditions bien que la volonté affichée par le législateur soit de promouvoir un progrès socio-économique basé sur un droit qui s'inspire de celui de l'ancienne métropole. La Guinée, une autre ancienne colonie française a supprimé la polygamie mais en référence à des principes autres que le modèle français.

Dès son accession à l'indépendance, la Guinée a rompu avec l'ordre juridique colonial qui, par le décret Jacquinot du 14 septembre 1951, œuvrait pour la monogamie dans toutes les Colonies françaises d'Afrique. En son article 9, la loi guinéenne n° 54/

1 LAROCHE-GISSEROT (Fl.), « L'échec du mariage occidental en Afrique francophone : l'exemple de la Côte d'Ivoire », in *Revue de Droit international et de Droit comparé*, Bruxelles, Institut belge de Droit comparé, 1^{er} Trimestre 1999, p. 77.

AN/62 du 14 avril 1962 dispose : « *il est interdit qu'un homme qui n'a pas de moyens de subsistance suffisants pour sa propre personne et dont la première épouse végète dans la misère, épouse une autre femme.* » Cette disposition, qui ne rejette que la polygamie de misère, laissait à chaque citoyen le pouvoir discrétionnaire de décider du nombre de femmes qu'il souhaite à condition d'en avoir les moyens. On ne peut comprendre cette prise de position qu'en référence au contexte historique de ce pays. Seule colonie française à avoir voté « non » au référendum de 1958 qui préconisait une préparation progressive à l'indépendance, l'Etat guinéen n'entendait pas garder tel quel le cadre juridique de l'ancienne métropole. Le Parti Unique en vigueur à l'époque dans ce pays voulait donc faire valoir la maturité dont étaient capables les citoyens. Ainsi, en matière de systèmes matrimoniaux, le législateur avait fait confiance à la « *conscience militante révolutionnaire du citoyen pour décider du régime de son mariage.* »¹

La suppression de la polygamie par la loi guinéenne n°4/ AN/ 68 du 5 février 1968 est venue consacrer l'échec de cette première loi vague qui n'avait pour cadre de référence que la confiance accordée aux militants du parti unique. Mais on peut constater que le législateur guinéen est passé d'un extrême à l'autre ; du laxisme de la loi de 1962, on en est venu à la lourdeur de peines et à une condition draconienne en cas d'une éventuelle reconversion à la polygamie. Tout homme désirant avoir une seconde épouse doit pouvoir justifier d'un cas de force majeure médicalement constatée et l'introduire sous forme d'une demande auprès du Ministère de l'Intérieur.² Et les articles 5 et 6 sanctionnent en même temps les contrevenants et l'officier de l'état civil d'une peine d'emprisonnement de cinq à dix ans et d'une amende de 500 à 500.000F. Dans une Afrique en majorité analphabète, avec un grand décalage entre gouvernants et gouvernés, quel sens peut avoir une lettre de recours auprès du Ministère pour le grand nombre ? En outre les peines trop disproportionnées par rapport à l'infraction font perdre à la loi son caractère humain et son rôle éducatif ; la dissuasion devient l'unique but recherché par le législateur.

Contrairement à la Guinée, l'abolition de la polygamie au Rwanda et au Burundi a été déterminée par un ensemble de facteurs d'une autre nature, eu égard au passé colonial de ces pays. Dans ce sens, la situation de ces pays ressemble à celle de la Côte d'Ivoire. En effet, anciennes colonies allemandes, placées sous tutelle de la Belgique

1 KOUASSIGAN (A.G.), *Quelle est ma loi ? ...*, op. cit., p. 266.
2 Cf. Art.3 de la loi guinéenne n° 4 / AN/ 68 du 5 février 1958

après la deuxième guerre mondiale, les législateurs de ces Etats ont été moulés dans la politique coloniale paternaliste telle qu'elle a été pratiquée par les Belges. Deux appareils ont permis aux colons d'asseoir leur autorité : il s'agit des missions chrétiennes et de l'administration. Plus que dans d'autres colonies africaines, l'imbrication de ces deux structures a été plus marquante dans le mode de pensée des populations, et ceci même à l'époque post-coloniale. Ainsi, la suppression de la polygamie s'inscrit-elle dans la ligne droite des dispositions qui portent l'empreinte des pouvoirs spirituel et temporel coloniaux.

Si on se limite au cas du Rwanda, le parcours juridique en la matière révèle un certain atermoiement qui a conduit le législateur à s'inspirer de certaines dispositions coloniales avant de procéder à l'abolition de la polygamie. Dès octobre 1961, à l'Assemblée législative qui préparait les premières institutions en vue de l'indépendance, on s'était posé la question du devenir de la polygamie dans le futur Etat rwandais. Deux tendances se sont dégagées : pour les uns, la polygamie devrait être prohibée et pour les autres, elle ne devait être interdite qu'aux chrétiens et aux fonctionnaires.¹ Mais la Constitution de 1962 avait opté pour un mariage monogamique civil et religieux. Cette interdiction de la polygamie ne peut se comprendre qu'en référence au Décret pris au Congo Belge le 4 avril 1950 et rendu exécutoire au Rwanda-Urundi par l'ordonnance n° 21-132 du 11 décembre 1951, laquelle en fixait l'entrée en vigueur au 1^{er} février 1952. Ce Décret, qui contenait la première interdiction totale de la polygamie dans une colonie d'Afrique, n'était que l'aboutissement d'un conflit latent entre l'Eglise et l'Administration coloniale. Cette dernière, voulant procéder par étapes progressives pour ne pas heurter la sensibilité des pouvoirs traditionnels attachés à la polygamie, avait déjà pris des mesures successives dont la plus importante était le Décret du 5 juillet 1948, valable pour le Congo Belge et le Rwanda-Urundi. Celui-ci n'était qu'une incitation à l'abandon de la polygamie ; il préconisait en effet l'inscription du mariage coutumier dans un registre spécial afin de lui conférer les effets du droit écrit mais à condition qu'il soit monogamique. L'indifférence généralisée de la population a conduit les missionnaires à faire pression sur l'Administration en vue d'obtenir une éradication totale de la polygamie par le Décret du 4 avril 1950.

¹Cf. Assemblée Législative, document de travail n°6, Séance du 10 octobre 1961, pp. 7-12, cité par NTAMPAKA (Ch.), « Femme : des inégalités consacrées », in *Revue Dialogue* n° 161, Kigali, décembre 1992.

La prohibition de la polygamie dans la Constitution rwandaise de 1962 n'était que la réplique du statu quo colonial car, la référence aux aspects civil et religieux du mariage traduit la double influence de l'Administration et de l'Eglise dans cette prise de position. Et de même, suggérer face à la polygamie, d'un côté, la distinction entre chrétiens et fonctionnaires, et de l'autre, le reste de la population, revenait à reproduire le schéma colonial belge. Celui-ci traçait parmi les populations une frontière étanche entre les « évolués » et les « indigènes », les « chrétiens » (*bena nkristo*) et les « hommes du diable » (*bena diabolo*), dénomination donnée aux païens. L'état "d'évolués" consécutif à l'acquisition de la civilisation occidentale par le truchement de l'instruction devait aller de pair avec la conversion au christianisme, le mariage religieux et par conséquent l'abandon de l'animisme et des coutumes *barbares* telles que la polygamie. Il a fallu attendre la Constitution rwandaise de 1978 pour laïciser le mariage. Mais bien avant cette disparition de la dimension religieuse du droit de la famille, des changements sont intervenus, calqués sur le parcours dissuasif du colon belge dans la réglementation de la polygamie. Dès les années 30, les mesures ont été prises au Congo Belge dans le sens de la restriction de la polygamie chez les agents de l'administration et l'impôt sur le revenu appelé la *contribution personnelle minimum* (CPM) était calculé en fonction du nombre de femmes. Cette disposition a été reprise par les Rwandais en 1967 pour réduire la rigueur de la suppression de la polygamie : au lieu de la nullité absolue du mariage polygamique, telle qu'elle était réglementée par le Décret du 4 avril 1950, reprise dans la Constitution de 1962, les polygames dont les unions dataient d'avant 1961 étaient reconnus à condition de s'acquitter de la CPM. Par ailleurs des candidats polygames au mandat de député, qui n'étaient pas acceptés jusque là, pouvaient enfin se présenter aux élections à condition que leurs mariages remontent avant 1962.

Le cas du Rwanda peut nous amener à faire un parallèle avec les pays islamisés comme le Mali et le Sénégal. Si dans ces deux pays, la religion musulmane a été un facteur déterminant dans le maintien de la polygamie, le christianisme l'a été pour la monogamie au Rwanda. En revanche, la Côte d'Ivoire qui a également supprimé la polygamie, s'est davantage appuyée sur une idéologie de modernisation de la société en vue d'un progrès économique et social et ce, par le droit. En tout état de cause, le Rwanda dans son effort de changement par rapport au droit traditionnel, n'a pas procédé à une rupture radicale par rapport à l'ordre juridique colonial, notamment en matière de

système matrimonial. Par contre, la République Démocratique du Congo, qui fut l'unique colonie belge, a voulu se départir de la réglementation de l'ancienne métropole ; mais cette rupture a été consommée au prix de maintes contradictions internes.

B/ Une réglementation ambiguë en République Démocratique du Congo

Le législateur de l'ex-Zaïre, dans le Code de la famille, a maintenu la monogamie dans la continuité du Décret belge du 4 Avril 1950 (cité plus haut dans le cas du Rwanda et du Burundi), mais en rupture avec l'idéologie coloniale quant au fondement d'un tel régime. Dans tout le processus de réglementation coloniale en effet, la volonté la plus affichée n'était pas l'émancipation de la femme. D'ailleurs, en Belgique, l'égalité entre l'homme et la femme n'était introduite dans le droit qu'en 1958. Il s'agissait plutôt de la transposition du modèle familial occidental dans les colonies. Ainsi, la monogamie portait-elle la double marque de la chrétienté et de la civilisation.

Après son indépendance en 1960, le Congo, à la différence du Rwanda et du Burundi, n'a pas conféré à la monogamie une valeur constitutionnelle. Si le Décret de 1950 était encore en vigueur, le constituant de 1964 (art. 31) et celui de 1967 (art. 12 al.2) ont indiqué seulement d'une manière allusive que : « *la famille sera organisée de manière à ce que soient assurées son unité et sa stabilité* ». D'aucuns y ont vu la consécration indirecte de la monogamie. Cette volonté de se démarquer de la législation coloniale va prendre une tournure décisive avec l'idéologie du *recours à l'authenticité* dans le Zaïre du Président MOBUTU.

Dès 1972, le pouvoir en place avait mis sur pied une commission de réforme et d'unification du droit civil zaïrois, chargée d'élaborer des projets de lois sur le Code de la famille, afin de mettre un terme au dualisme juridique hérité de la colonisation. C'est dans ce nouveau contexte idéologique, se voulant un *recours* aux valeurs ancestrales, que va se poser le problème de la place de la polygamie. Paradoxalement, c'est la monogamie qui a été retenue comme système unique et non la polygamie ; « *et cela, bien que toutes les coutumes africaines lui soit favorables, que l'homme africain lui soit*

très attaché, que les femmes ne soient pas unanimes à l'attaquer, et qu'on constate entre les sexes un déséquilibre numérique avec prédominance des femmes. »¹ Alors comment justifier cette prise de position en faveur de la monogamie qui risque d'être perçue comme une reproduction du droit colonial dont on veut pourtant se débarrasser ?

Dans le cadre de sa politique du *recours à l'authenticité*, le Président MOBUTU, dans un discours du 21 mai 1972, avait tenu des propos qui visaient à rejeter la polygamie en l'état actuel de la société zaïroise sans pour autant fournir des raisons du maintien de la monogamie. Selon lui, la polygamie, jadis tolérée et non généralisée, avait des fondements économiques par la thésaurisation des biens et par la gratuité de la main-d'œuvre féminine. Ces facteurs n'étant plus d'actualité, elle ne serait plus de mise². La monogamie qui s'impose donc irait dans le sens « *de la politique de l'émancipation de la femme que nous avons amorcée dès l'aube de notre Révolution. Contrairement à la situation que connaissent les pays industrialisés, où la citoyenne se sent colonisée par l'homme, et organise des mouvements de libération féminine, nous sommes fiers d'avoir réalisé dans notre pays, l'égalité totale entre l'homme et la femme. Celle-ci connaît un épanouissement de sa personnalité par l'accès aux responsabilités professionnelles, sociales et politiques.* »³

Ce discours constituait déjà un prélude à l'argument que devaient avancer les rédacteurs du Code de la famille en vue du maintien de la monogamie. Dans l'exposé des motifs il est écrit : « *concernant toujours les conditions de fond du mariage, il y a lieu de souligner le maintien de la prohibition de la bigamie et donc aussi de la polygamie qui, malgré les raisons qui peuvent être invoquées en leur faveur, ne paraît pas une institution permettant de garantir le plein épanouissement de la femme dans son foyer.* »⁴

Quelques remarques s'imposent à la lecture de ces deux textes : tous deux procèdent d'un raisonnement par l'absurde pour réfuter la polygamie sans pouvoir donner des raisons du choix de la monogamie. *L'épanouissement de la femme* semble

1 TUNC (A.), Les aspects juridiques du développement économique, Paris, Dalloz, 1966, p. 11.

2 Cf. PAUWELS (J.M.), « Le statut de la femme en droit privé zaïrois », op. cit.

3 Discours du Président MOBUTU cité par PAUWELS (J.M.), « Le statut de la femme en droit privé zaïrois », op. cit., p. 832.

4 Code zaïrois de la Famille, op. cit., p.16.

être le principe de référence tant dans la sphère publique que privée. Si dans le premier cas, il consiste selon les dires du Président MOBUTU en l'accès des femmes aux fonctions jadis réservées aux hommes, les rédacteurs du Code de la famille ne définissent pas ce qu'ils entendent par *épanouissement* dans le privé. Ces propos révèlent une autre caractéristique qui est leur caractère purement idéologique car ce sont des affirmations gratuites souvent en déphasage avec les réalités. Comment le Président MOBUTU pouvait-il prétendre éradiquer au Zaïre, en l'espace de sept ans de pouvoir, les inégalités millénaires entre hommes et femmes? Ainsi, ce discours n'a-t-il aucune visée incitative ou même éducative pour les populations. Ces pétitions de principe plus idéologiques que juridiques qui semblent avoir inspiré le Code de la famille, ont fait l'objet de controverses dans les milieux intellectuels zaïrois.

Dans une conférence tenue à l'Université de Kinshasa en juin 1988 portant sur le projet du Code de la famille, le professeur M. MBOYO a rejeté l'option faite par les rédacteurs de ce Code en faveur de la monogamie. Deux raisons principales sont avancées par ce détracteur pour réfuter ce choix : d'abord il voit dans le maintien de la monogamie une tentative de plaquer des principes juridiques étrangers sur des réalités zaïroises ; ensuite, il condamne l'hypocrisie dont font preuve ses rédacteurs. Si M. MBOYO dénonce l'étrangeté du modèle unique du système matrimonial monogamique, c'est parce qu'il le juge en contradiction avec la *politique de l'authenticité* sous laquelle s'inscrit le nouveau droit de la famille. Cette prétendue *aliénation intellectuelle* est qualifiée d'« *extérisme* » par opposition à l'« *intérisme* ». Mais par delà cette condamnation de la source d'inspiration juridique qui serait occidentale, le vrai problème se situerait au niveau de la distorsion entre le système matrimonial préconisé d'un côté et de l'autre, la réalité des pratiques sociales. Alors que révèlent les faits en ce qui concerne les mariages dans le contexte zaïrois ?

En effet, M. MBOYO en s'appuyant sur certaines habitudes sociales avérées, a mis en évidence l'existence de deux types de polygamie : la première serait « *bourgeoise et hypocrite* » et la seconde, propre au commun des Zaïrois serait « *noble* ». S'agissant du premier type de polygamie, le conférencier reconnaît que « *la plupart de nos autorités et des nantis zaïrois sont polygames, ainsi que le veut la*

*coutume, bien que dans certains milieux, ils veulent apparaître comme monogames. Ils se disent même monogames, alors qu'ils sont réellement polygames. »¹ Il y a là un simulacre de monogamie auquel se livreraient les responsables politiques pour être en adéquation avec le discours et les milieux officiels dans lesquels le mariage à l'occidentale s'impose comme une valeur. Tout en jouant avec le droit moderne, ils ne sont pas moins en phase avec l'ordre traditionnel qui impose l'idée selon laquelle un chef, un responsable ou un riche devrait s'entourer de plusieurs femmes. Ainsi, l'hypocrisie de la polygamie bourgeoise consisterait pour les puissants à ruser avec les deux ordres juridiques en prenant appui sur leur position sociale et sur leur fortune. Une telle pratique est condamnable selon M. MBOYO parce que qualifiée de « *polygamie urbaine bourgeoise c'est-à-dire celle où le bourgeois zaïrois est exploité par ses multiples femmes, belles mais oisives ou paresseuses pour la plupart...* »²*

Lorsqu'on reconsidère la condamnation de cette polygamie à la lumière de l'argument utilisé par le Président MOBUTU pour rejeter l'adoption de ce système matrimonial dans le droit zaïrois, force est de constater que le raisonnement de M. MBOYO prive de consistance celui de M. MOBUTU. En effet ce dernier s'était basé sur l'argument économique, qui voyait dans la polygynie une thésaurisation de la part des hommes en l'absence d'institutions financières, et une exploitation des femmes comme main d'œuvre gratuite. L'optique de M. MOYO montre que c'est plutôt ceux-là même qui ont accès aux banques, et en dépit de leur connaissance de la loi, qui s'entourent paradoxalement de plusieurs épouses. Ces dernières semblent inverser la logique entre « *exploitant* » et « *exploitées* » car c'est elles qui vivent au dépens de leur mari.

A l'opposé de cette polygamie qui sévit dans les classes aisées se situe celle « *de nos traditions encore fort bien vivante dans les milieux ruraux et en ville chez les moins nantis où les femmes en lien polygamique contribuent efficacement et pour beaucoup au bien-être de la famille, des enfants, du mari et des membres des deux clans.* »³ Une telle polygamie dans un contexte idéologique qui se veut respectueux des coutumes ne serait pas, au dire de M. MBOYO, condamnable car non seulement ces femmes sont productives pour l'ensemble de la communauté, mais elles s'épanouissent aussi par leur

1 MBOYO (E.), « Le concept du mariage et les effets de celui-ci en droit zaïrois... », op. cit., p. 27.

2 Idem, p. 28.

3 MBOYO (E.), Idem, p. 27.

travail. Cette polygamie populaire qui est à l'opposé de celle des nantis permet de reposer la question de l'épanouissement des femmes zaïroises, argument avancé par M. MOBUTU pour justifier l'interdiction légale de la polygamie au Zaïre. En effet, ce dernier lie leur épanouissement en leur accès au même titre que les hommes « *aux responsabilités professionnelles, sociales et politiques* ». Combien seraient-elles finalement à accéder à ces dits secteurs modernes pour que l'argument en défaveur de la polygamie repose sur elles ? Cette question trouve tout son sens lorsqu'on sait qu'il y a une portion dite nantie souvent inactive et une grande partie de la population féminine moins aisée s'adonnant aux basses besognes afin de faire vivre leur famille. Face à ces réalités, quels fondements peuvent avoir la prohibition de la polygamie dans l'optique préconisée par M. MOBUTU, à partir du moment où celles qui bénéficient des conditions d'*épanouissement* ne sont pas représentatives de la population féminine ? Les fondements de cet argument deviennent encore ténus face à ceux de M. MBOYO qui, à partir des faits, tente de prouver par tout moyen qu'il n'est pas établi que la polygamie soit un handicap ni à l'épanouissement de la femme quel que soit son secteur d'activité ni au développement du pays en général. Il écrit à ce propos : « *la coexistence juridique de deux sortes de mariage (monogamique et polygamique) dans nos coutumes n'a jusqu'ici porté atteinte à l'ordre public zaïrois, à l'ordre public moral et économique de notre pays ! Bien au contraire, beaucoup de nos concitoyens aujourd'hui évêques, prêtres, pasteurs, grands opérateurs économiques... sont issus de mariages polygamiques. Il n'est nulle part établi qu'ils ont été moins éduqués que ceux issus des mariages monogamiques.* »¹

Les dispositions du Code, en suivant de près ou de loin l'idée qui sous-tend le discours du Président MOBUTU, auraient été, selon les détracteurs de la monogamie, le résultat d'une mauvaise compréhension de la distinction entre une polygamie qui, par le passé, était *tolérée et non généralisée*. Or que souhaitent ces tenants de l'« *intérisme* » juridique sinon la même tolérance à travers une légalisation, ce qui ne signifie nullement une obligation de la polygamie ; alors que les rédacteurs du Code ont tenu à imposer la monogamie contre les évidences sociales actuelles et contre les pratiques coutumières.

Toutefois paradoxalement, c'est en vertu des mêmes coutumes que la dot a été érigée en condition de fond du mariage et comme telle, elle permet de légitimer les

1 MBOYO (E), « Le concept du mariage et les effets de celui-ci en droit zaïrois... », op. cit., p. 27.

unions par rapport au concubinage. C'est ainsi qu'au Congo démocratique, dans le cadre des ménages polygamiques, on se retrouve dans une double situation juridique. Il y a, d'une part, ce que nous qualifierons de la « *femme légitime légale* » par rapport aux « *femmes légitimes simples* ». La première est celle qui, après avoir été dotée, est devenue une femme légitime ; de plus, elle est passée avec son mari devant l'officier de l'état civil pour la célébration ou la constatation du mariage. Les autres sont mariées et socialement reconnues comme telles en vertu de la dot versée. Si l'Etat ne reconnaît que la première, socialement, elles ont toutes un statut équivalent de femmes légitimes. Dès lors, cette situation qui ne choque personne va trouver un prolongement dans la pratique de la *substitution des mères*, dans les déclarations des naissances. Ces manœuvres s'accomplissent surtout dans la perspective des allocations familiales pour ceux qui peuvent prétendre à un salaire. En effet, comme le livret de famille ne prévoit qu'une seule épouse, il est courant que les enfants nés des mères différentes soient déclarés par leur père comme étant ceux de la femme légalement reconnue. Mais comment expliquer que l'administration - chargée de l'application des lois, en l'occurrence de celle portant sur l'interdiction de la polygamie - n'ait jamais contesté (à notre connaissance) de tels actes ? Sa bonne foi pourrait à la rigueur être avancée si on admet que la théorie de l'apparence puisse jouer pour deux enfants de lits différents ayant un écart d'âge de 6 mois, en application de la durée minimum de la période de conception qui est de 180 jours. Mais il peut arriver qu'on assiste à l'enregistrement des deux enfants, supposés nés d'une même mère, qui paradoxalement peuvent avoir quelques semaines d'écart d'âge. Ainsi, ces agissements constituent-ils d'une part l'indice de la non effectivité de l'interdiction de la polygamie, et de l'autre, une preuve de la complicité de l'administration.

En définitive, en mettant en perspective les deux points de vue indiqués plus haut, se pose la question du fondement du maintien de la monogamie au Congo. A la différence des autres anciennes colonies belges qui ont œuvré dans le sens de l'ancienne métropole, le législateur zaïrois a voulu frayer son chemin en prétendant se ressourcer dans son passé traditionnel. Mais la difficulté demeure dans l'entêtement des réalités qu'il feint d'ignorer d'un côté et de l'autre, dans les contradictions internes qui montrent l'incohérence qu'il y a à adopter certains aspects du droit coutumier tout en rejetant d'autres. Dans cette sélection, la dot retenue comme élément constitutif du mariage, n'œuvre pas en faveur de l'application effective de la loi prohibant la polygamie. Si la

dot légitime le mariage socialement et juridiquement, elle cautionne indirectement la polygamie ; car, l'essentiel, pour la grande partie de la population vivant loin des dispositions légales et des tracasseries administratives, est d'être en conformité avec ce qui est socialement admis.

En tout état de cause, les systèmes matrimoniaux, que ce soit dans les pays où il y a possibilité de choix ou dans ceux où un régime unique s'impose, ne dépendent dans la plupart des cas que de la volonté de l'homme. Là où il y a option, c'est à lui qu'il échoit de déterminer le régime qui lui convient ; et certains pays vont jusqu'à reconnaître au mari le pouvoir de reconsidérer l'option antérieure et ce, souvent dans le sens de la polygamie. En revanche, les dispositions juridiques n'accordent pas d'armes efficaces à la femme afin de garantir sa participation libre dans les options matrimoniales car elles sont souvent vagues ou inopérantes. Ce déséquilibre entre conjoints face aux systèmes matrimoniaux a conduit Pierrette NKOLO à voir dans le mariage camerounais « *une institution masculine à laquelle adhèrent les femmes* . »¹ On pourrait dans le même sens procéder à une analogie qui verrait dans les choix des systèmes matrimoniaux un *contrat d'adhésion*. Ceci pour signifier que les femmes sont tenues de se conformer à l'option opérée par les maris. Or si dans un contrat d'adhésion, l'Etat assure la protection du plus faible, le paradoxe dans le cas africain est que l'Etat protège le plus fort ; autrement dit il réaffirme l'homme dans sa suprématie en soumettant la femme à sa décision.

Devant cet état de fait, le problème du consentement des femmes africaines au mariage, souvent présenté sous l'angle des mariages forcés se pose sous une autre forme. Si jadis certaines femmes étaient mariées contre leur gré, cette coutume tend de plus en plus à disparaître. Aujourd'hui on assiste à un glissement de perspective ; car c'est plutôt au niveau de la portée du consentement que se situe la difficulté. Les femmes sont-elles suffisamment éclairées, et leur consentement est-il librement donné dans le choix du système matrimonial, choix biaisé dès le départ ? En grande partie, les faits prouvent que la réponse est négative ; en dehors de la mauvaise position dans laquelle se trouvent souvent ces femmes, leur manque d'instruction y contribue en grande partie. C. COQUERY-VIDROVITCH souligne à ce propos que « *l'anecdote favorite des magistrats de Dakar est de conter comment, au moment de l'enregistrement du contrat, quand le juge en impose la lecture à haute voix en présence de futurs époux,*

¹ NKOLO (P.), « L'option matrimoniale au Cameroun », op. cit., p. 470.

la femme, souvent encore quasi analphabète, apprend que son mari a prévu à son insu la polygamie »¹ Même si certains législateurs africains tentent d'accorder aux femmes quelques armes d'opposition, celles-ci s'avèrent en définitive sans efficacité. Dès lors si telle est la condition de la femme dans les options matrimoniales, que peut être sa position par rapport à l'homme dans la vie conjugale ?

SECTION II :

NATURE DES RAPPORTS JURIDIQUES ENTRE EPOUX

Les droits et obligations reconnus aux époux sont traités dans les différents codes civils ou codes de la famille. Sont-ils en conformité avec le principe d'égalité consacrées par les différentes constitutions nationales et les Conventions internationales ratifiées par les Etats concernés. A y voir de près, les discours officiels, souvent destinés à l'opinion internationale, ne manquent pas de souligner le souci des dirigeants en faveur de l'égalité des sexes.

Or par l'institution du mariage, un nouveau statut est reconnu aux individus qui passent de l'état de célibataire à l'état de marié. Et comme le statut est un ensemble de droits et de devoirs, la vie conjugale requiert à cet effet le respect d'un certain nombre d'obligations réciproques entre époux. C'est de cette réciprocité que devrait en principe découler une égalité en droit au sein du couple. Cependant les textes, qui sont supposés matérialiser cet engagement, sont souvent à l'opposé de la pétition de principe. Ainsi, nous relèverons des paradoxes inhérents aux codes qui ont tendance à accorder aux maris plus de droits qu'aux épouses (A), alors que s'agissant des devoirs, la balance penche plus du côté des femmes (B)

§1 La disproportion entre les droits

Notre optique sera de tenter de démontrer que contrairement à cette égalité présumée et souvent affirmée, il y aurait dans les codes une inégalité légale en défaveur de la femme, clairement établie avec la reconnaissance de la qualité de chef de famille au mari (A) et les prérogatives afférentes à cette qualité (B).

¹ COQUERY-VIDROVITCH (C.), Les Africaines, op. cit., p. 334.

A/ La qualité de chef de famille attribuée au mari

Dans la plupart des législations africaines, les rapports entre conjoints sont inspirés du Code civil français dont l'évolution n'a pas été suivie jusqu'au bout. On constate à la lecture de nombreux textes en la matière que l'homme est érigé comme chef de famille. Cette qualité promue par la loi du 23 juillet 1942 (article 213 du Code civil) était venue en remplacement de la puissance maritale établie par la loi du 18 février 1938, et par la suite jugée obsolète avec les réformes ultérieures (lois du 4 juin 1970 et du 11 juillet 1975) consacrant une codirection de la famille par les époux (art. 213 nouveau du Code civil français). Mais alors, comment justifier dans le contexte africain cette inadéquation entre d'un côté, la hiérarchisation conjugale, et de l'autre, l'affirmation du principe d'égalité indépendamment du sexe que prônent toutes les constitutions nationales et conventions internationales ?

Il s'avère que la prééminence du mari n'est pas seulement un plagiat du code civil français dans son ancienne formule ; elle est aussi l'héritage du mode d'organisation traditionnelle de la famille africaine. Et certains législateurs n'ont pas hésité à s'y référer pour justifier les dispositions prises à ce propos. A cet effet, dans le cadre des campagnes de vulgarisation du droit de la famille au Mali, un intervenant soulignait que *« la famille, en tant que groupement, a besoin d'une certaine stabilité qui ne peut résulter que de l'existence d'une autorité quelconque, un certain pouvoir de décision. Est-il besoin de rappeler que c'est cela qui faisait pourtant la force et la solidité des familles traditionnelles. »*¹

Le cas malien se comprend parce que le législateur au départ a fait une option claire, à savoir le maintien dans le code de certains aspects traditionnels tels que la dot et la polygamie. Et par conséquent, le recours à la forme traditionnelle d'autorité maritale serait une consécration du modèle de famille envisagé dans ce pays. Autrement dit, comme le régime polygamique y est de droit commun, seule une autorité forte serait susceptible de regrouper les différents ménages autour de leur unique centre d'intérêt érigé en la personne du mari.

Si l'on se réfère cette fois-ci au cas du Congo Démocratique où la polygamie a été légalement prohibée, la place de choix qui est réservée à l'homme se fonde sur le

¹ Le droit de la famille au Mali, op. cit., p. 21.

respect de certaines traditions retenues par le pouvoir d'alors dans le cadre de la « *politique de recours à l'authenticité* ». Et le Code zaïrois de la famille souligne expressément dans son article 444 que « *le mari est chef de ménage.* » Ici comme partout ailleurs dans les Etats africains, la recherche de la cohésion au sein de la famille est le but visé. On est tenté à juste titre d'établir une corrélation entre la forme de pouvoir exercé au niveau national depuis les indépendances politiques et le modèle de la vie domestique suggéré par les législateurs. Si « *le pouvoir ne se partage pas* », selon l'expression chère au président MOBUTU, au nom des traditions, il faudrait que l'autorité dans le ménage soit à l'image de celle de l'Etat ; et l'individu à même de l'exercer ne peut être que le mari.

Des considérations autres que traditionnelles sont souvent invoquées aussi pour expliquer ces dispositions légales qui soumettent la femme à l'homme. J.M. PAUWELS souligne à cet effet que « *dans l'esprit de beaucoup de législateurs africains, la consécration du principe hiérarchique dans sa forme atténuée vise à promouvoir le développement économique, ils sont d'avis que le bon fonctionnement du ménage requiert une structure forte, l'octroi de pouvoirs au mari garantissant la cohésion du ménage.* »¹ Mais la hiérarchie domestique est-elle toujours aussi atténuée que le prétend l'auteur ? Cette question mérite d'être posée eu égard à la situation du Mali et du Congo Démocratique car il y a dans leur législation respective une confusion entre l'ancienne « *puissance maritale* » du droit français et la qualité de « *chef de famille* », confusion qu'il convient de relever.

Les codes de ces deux pays, notamment l'article 444 al. 2 du Code zaïrois et l'article 32 al.1 du code malien, concordent sur deux points : le devoir d'obéissance de la femme au mari qui, en retour lui doit protection d'une part, et d'autre part, l'affirmation de la qualité de chef de famille reconnue au mari. Ces notions, loin d'être identiques, ont été associées dans ce contexte africain alors qu'elles révèlent l'évolution du statut de la femme mariée en droit français.

En effet, le devoir d'obéissance qui incombait à la femme avant 1938 en France était imputable à la puissance maritale exercée alors comme un droit subjectif du mari sur la personne de la femme. Et comme telle, cette disposition établissant expressément l'incapacité de la femme mariée, reconnaissait son infériorité par rapport à l'homme. En

¹PAUWELS (M.), « Les régimes matrimoniaux et le développement », in *Dynamiques et finalités des droits africains*, op. cit., p. 166.

revanche, la qualité de chef de famille n'induit pas directement une inégalité entre les individus. La différence réside dans le passage des inégalités individuelles à un déséquilibre entre les fonctions dans le ménage. Dans cette nouvelle situation, la femme dès lors « *conservait le gouvernement de sa personne et de ses intérêts personnels. Mais la qualité de chef de famille affirmait que, sur le plan moral, le mari assurait la direction du ménage. Sur le plan juridique, elle signifiait que le mari gardait une certaine prééminence et un pouvoir de décision en ce qui concerne les intérêts communs des époux et de la famille.* »¹

La combinaison des deux expressions dans les codes malien et zaïrois nous conduit au constat suivant : les femmes, en tant qu'individus sont déclarées inférieures aux hommes d'une part et d'autre part en qualité de partenaires devant concourir au bon fonctionnement du ménage, elles ne jouissent pas d'un droit égal dans le pouvoir de décision. Et comme le précise bien l'article 445 du code zaïrois de la famille, c'est « *sous la direction du mari que les époux concourent, dans l'intérêt du ménage, à assurer la direction morale et matérielle de celui-ci.* »

En la matière, le code de la famille du Togo semble avoir été cohérent dans l'utilisation de l'expression juridique « chef de famille ». En reproduisant in extenso l'ancien article 213 du code civil français, le législateur togolais a été attentif à l'évolution juridique du code civil français dont il s'est inspiré ; mais le statut qu'il a arrêté pour la femme togolaise est celle de la Française sous l'empire de la loi de 1942. Celle-ci disposait que : « *Le mari est le chef de famille. Il exerce ce pouvoir dans l'intérêt commun du ménage et des enfants. La femme concourt avec le mari à assurer la direction morale et matérielle de la famille, à élever les enfants et à préparer leur établissement.* » (article 101 du Code togolais de la famille). A la différence du Mali et du Zaïre, ici le législateur n'a pas évoqué le devoir d'obéissance de la femme. Même si le Togo semble en avance sur les deux autres pays cités, il y a lieu de rechercher les présupposés qui sous-tendent toutes ces dispositions juridiques.

Dans tous les cas examinés comme dans la plupart des législations africaines, l'inspiration des codes des anciennes métropoles demeure sélective afin d'aboutir à un éclectisme juridique. Les coutumes mises à contribution dans ce genre de situation consistent à ériger indirectement la famille traditionnelle en modèle ; car c'est en

¹ WEILL (A.) et TERRE (F.), Droit civil - Les personnes, la famille, les incapacités -, Précis Dalloz, op. cit., p. 281.

référence à cette dernière que l'homme est garant de l'unité et de la stabilité de la famille. Mais alors quelles peuvent être les prérogatives conférées à celui-ci en sa qualité de chef de famille ?

B/ Les prérogatives du mari, chef de ménage

L'homme étant reconnu dans les différentes dispositions comme le conjoint qui doit être prééminent par rapport à la femme, il s'en suit logiquement qu'entre époux, l'inégalité est de rigueur. Les droits qui sont attribués à l'homme par les codes de la famille dans le cadre de la vie conjugale sont inversement proportionnels à ceux reconnus à la femme en tant qu'épouse ; moins celle-ci a de droits, plus le mari a de prérogatives détruisant l'idée d'égalité. Ainsi, est-il parfois reconnu au mari un certain contrôle sur la personne de sa femme d'une part (1) et d'autre part sur les intérêts matériels de celle-ci.(2)

1/ Le pouvoir de contrôle sur la personne de la femme

La quasi mainmise de l'homme dans ce domaine est la conséquence du devoir d'obéissance qui échoit à la femme ; et comme telle, la puissance maritale ne répond à son tour qu'à l'impératif de la protection de l'épouse. Voyons dans quelle mesure est censé s'exercer ce contrôle.

Les deux pays précédemment cités, à savoir le Mali et le Zaïre, ont en commun la consécration du devoir d'obéissance de la femme à son mari. Mais d'une situation à l'autre, si l'étendue des prérogatives maritales n'est pas toujours la même, il apparaît que les législateurs des deux pays sont d'accord sur un point : le contrôle de la personne de la femme mariée.

En effet, avant la loi du 18 février 1938 mettant un terme à la puissance maritale, la Française, en obéissant à son époux, pouvait être contrôlée dans ses relations, dans sa correspondance, ses voyages et ses fréquentations...¹ Ce sont ces dispositions qui ont été reprises à l'article 32 alinéa 1 du Code malien ; et dans ce cas, le mari se trouve être toujours responsable des agissements de son épouse même en cas de séparation de fait.²

1 Cf. WEILL (A.) et TERRE (F.), Droit civil - Les personnes, la famille et les incapacités -, op. cit.

2 Cf. Droit de la famille au Mali, op. cit.

Cette situation de la femme malienne peut se comprendre eu égard à la date de l'entrée en vigueur du code, à savoir l'année 1962. Peut-être les révisions en cours apporteront-elles quelques modifications notoires.

Le cas du Congo Démocratique montre une certaine évolution législative mais pose la question de l'effectivité de ce changement . En effet le Code civil congolais de 1885, calqué sur celui de la Belgique d'alors, disposait expressément dans son article 119 les limites dans lesquelles devrait s'exercer le contrôle du mari sur la femme. Il s'agissait comme précédemment de la correspondance, des relations, de la liberté de mouvement, voire des visites médicales...¹ Mais le nouveau code de la famille qui date de 1987, tout en maintenant le devoir d'obéissance de la femme, ne prévoit plus le droit de contrôle du mari. Or il arrive que l'obéissance qui incombe à la femme atteint parfois des proportions considérables; et les différentes dérives loin de se référer à la loi, s'inscrivent plutôt dans une logique sociale qui soumet la femme à son époux. Il est évident dans le cas du Congo, du Mali, ou ailleurs, que la réaffirmation par la loi de la suprématie masculine est de nature à justifier les inégalités traditionnelles déjà existantes au sein des couples.

Lorsqu'on se situe dans un cadre purement relationnel, la notion d'obéissance renvoie à deux autres termes : la docilité et l'insoumission. La première est implicitement la finalité que se sont fixés certains législateurs africains ; car si l'harmonie recherchée trouve sa réalisation dans la hiérarchisation, c'est dire que la docilité de la femme demeure le moyen par lequel chacun des conjoints garde sa place et joue le rôle qui lui est assigné. Dans l'hypothèse où la docilité ne serait pas requise, l'insoumission, devient un comportement contraire à ce qui est socialement attendu des femmes ; dès lors, tous les moyens semblent être justifiés pour les ramener dans le droit chemin. Ceux-ci peuvent prendre plusieurs formes dont la plus connue est la violence conjugale.

Les exactions commises à l'encontre des femmes en Afrique semblent faire partie intégrante de la culture ambiante ; car les idées courantes font croire que les femmes insoumises seraient contraires aux canevas sociaux préétablis. Les hommes ayant des prérogatives à faire valoir, le non respect de leurs directives par leurs épouses expose celles-ci à des violences verbales ou corporelles. « *Malheureusement, c'est une réalité*

¹ Cf. KITENGE (YA), « La femme zairoise devant le droit / Contribution à la réforme du Code civil national », op. cit.

que beaucoup de maris battent leurs femmes au foyer...Cela trouve son explication la plus plausible dans nos traditions ancestrales et dans nos habitudes conjugales profondément enracinées dans notre société qui est essentiellement phallocratique. Comme par le passé, le fouet symbolise encore dans beaucoup de nos milieux, la puissance maritale et paternelle ; le droit de correction corporelle en devient l'expression la plus naturelle sinon la plus efficace...Il n'est pas encore rare de rencontrer des chefs de famille qui se plaisent à contempler le « bougounika » suspendu au mur de leur salon. Ce fouet à double manche fabriqué dans un cuir de style artisanal, est moins un ornement qu'un moyen dissuasif à l'attention des mères et leurs enfants... »¹

Ce passage, bien que long, méritait d'être repris presque entièrement dans la mesure où il permet de mettre en évidence les pratiques sociales, héritées des traditions, qui trouvent un écho favorable dans l'ordre juridique. En effet, la puissance maritale, souvent confondue avec la qualité de chef de famille attribuée par le législateur malien et bien d'autres, serait une caution indirecte apportée aux coutumes et comportements qui infantilisent la femme. Et les sévices corporels qu'elle peut subir reposent sur le droit qui échoit à l'homme de redresser les torts de son épouse ; et certains vont jusqu'à excuser des violences commises à l'encontre des femmes si le comportement ou la conduite de celles-ci en ont été l'origine.² Ainsi, il semble se dégager une sorte de « normalité » sociale selon laquelle, les écarts de la femme mériteraient d'être corrigés, mais dans la limite du supportable. Ce prêté à penser paraît être le préjugé le mieux partagé par la gent masculine, sans distinction de conditions sociales.

Un exemple relaté par René DUMONT concernant la situation des paysannes burkinabé va dans ce sens. Charlotte PACQUET menait une enquête dans les années 90 auprès de ces femmes afin d'évaluer leurs conditions de travail. En dehors de leurs requêtes, il y en eut une, inattendue, mais qui fit l'unanimité : ces femmes ont souhaité qu'on fasse part aux autorités qu'elles sont battues. A la grande surprise de cette messagère des paysannes, « devant les quarante cadres du ministère de l'Agriculture, en une séance présidée par leur secrétaire général, celui-ci, d'une voix qui soulignait son impatience lui répondit : « mais, madame, nous tous ici, nous battons nos femmes !

¹ Droit de la famille au Mali, op. cit., p. 93.

² Cf. NGOMBA (T.), « La discrimination à l'égard de la femme au niveau du droit de la famille », in Revue Juridique du Zaïre, Kinshasa, 1987.

Et l'auteur d'ajouter : « *je regardai l'auditoire, qui affichait un léger sourire : personne ne protesta !* »¹ Cette situation dénote un fait important : les violences conjugales, loin d'être l'apanage du milieu rural et ou analphabète, donc imputables aux coutumes, s'avèrent être le résultat de l'image sociale qu'on a de la femme. Ainsi, l'instruction ou le phénomène urbain ne change guère ce schéma traditionnel. Si socialement il est reconnu à l'homme le pouvoir de « corriger » son épouse au même titre que ses enfants, certaines tentatives dans ce domaine ont cherché à en faire un droit.

En effet, il y a eu dans les années 70, des cas de violences conjugales appuyés sur des coutumes qui ont trouvé caution au niveau de la juridiction de droit moderne. Cette situation déconcertante a donné lieu à un article : « *Du droit de « boxer » sa femme.* »² Cet article s'était fondé sur des cas de la jurisprudence civile au Cameroun ; deux affaires identiques sont à évoquer. En l'espèce, deux femmes victimes de violences conjugales ont porté plainte contre leur époux respectif, tous deux appartenant à l'ethnie Bamiléké. D'après les pratiques de cette ethnie comme dans bien d'autres, un homme peut porter la main sur sa femme sans être inquiété. En effet, qu'a décidé la justice face à ces comportements qualifiés de traditionnels ? Les juges se sont alignés sur ces coutumes locales et « *ont reconnu, au civil, le droit du mari de « corriger et de battre sa femme.* » »³

Deux remarques essentielles peuvent être formulées à propos de ces jugements : la première consiste à reconnaître que la femme, au regard des coutumes et par rapport au droit moderne, doit se soumettre à son mari. Certains codes l'ont souligné et la justice vient le corroborer d'une manière tacite dans les cas indiqués au Cameroun. La seconde qui découle de la précédente pose la question des voies de recours susceptibles d'être impartiales et objectives. Le cas échéant, la juridiction pénale est la mieux indiquée compte tenu de l'échec avéré au civil, car le droit à l'intégrité physique protège toute personne contre les violences sans distinction aucune, et ne se réfère à aucune pratique culturelle pour donner des excuses absolutoires aux éventuels auteurs de l'infraction. Mais alors, recourir à une telle juridiction ne serait-ce pas confondre ce qui relève de la vie privée de ce qui relève de la vie publique ? Les conjoints en conflit seraient-ils prêts à assumer les conséquences d'un tel recours quand on sait qu'au pénal, la plupart des

1 DUMONT (R.), *Démocratie pour l'Afrique*, Paris, Seuil, 1991, p. 36.

2 Cf. NKOUEJIN-YOTNDA (M.), « Du droit de « boxer » sa femme », in *Revue Pénant* n°755, janv. / mars 1977.

3 Cf. COSTA-LASCOUX (J.), « Droit de la famille et développement en Afrique », op. cit.

sanctions sont infamantes et affligeantes ? Si les pratiques coutumières et certains aspects du droit moderne concordent à asseoir l'autorité masculine en exerçant un contrôle sur la personne de l'épouse, qu'en est-il des rapports entre conjoints par rapport aux intérêts matériels de la femme ?

2/ Le pouvoir de contrôle sur les intérêts matériels de la femme

La personne de la femme se trouve, dans la plupart des cas soumise à l'homme et ce, en vertu des coutumes ou en référence à certaines dispositions des codes de famille. Si cette hégémonie pose le problème de la puissance maritale, il y a lieu cette fois-ci de s'intéresser à la nature des rapports qu'entretient la femme avec ses propres intérêts matériels. Ici c'est la question de la capacité juridique de la femme mariée qui sera le point central du développement. L'on cherchera à savoir s'il lui est reconnu une capacité d'exercice de ses droits ou simplement la capacité de jouissance.

Par intérêts matériels, on entendra tout ce qui a trait au patrimoine de la femme ainsi que toute activité lucrative qu'elle pourrait exercer. A la question : la femme mariée a-t-elle ou non le droit d'administrer ses biens propres et d'exercer librement une profession de son choix, les réponses des législateurs africains sont variées. Voyons d'abord ce qu'il en est de l'administration des biens.

Le code togolais de la famille est très clair en soulignant dans son article 105 que « *le mariage ne porte pas atteinte à la capacité juridique des époux.* » Ceci signifie que dans la vie courante, chaque époux peut passer librement des actes juridiques sans avoir à rendre des comptes au conjoint ; mais dans la limite du régime matrimonial choisi. Cette volonté manifeste de mettre à égalité le mari et la femme va se préciser avec l'article 106 en matière de mandat domestique ; « *chacun des époux peut donner à son conjoint mandat général ou particulier de le représenter.* » En la matière, il faut reconnaître que le Togo a fait des progrès comparables à ceux enregistrés Côte d'Ivoire. Dans ce second cas, la femme « *exerce sa pleine capacité : elle peut désormais percevoir ses gains et salaire, gérer ses biens propres et en disposer librement après s'être acquittée des charges du mariage.* »¹ Cette disposition ivoirienne est le résultat de la réforme législative de 1983 ; celle-ci procéderait d'une évolution des mœurs qui aurait rendu caduque la loi sur la famille de 1964. Sous l'empire de cette loi, « *il fallait*

¹KAUDJHIS – OFFOUMOU (F. A.), Les droits de la femme en Côte d'Ivoire, op. cit., p.13.

obligatoirement à la femme, l'autorisation du mari pour ouvrir un compte en banque. Elle ne pouvait pas engager personnellement des dépenses pour les besoins du ménage. Elle ne pouvait pas percevoir directement son salaire si son mari s'y opposait. Dans les relations pécuniaires, le régime matrimonial de la loi de 1964 étant unique, l'unité d'administration des trois masses de biens (biens communs, biens personnels du mari, et biens propres de la femme) était concentrée aux mains du mari « seigneur et maître » de la communauté. »¹ Il s'avère donc qu'en Côte d'Ivoire, c'est avec la loi de 1983 que la femme a acquis sa pleine capacité juridique ; ceci grâce au choix accordé aux époux d'opter pour le régime de la communauté ou de séparation de biens.

Le Sénégal est un cas tout à fait à part ; le législateur y organise trois régimes matrimoniaux : la séparation, la participation aux meubles et acquêts et le régime dotal. Dans les deux premiers régimes, chacun des époux administre seul ses biens ; en revanche, *« le code de la famille organise le régime dotal, qui constitue une variante de la séparation. Il n'a rien à voir avec la dot africaine réglementée ailleurs. Les biens dotaux, c'est-à-dire des biens donnés à la femme par d'autres personnes que son mari au moment du mariage, sont administrés par le mari, tout en étant en principe inaliénables. »*² Cette dernière disposition nous semble ambiguë car, si le législateur se montre libéral en régime de communauté, on ne voit pas pourquoi il accorde à l'homme un droit de regard sur les biens apportés par la femme lors du mariage. On pourrait avancer une interprétation qui voit dans ce régime une tentative d'aménager pour l'homme une marge de manœuvre afin d'exercer sa qualité de chef de famille.

Dans les trois cas examinés (le Togo, la Côte d'Ivoire et le Sénégal), il s'avère que les législateurs ont accordé à la femme une certaine autonomie dans l'administration de ses biens. Ce qui caractérise essentiellement ces pays, c'est la reconnaissance de la capacité juridique de la femme puisque à part la gestion des biens, tous concordent à lui reconnaître un exercice de la profession de son choix sans l'autorisation du mari. Ce qui n'est pas toujours le cas dans certains pays.

1 KAUDJHIS-OFFOUMOU (F. A.), Les droits de la femme en Côte d'Ivoire, op. cit., p. 122.

2 PAUWELS (J.-M.), « Les régimes matrimoniaux et le développement », in Dynamiques et finalités des droits africains, op. cit., p. 162.

Deux Etats, le Mali et le Congo Démocratique vont nous servir d'illustration pour répondre à la seconde partie de la question qui est celle de la capacité de la femme dans l'exercice de la profession et le fait de passer certains actes juridiques. Au Mali, on assiste à une restriction de la capacité de la femme suivant deux procédés ; le premier est d'ordre légal et le second est contractuel. En effet, la disposition de l'article 38 du code malien du mariage et des tutelles spécifie que « *la femme mariée ne peut tenir un commerce sans l'autorisation maritale. Par « femme commerçante », il faut entendre une femme exerçant un commerce séparé de celui de son mari et non celle qui participe au commerce de son mari.* »¹

Cet article ne va pas sans interrogation car pourquoi focaliser la restriction uniquement sur le commerce alors que les autres formes d'activités ne nécessitent pas l'aval du mari ? Sans doute y a-t-il des présupposés fondés sur la répartition selon les sexes des métiers dans ce pays. Chasse gardée des hommes et activité nécessitant souvent des déplacements, le commerce, s'il était librement exercé par les femmes, affranchirait celles-ci du contrôle des hommes. Si l'on peut comprendre la position du législateur en se replaçant dans le contexte qui était le sien en 1962, il est fort à craindre que, si les réformes en cours du Code de la famille ne révisent pas cette disposition, on assistera à un déphasage entre la loi et l'évolution sociale actuelle.

Le second procédé par lequel la capacité de la femme malienne a été restreinte est d'ordre conventionnel découlant d'un contrat authentique entre les époux lors du mariage. « *Dans cet acte juridique, les époux peuvent volontairement apporter une restriction à la capacité civile de la femme mariée, et puisque c'est un « pacte » de famille, ils peuvent s'en servir et déroger à toutes les dispositions matrimoniales qui ne sont pas d'ordre public. Par exemple une femme peut donner mandat général d'administration et disposition sur ses biens propres à son conjoint.* »² A travers cette dérogation conventionnelle, le législateur n'a traduit que ce qui se passe dans les pratiques courantes. En effet, pour bien de femmes influencées par l'ordre traditionnel, il est tout à fait normal que la gestion du ménage échoit à l'homme. C'est pourquoi certaines laissent volontiers entamer leur capacité civile en donnant plein pouvoir à leur mari de gérer leurs biens personnels. Si ces deux moyens légaux restreignent la capacité juridique de la femme malienne, au Congo Démocratique en revanche, le mariage semble signifier pour les femmes la perte totale de la capacité.

¹ Droit de la famille au Mali, op. cit., p. 22.

Lors d'un débat avant l'adoption du nouveau Code de la famille, KALONGO Mbikayi, Président de la Commission Permanente de la Réforme du Droit zaïrois soulignait que le code civil de son pays « *inspiré du code civil belge, encore en vigueur, en attendant la promulgation du nouveau code, consacre l'incapacité de la femme mariée. Il s'agit bien entendu du Code congolais de 1895 qui reproduisait l'incapacité de la femme mariée alors en vigueur en Belgique. Depuis lors, en Belgique, la situation a évolué, on le sait, mais l'incapacité est demeurée au Zaïre. Il faut cependant bien souligner que ce n'est pas la femme en général qui est incapable. Seule la femme mariée l'est.* »¹ Autrement dit, sous le régime de l'ancien Code, en dépit de la capacité civique dès l'âge de 18 ans, le mariage faisait retomber les femmes dans l'incapacité, il fallait donc rester célibataire pour garder sa capacité d'accomplir les actes juridiques. Dès lors, on peut se demander si le nouveau Code zaïrois de la famille a affranchi la femme de la tutelle de son mari quant à l'accomplissement des actes juridiques en général, ou l'exercice d'une activité professionnelle.

L'on constate que les articles 448 à 451 du Code zaïrois de la famille rétablissent une fois de plus l'incapacité juridique de la femme mariée. Au terme de l'article 448 : « *la femme doit obtenir l'autorisation de son mari pour tous les actes juridiques dans lesquels elle s'oblige à une prestation qu'elle doit effectuer en personne.* » Et l'article 450 précise qu'elle « *ne peut ester en justice en matière civile, acquérir, aliéner ou s'obliger sans l'autorisation du mari. L'autorisation du mari peut être générale, mais il conserve toujours le droit de la révoquer.* » Ce nouveau Code ne semble donc pas se distancier des dispositions de l'ancien Code civil ; car la capacité de la femme est soumise à la volonté presque absolue du mari. Cette incapacité ne peut se comprendre qu'en rapport avec ce qu'on entend par *actes juridiques*. Ceux-ci étant, « *une manifestation intentionnelle de volonté dans le but de réaliser certains effets de droits* », font partie intégrante des droits subjectifs dont peut se prévaloir tout individu majeur dont les facultés mentales ne sont pas altérées. Or, il se fait précisément que la femme zaïroise mariée ne doit manifester sa volonté dans ses rapports juridiques avec un tiers

² Idem, p. 21.

¹ KALONGO (Mb.), « L'expérience zaïroise de codification dans le projet du code de la famille », in Agence de Coopération Culturelle et Technique (A.C.C.T.), Louisiane, novembre 1985, p. 489.

sans l'aval de son époux. En d'autres termes, le Code zaïrois prévoit que tous les actes importants de la vie lui échappent.

Cependant, il existe une marge de manœuvre qui profite aux femmes dans l'imprécision de la loi quant à la forme de l'autorisation maritale. Ce silence laisse supposer que, tant qu'il n'y a pas une opposition expresse, la femme bénéficie de la présomption tacite de l'accord de son mari pour l'acte auquel celle-ci veut s'obliger¹. Cette présomption tacite est valable aussi bien dans la lecture qu'on peut faire de l'ancien que du nouveau Code de la famille. Mais s'agissant des voies de recours à la disposition des époux en cas de refus de l'autorisation maritale, les deux codes procèdent de façon différente.

Dans l'ancien Code civil, il incombait au mari de justifier son refus ; et pour ce faire, il devait adresser au tribunal un motif juste et sérieux. S'agissait de l'opposition à l'exercice d'une profession par exemple, le mari devait prouver que le fait de l'activité de la femme risquait de perturber le train de vie de la famille ou le suivi des enfants en bas âge. En revanche, le nouveau code dispose dans son article 449 que « *la femme peut, après avis du conseil de famille, recourir au tribunal de paix pour obtenir l'autorisation (...), lorsque le mari refuse ou est incapable ou est dans l'impossibilité de l'autoriser. L'autorisation du tribunal est toujours provisoire.* » Contrairement à ce qu'on pouvait attendre du nouveau Code, à savoir l'amélioration de la condition féminine, on assiste plutôt à une régression à trois niveaux.

Le premier niveau concerne l'inversion des rôles dans l'action en justice. L'homme qui refuse son autorisation n'est plus demandeur mais défendeur. On assiste alors à un déplacement de la charge de la preuve obligeant la femme, en tant que demanderesse, à prouver la nécessité d'accomplir tel ou tel acte juridique, conformément à la règle « *actori incumbit probatio* ». Ce qui n'est pas une tâche facile dans la mesure où le défendeur, le mari, peut de mauvaise foi, contrecarrer l'action de la femme. Le second niveau est la lourdeur de la procédure : la femme, avant la saisine du tribunal, doit passer devant le conseil de famille. On voit mal comment celui-ci, statuant conformément aux règles traditionnelles peu favorables à l'émancipation féminine, autoriserait une femme à intenter un procès contre son mari. Le dernier obstacle que la

¹ Cf. KITENGE-YA, « La femme zaïroise devant le droit - Contribution à la réforme du Code civil national - », op. cit.

femme doit affronter est le pouvoir accordé au mari de révoquer à tout moment l'autorisation du tribunal qui, selon le Code, « *est toujours provisoire* ».

Mais cette autorisation maritale, sans laquelle la femme ne pourra exercer sa capacité juridique, est assortie de quelques exceptions. Aux termes de l'article 451 du Code zaïrois de la famille : « *l'autorisation du mari n'est pas nécessaire dans les cas suivants : 1°) pour ester en justice contre son mari ; 2°) pour disposer à cause de mort ; 3°) si le mari est absent ; 4°) si le mari est condamné à une peine d'au moins six mois de servitude pénale, pendant la durée de sa peine.* » Ces exceptions, loin de favoriser la femme, confirment la toute puissance de l'homme dans la direction du ménage. Toutes ces dispositions ne sont que des évidences qui confirment que la femme mariée n'acquiert sa pleine capacité qu'à la dissolution du mariage (décès ou séparation) ; mais aussi longtemps qu'elle sera mariée, et tant que son époux n'est pas absent, la loi ne lui autorise aucun acte juridique sans l'accord de celui-ci. L'inadmissible dans le code zaïrois réside surtout dans le fait qu'une condamnation pénale du mari, qui, par ricochet, affecte l'honneur de son épouse, n'autorise celle-ci à s'émanciper de sa tutelle que si la peine est égale ou supérieure à six mois. Ce qui suppose que, pour une peine de prison de cinq mois, la femme doit attendre la libération du mari avant d'obtenir l'autorisation de poser un acte juridique, même s'il y a urgence.

Ainsi, le paradoxe flagrant qu'on peut constater dans le statut reconnu à la femme congolaise consisterait à dire que : le mariage a pour effet direct la perte de sa capacité juridique. Or, s'il est requis un certain âge pour le mariage, c'est en vue d'exiger une certaine maturité, qu'il s'agisse de l'homme ou la femme. Comment expliquer que cette maturité pré-nuptiale prenne fin avec le mariage quand il s'agit de la femme ? N'assiste-t-on pas à une infantilisation ? Car pour les mineurs en général, une fois la majorité acquise, on passe de la capacité de jouissance à celle d'exercice effectif de ses droits sans l'aide d'un tiers ; ce qui n'est pas le cas de la femme mariée dans le Code zaïrois de la famille. Si cette infantilisation de la femme congolaise est flagrante, dans certains pays, elle se montre plus discrète.

L'une des formules insidieuse, qui révèle cet état d'esprit, est la détermination par le mari seul de « *l'intérêt de la famille* ». Que ce soit dans le code togolais (article 109) ou que ce soit dans celui de la Côte d'Ivoire (article 67 nouveau)... , il y a une présomption irréfragable de la connaissance par le mari seul de ce que peut être l'intérêt

de la famille, ceci surtout lorsqu'il est question de justifier l'opposition de ce dernier à l'exercice d'une profession par sa femme.

En définitive, la disproportion flagrante des droits est le résultat de l'ensemble des dispositions légales, régissant la vie de couple. Ceci en dépit des affirmations égalitaires figurant dans toutes les constitutions et dont certains dirigeants africains se font les chantres. A la lecture de quelques codes notamment celui du Zaïre, on est frappé par le décalage entre les réalités sociales et la loi en matière de condition féminine. l'Etat qui est censé protéger les faibles et, au moins établir une égalité de droit entre tous, devient l'institution suprême garantissant plutôt la suprématie masculine. Heureusement que dans le contexte congolais (ex-Zaïre) et dans presque tous les pays africains, la loi moderne n'est pas la norme sociale de référence sinon, le statut juridique de la Congolaise mariée serait légalement pire que ce qu'elle vit en réalité. En effet, dans le cas spécifique du Code zaïrois, cette situation ressemble quasiment à une mort civile, alors que dans d'autres pays, l'hégémonie masculine, institutionnalisée dans les Codes, laisse quand même une large marge de manœuvre aux femmes. Si l'homme a autant de droits, la loi lui impose-t-elle des devoirs en contre partie ?

§2 Le déséquilibre entre les devoirs

La réciprocité des devoirs est la conséquence logique des droits reconnus à chaque conjoint dans le mariage. De par leur engagement mutuel, chacun se doit d'observer un certain nombre d'obligations afin de permettre à l'autre de jouir de droits découlant de la vie commune. Mais dans ces rapports qui sont supposés réciproques, on constate à l'instar des droits, que la balance penche dans tous les cas, en défaveur de la femme. Pour le vérifier, nous verrons qu'en conséquence de l'attribution du rôle de chef de ménage au mari, les législateurs lui reconnaissent des devoirs subséquents (A). En revanche s'agissant d'un des devoirs fondamentaux à savoir, la fidélité, la situation s'inverse et ce, avec la caution des dispositions légales (B).

A/ Les obligations relatives à l'établissement du ménage

L'établissement du ménage signifie ici son organisation matérielle et son fonctionnement. Or nous avons vu plus haut que l'homme a, non seulement certains droits sur la personne de la femme, mais aussi sur les biens personnels de celle-ci. Le mari étant déjà érigé chef de famille, comment le législateur pourrait-il organiser la vie du ménage avec un équilibre entre les devoirs ? Pour répondre à cette question, nous nous limiterons au problème de choix du domicile (1) et à celui de la contribution des époux aux charges du ménage (2).

1/ Le choix du domicile conjugal

Dans la plupart des Codes de la famille, il échoit exclusivement à l'homme de choisir le domicile conjugal. Cette disposition quasi générale est la réplique des pratiques traditionnelles, des mentalités et des structures de beaucoup de langues africaines. En effet, un homme et une femme ne se marient pas, ni ne se fiancent pas. Le mariage a toujours signifié que « *l'homme épouse une femme* ». Loin d'être une méconnaissance de la langue française chez beaucoup d'Africains, la confusion entre marier et se marier relève plutôt de ces structures de la pensée. On entend facilement dire : « *il a marié une femme, il a fiancé* ». Cette particularité est plus visible au Congo Démocratique ainsi que dans des pays africains qui parlent le lingala. L'homme est *mobali*, un substantif qui vient du verbe *kobala* signifiant se marier. *L'être humain mâle n'est donc décliné que par cette qualité de celui qui épouse (une femme)*. Dès lors que la femme est « *l'épousée* », elle est obligée de quitter sa famille pour rejoindre le clan de son époux. Ce système qualifié de « virilocal » est de loin le plus répandu dans l'Afrique traditionnelle et même de nos jours. Ceci conduit les législateurs, face au système « néolocal » qu'induit l'urbanisation, à accorder à l'homme la prééminence dans le choix du domicile au cas où le couple serait contraint à élire domicile ailleurs que dans leur milieu respectif.

Cette prééminence maritale a une autre source d'inspiration dans le droit moderne : les codes civils des anciennes métropoles. Les cas de la Côte d'Ivoire et du Mali sont une reprise in extenso de la loi française de 1942 qui conféraient à l'homme la qualité de chef de famille et en vertu de celle-ci, il fixe le domicile conjugal : la femme

est obligée de le suivre et il est tenu de la recevoir.¹ Ces dispositions sont assorties d'une exception identique, laquelle est une voie de recours au profit de la femme : « *Lorsque la résidence choisie par le mari présente pour la famille des dangers d'ordre physique ou d'ordre moral, la femme peut être autorisée à avoir pour elle et ses enfants une résidence fixée par le juge.* »²

Cette exception de résidences séparées en cas de danger pour la famille, qui date de la loi française de 1942 se retrouve également dans le code togolais. Mais le paradoxe est que le Togo s'est inspiré de loi de française de 1970 pour déterminer le choix du domicile conjugal. L' article 104 alinéa 1 du Code togolais dispose : « *la résidence de la famille est un lieu que les époux choisent d'un commun accord ; faute d'accord, au lieu choisi par le mari. Dans ce dernier cas, la femme est obligée d'habiter avec le mari et il est tenu de la recevoir.* » Cet article correspond à l'article 215 alinéa 2 nouveau de la loi française du 4 juin 1970 qui établit le principe d'égalité entre l'homme et la femme dans le mariage et par conséquent dans le choix du domicile. Et l'exception prévue dans cette loi de 1970 est plus favorable à la femme que celle de 1942 car « *il suffisait dorénavant à la femme d'établir que la résidence choisie par le mari présente pour la famille les inconvénients graves ; cette formule pouvait donner lieu à une interprétation assez large...De plus celui-ci (le texte nouveau) ne reproduisait plus la disposition antérieure d'après laquelle le tribunal devait assigner à la femme une résidence s'il estimait que celle fixée par le mari présentait des dangers ; la femme pouvait décider du choix de sa résidence.* »³

Ainsi, le paradoxe annoncé plus haut dans le cas togolais, consiste à choisir dans une législation des éléments en faveur d'une certaine égalité entre conjoints en matière de choix du domicile, tout en recourant à une exception anachronique par rapport à l'évolution des textes législatifs de référence. Ceci signifie sans doute que le législateur togolais souhaite que, dans la situation normale, la femme ait son mot à dire dans le choix du domicile. Mais en cas de conflit, cette égalité disparaît soit au profit de l'homme dont le choix doit s'imposer, soit au profit de l'autorité judiciaire, que la référence française de la loi de 1970, avait de son côté déjà écarté des décisions relevant de ce domaine.

1 Cf. Article 60 de la loi ivoirienne de 1964 et article 34 du Code malien du mariage et de la tutelle.

2 Article 60 al.2 de la loi ivoirienne de 1964 et l'article 104 al. 2 du Code togolais de la famille.

3 WEILL (A.) et TERRE (F.), Droit civil - Les personnes, la famille, les incapacités -, Précis Dalloz, op. cit., p. 287.

Dans le choix du domicile donc, si la prééminence maritale est expressément soutenue en Côte d'Ivoire et au Mali, elle se montre plus discrète au Togo, malgré la volonté affichée en faveur de l'égalité entre conjoints.

Le cas du Congo Démocratique ne diffère pas de ceux des autres pays africains cités plus haut ; car s'agissant des sources d'inspiration en matière du choix du domicile, les codes métropolitains demeurent les références. En effet, l'article 454 du code zaïrois de la famille dispose que « *l'épouse est obligée d'habiter avec son mari et de le suivre partout où il juge bon de résider, le mari est obligé de la recevoir.* » Cet article n'est que la reprise de l'article 120 du code civil congolais de 1895 qui est lui-même une réplique du code civil belge d'alors ; soulignons que ce dernier fait partie de la conquête du Code napoléonien. Cet article n'évoque aucune évolution par rapport à l'esprit des anciens textes adoptés sous l'empire de la puissance maritale. Même si le législateur n'emploie plus explicitement cette expression, la reprise in extenso des anciennes dispositions qui vient s'ajouter à l'incapacité juridique de la Congolaise examinée plus haut, en est une confirmation tacite.

Si a priori, cet article 454 du Code zaïrois semble mettre à la charge des époux une obligation réciproque, celle-ci n'est pourtant pas identique dans son contenu car si la femme est obligée d'habiter avec son mari, celui-ci n'est tenu qu'à la recevoir. Il apparaît clairement qu'il y a un traitement différentiel en faveur du mari qui seul, peut déterminer le lieu du domicile alors qu'il n'appartient à la femme qu'à approuver cette décision en le suivant. Si le principe de la primauté maritale reste intangible, il est toutefois contrebalancé par des voies de recours ouvertes à la femme. Et ceci, « *dans le cas où la résidence est fixée par le mari de façon manifestement abusive ou contraire aux stipulations intervenues entre les époux à cet égard...* » (article 455 du code zaïrois de la famille). Dans cet article, deux aspects sont à mettre en exergue : il s'agit d'abord de la réaffirmation de la puissance maritale qui, à travers la loi française du 18 février 1938 était exercée comme un droit ; et c'est contre l'abus de ce droit subjectif que la femme pouvait tenter une action contre son mari en prouvant son intention de nuire. Ensuite une réelle innovation a été apportée par le législateur zaïrois qui prend en compte les « *stipulations intervenues entre époux* » comme un élément important dans la décision sur le choix du logement.

Cette nouveauté est à première vue un progrès considérable eu égard à l'incapacité de la femme mariée qui transparait à travers tout le Code zaïrois, car elle semble établir une égalité entre conjoints quand il s'agit de la fixation du domicile. Mais à y voir de près, il s'agit d'un leurre : pourquoi la loi ne reconnaît-elle pas explicitement à la femme le droit de donner son avis sur le choix du domicile? On a vu dans le Code Togolais que, les deux conjoints décident ensemble du lieu de la résidence familiale ; mais au Congo , l'on établit des échelons dans la prise de décision. Légalement, il appartient à l'homme de décider du choix du logement, et à la femme de suivre. Contractuellement, il semblerait que les conjoints deviennent égaux de par les stipulations qui peuvent intervenir entre eux dans le privé. D'où, l'on renoue avec les idées selon lesquelles les femmes n'auraient droit à la parole que dans le privé. Ainsi, le législateur zaïrois en croyant œuvrer en faveur de la femme ne fait que la confiner dans son domaine de prédilection selon la partition *homme/public et femme/privé*.

L'autre élément irréaliste de l'Article 455 du Code zaïrois est l'opportunité des voies de recours offertes à la femme. Cet irréalisme se comprend à partir de certains faits : la reconnaissance à l'homme de la qualité de chef de famille, exercée en réalité comme une puissance maritale, est incompatible avec le droit accordé à la femme d'intenter une action contre son mari pour abus de fixation du domicile conjugal. Il faut aussi reconnaître que le contexte socioculturel, encore fondé d'une certaine manière sur la vision statutaire des droits, n'est pas de nature à favoriser l'effectivité d'une telle disposition. En tout état de cause, parmi les femmes mariées, combien sont-elles à connaître cette disposition législative, ou même l'existence du Code de la famille ?

Une autre innovation de la part du législateur zaïrois qui mériterait d'être indiquée est la portée de l'article 456 qui édicte que : « *les époux peuvent dans l'intérêt supérieur du ménage convenir de vivre séparés pendant une période déterminée ou indéterminée. La convention conclue à cet effet peut être révoquée à tout moment par l'un d'entre eux.* » Une fois de plus, on voit qu'une meilleure part est faite à la femme en lui accordant une voix dans le privé. Mais cet article est la réadaptation de l'interprétation de la jurisprudence désuète de l'article 120 du Code civil congolais de 1895 qui disposait que, le devoir de suivre son mari partout où il juge bon de résider incombait à la femme sauf si son état de santé était précaire.¹ Le législateur zaïrois a cherché à

¹ Cf. NGOMBA (T.), « La discrimination à l'égard de la femme au niveau du code de la famille », in Revue juridique du Zaïre, op. cit.

dépasser le seul motif de santé pour élargir l'éventail d'éléments susceptibles de conduire les époux à décider de résidences séparées. Ces éléments non précisés sont englobés dans ce qui est appelé « *l'intérêt supérieur du ménage* » Mais alors qu'est-ce qu'on entend par « intérêt supérieur du ménage » pouvant conduire à la séparation de résidences ?

Devant cette imprécision juridique, on est tenté d'avancer une hypothèse basée sur quelques pratiques courantes eu égard à la taille du Congo. Dans la plupart des cas, la séparation de résidence est déterminée par la position du mari ; car les hommes étant majoritaires à exercer des professions soumises aux mutations, ils sont contraints d'accepter de se séparer de leur famille. En effet, dans presque tous les cas de figure, c'est l'intérêt des enfants qui entre en ligne de compte ; si le père se voit obligé de quitter une région pour une autre en pleine année scolaire, il est normal d'épargner aux enfants une perturbation dans leur scolarité. D'où, le plus souvent, l'intérêt spécifiquement féminin n'est pas déterminant dans cette acceptation des résidences séparées.

L'un des problèmes auquel sont aussi confrontées certaines femmes est celui de leur carrière professionnelle face à un choix à opérer en cas de mutation. Si c'est le mari qui est muté, la femme doit-elle le suivre obligatoirement au risque de perdre sa profession ? La seconde possibilité est l'éventuel départ de la femme en raison d'une promotion ou d'une mutation sans que l'homme ait l'opportunité de la suivre. Dans les deux situations, la femme est souvent amenée à sacrifier sa carrière au profit de celle du mari. Ainsi, « l'intérêt supérieur du ménage » qui sert de cadre de référence dans la décision des résidences séparées est ce qui permet de réaffirmer la primauté maritale à deux niveaux : derrière l'intérêt des enfants, il faut voir celui de l'homme, leur père ; car les enfants, dans les systèmes africains à majorité patrilinéaires, sont d'abord ceux de l'homme avant d'être communs. L'intérêt du ménage ; c'est aussi la reconnaissance du pouvoir économique de l'homme ; pilier central de la famille, sa carrière est la seule susceptible de justifier la séparation de résidence, ce qui n'est pas toujours évident pour celle de la femme.

En définitive, le choix du domicile revient en général à l'homme eu égard à tous les droits qui lui sont reconnus. Même si certains pays essaient de donner une marge de manœuvre à la femme, ils n'hésitent pas à réaffirmer la primauté du mari d'une manière ou d'une autre. Si une telle prééminence fait partie des devoirs de l'homme, chef de

famille dans presque toutes les législations africaines, comment est organisée la participation matérielle de chaque époux au fonctionnement du ménage ?

2/ La contribution aux charges du ménage

La contribution aux charges du mariage est en principe révélatrice du pouvoir économique de chacun des époux. Comme telle, la participation aux frais du ménage ne devrait pas être fondée sur l'hégémonie masculine mais plutôt sur la capacité de travail de chaque conjoint.

En effet, la plupart des législations africaines concordent sur la participation des conjoints aux charges du ménage à concurrence de leurs moyens respectifs. Plusieurs articles sont à citer à ce propos : l'article 53 de la législation ivoirienne, l'article 34 alinéa 1 du code malien et l'article 102 alinéa 1 du code togolais... Tous ces textes ont repris les dispositions de l'article 214 du code civil français d'avant la loi du 11 juillet 1975 qui dit que « *les époux contribuent aux charges du mariage à proportion de leurs facultés respectives* » tout en maintenant une disparité qui n'est plus en vigueur en France à savoir que « *les charges du mariage incombent au mari à titre principal. Il est obligé de fournir à la femme tout ce qui est nécessaire pour les besoins de la vie selon ses facultés et son état.* » A quoi peut bien correspondre cette disposition dans les pays africains ?

Faire de l'homme le principal pourvoyeur de besoins familiaux, c'est reconduire au niveau législatif l'idée traditionnelle, mais bien ancrée dans les imaginaires sociaux, selon laquelle l'homme et la femme ne se marient pas, mais c'est plutôt *l'homme qui épouse une femme*. Et par conséquent, l'entretien de cette femme et des enfants lui incombe. Mais dans les faits, l'évolution socio-économique tend à démentir parfois cette hégémonie financière qu'on accorde à l'homme. Dans le cas de la Côte d'Ivoire, Françoise KAUDJHIS ne comprend pas pourquoi le législateur ayant établi une certaine égalité entre époux dans la réforme de 1983, a maintenu le statu quo concernant la « *tutelle* » du mari sur la femme. « *En effet, dans ce monde en pleine mutation, la femme qui a acquis une profession de par ses études, peut travailler et même obtenir dans certains cas une meilleure rémunération que son mari. Par conséquent elle sera plus apte que son mari à contribuer principalement aux charges du ménage. Il convient donc de la laisser aider son mari à tout moment pour équilibrer leurs ressources*

*financières... »*¹ Françoise KAUDJHIS, qui semble militer pour la suppression des a priori en faveur d'une réalité changeante, retombe dans le jeu du législateur quand elle soutient à la fin de sa pensée qu'il faut laisser la femme « *aider son mari pour équilibrer leurs ressources...* » Or que signifie l'aide si ce n'est une participation subsidiaire contre laquelle l'auteur se bat. Et de toute façon, aucun législateur n'a dénié le devoir de participation de la femme aux frais de ménage.

Le législateur togolais a également manqué de prendre en compte tous les aspects de l'évolution actuelle en se référant aux dispositions françaises d'avant 1975. Celles-ci soulignaient que « *la femme s'acquitte de sa contribution en la prélevant sur les ressources dont elle a l'administration et la jouissance, par son activité au foyer ou sa collaboration à la profession du mari.* » (Article 214 alinéas 3 du code civil français). A part la caducité de cet alinéa, il y a un autre problème qu'on peut soulever : pourquoi passer sous silence l'exercice éventuel par la femme d'une profession séparée alors qu'on lui reconnaît explicitement une capacité juridique dans l'article 105 du code togolais ? On peut certes déduire une quelconque profession à partir des ressources dont elle a l'administration ; mais celles qui ont été jugées dignes d'être énumérées dans le Code togolais sont « *l'activité au foyer ou la collaboration à la profession du mari.* » Comment expliquer de la part du législateur togolais cette énumération limitative des professions susceptibles d'être exercées par les femmes ? Cette question se pose avec acuité parce qu'au Togo, de nos jours, à part le secteur des professions modernes progressivement conquis par les femmes, l'économie marchande du commerce des tissus est principalement tenue par des richissimes commerçantes connues sous la désignation de « *Nana Benz* ». Malgré ces omissions, volontaires ou non, le mérite du législateur togolais est d'avoir comptabilisé explicitement pour la femme, sa participation en nature aux charges du ménage, de par son activité au foyer.

En revanche au Mali, aux termes de l'article 35 alinéa 2, « *la femme doit contribuer à ces charges (du ménage) si elle exerce une profession séparée.* » Cette disposition suscite une réflexion eu égard à la situation de la plupart des femmes en Afrique. L'un des fléaux qui frappe la majorité des Africaines est l'analphabétisme ; et dans de telles conditions, elles sont réduites aux activités du foyer. Celles-ci regroupant les travaux champêtres, ramassage du bois, puisage d'eau... ne semblent pas dignes

¹ KAUDJHIS (F. O.), Article 59 de la loi ivoirienne de 1964, cité in *Le droit de la femme en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala, op. cit., p. 6.

d'être prises en compte car elles ne génèrent pas directement des revenus. C'est pour combler cette lacune que la Commission malienne de réflexion sur la réforme des régimes matrimoniaux est appelée à se pencher sur un texte dont l'article 21 prévoit qu' « *après dix ans de mariage et un divorce prononcé au tort du mari, la femme devrait automatiquement avoir une quotité du patrimoine de ce dernier.* »¹ Si cet article est voté, il constituera certes une avancée, mais faudrait-il attendre dix ans et l'absence de tort de la part de la femme dans le divorce pour que sa contribution en nature soit enfin reconnue ?

Pour sa part, le code zaïrois, se montre plus explicite dans les modalités de la participation des conjoints aux charges du mariage. L'article 476 alinéa 2 dispose que « *les époux sont réputés avoir fourni leur part contributive jour par jour, sans être tenus à aucun compte entre eux, ni à retirer aucune quittance l'un sur l'autre.* » A première vue, cette disposition est l'une des plus égalitaires qu'on puisse rencontrer dans les législations africaines. En n'énumérant aucune activité particulière à exercer par la femme pour la reconnaissance de sa participation, il apparaît que tout travail féminin, quel qu'il soit, entre en ligne de compte pour la contribution de la femme aux charges de ménage. Mais dans la pratique, dans quelles conditions peuvent s'accomplir les actes accompagnant cette présomption de participation égalitaire des conjoints ?

En effet, l'article 477 du code zaïrois édicte que « *le mari dispose du pouvoir de conclure des contrats relatifs aux charges du ménage ; la femme, en application de la théorie du mandat domestique tacite, peut aussi conclure les mêmes contrats.* » Et il faut entendre par charges du ménage « *celles nécessaires à l'entretien quotidien du ménage ainsi qu'à l'éducation des enfants...* » (article 476). Si on met en parallèle la participation égalitaire et quotidienne des conjoints, d'une part, et d'autre part, les pouvoirs reconnus à chacun d'eux dans cette participation, on se rend compte que la femme ne jouit que d'une faculté alors que l'homme possède le vrai pouvoir. Aussi, dans les moindres détails de la vie courante, le législateur zaïrois semble soumettre en amont tous les actes journaliers de la femme à l'approbation du mari, ou fait de celle-ci l'agent d'exécution d'un donneur d'ordre qui n'est autre que le mari. De même, la représentation des époux n'est pas réciproque ; car contrairement à ce qu'il en est au Togo où il est précisé que « *chacun des époux peut donner à son conjoint mandat*

¹Droit de la famille au Mali, op. cit., p. 22.

général ou particulier de le représenter » (article 106), au Congo, c'est la femme seule qui, par un mandat tacite, représente son mari. Le mandat domestique, qui en principe peut être considéré comme un droit réciproque et solidaire, devient dans le Code zaïrois une faveur accordée à la femme car, d'une part, seul l'homme peut retirer ce mandat à son épouse, et d'autre part, la solidarité entre époux ne joue plus si celle-ci contracte avec un tiers ayant connaissance de ce retrait.

Il convient de souligner, dans le cas du Congo Démocratique, que toutes ces restrictions législatives sont extrêmes et ne correspondent à rien dans le vécu. En réalité, les femmes s'obligent pour les besoins du ménage sans attendre d'être mandatées par leurs maris.

En définitive, dans l'établissement du ménage, toutes les charges reposent essentiellement sur le mari. Que ce soit dans la fixation du domicile ou dans la contribution aux charges du mariage, la femme ne joue qu'un rôle secondaire. Si a priori cela paraît compenser les droits exorbitants accordés à l'homme, on assiste plutôt à une infantilisation de la femme. Mis à part ce déséquilibre avéré, il convient de voir comment les législateurs africains organisent les autres obligations entre époux et notamment le devoir de fidélité.

B/ Le devoir de fidélité entre époux

Jusqu'ici, la plupart des devoirs, dans la gestion du ménage, semblent incomber à titre principal à l'homme. Ceci découle, comme nous l'avons souligné, de sa qualité de chef de famille. Mais il y a certaines obligations qui sont soumises en principe à une réciprocité découlant de l'état marital ; il s'agit du devoir de secours, d'assistance et de fidélité. Les deux premières obligations excèdent le seul cadre conjugal car on peut être secouru ou assisté par un parent ou un ami alors que le devoir de fidélité est exclusif entre conjoints. Ainsi, nous nous proposons de limiter notre perspective à ce dernier devoir qui est, non seulement déterminant dans la définition du mariage, mais pose également un certain nombre de problèmes juridiques dans le contexte africain.

La fidélité est définie comme une obligation faite à chaque époux de ne pas avoir de rapports sexuels extraconjugaux. Ce principe, qui fait partie de l'une des obligations principales à porter à la connaissance des futurs époux avant la célébration du mariage (article 212 du code civil français), a été repris dans la quasi-totalité des Codes africains

et ce, en dépit des systèmes matrimoniaux auxquels ils souscrivent (systèmes monogamique ou polygamique). Si la fidélité semble être un principe admis par tous, le problème majeur va consister d'abord à vérifier dans les dispositions légales l'effectivité de sa réciprocité (1) et ensuite voir comment une obligation par nature bilatérale, peut trouver à s'appliquer même dans le système polygamique (2).

1/ La fidélité entre époux : une obligation équivalente ?

L'équivalence dont il est question consiste à rechercher si les femmes et les hommes sont soumis à égal traitement en cas d'adultère. En effet, il faut souligner que l'obligation mutuelle de fidélité entre époux se trouve explicitement consacrée dans presque tous les codes africains. C'est le cas de l'article 100 du Code togolais, l'article 459 du Code zaïrois, l'article 32 du Code malien... Ces articles se trouvent en adéquation avec l'un des volets de la loi française du 11 juillet 1975, qui ne retient plus l'adultère parmi les causes péremptoires du divorce. Mais ces textes n'ont pas suivi un autre aspect important à savoir sa dépénalisation ; car cette loi de 1975, qui est une des consécutions du principe d'égalité entre époux, venait mettre fin à la discrimination jadis pratiquée à l'égard de la femme. En effet, *« L'adultère de celle-ci était punissable en toutes circonstances, tandis que celui du mari était puni seulement s'il avait entretenu une concubine au domicile conjugal ; d'autre part, l'adultère de la femme était puni d'emprisonnement alors que celui du mari n'entraînait qu'une amende ; la sanction était encourue aussi par le complice de la femme, alors que le complice du mari n'était pas punissable. »*¹

Si l'adultère est toujours considéré dans bien des pays africains comme un délit, son incrimination et sa répression sont rédigées différemment selon qu'il s'agisse du mari ou de la femme. Pour illustrer ce fait, nous prendrons deux cas d'espèce qui divergent au niveau de leur idéologie respective ; il s'agit de la Côte d'Ivoire ouvertement occidentalisée dans ses références juridiques et du Zaïre qui s'est appuyé sur la politique de *''l'authenticité culturelle''*.

L'ancien Code pénal ivoirien reprenait in extenso la répression de l'adultère du droit français citée plus haut. Mais le nouveau Code pénal, issu des réformes de la loi du 31 juillet 1981, a fait montre d'une avancée dans la non-discrimination devant

¹ WEILL (A.) et TERRE (F.), Les personnes, la famille , les incapacités, Précis Dalloz, op. cit., pp. 271-272.

l'adultère puisqu'il prévoit une identité des peines pour l'homme et pour la femme. Mais le code reste toujours discriminatoire dans l'établissement des éléments constitutifs de l'infraction. « *La femme doit être simplement convaincue d'adultère pour être punie sur plainte de l'époux alors que le mari doit avoir commis le délit dans la maison conjugale, ou en dehors de la maison conjugale mais avec des relations sexuelles habituelles avec sa complice, pour être puni sur la plainte de la femme.* »¹ Il faut ainsi comprendre que la simple "conviction" d'adultère, qu'il soit isolé ou répétitif constitue une infraction punissable pour la femme. En revanche pour l'homme, il existe deux éléments constitutifs de l'adultère dont l'un est élargi et l'autre restreint.

L'élargissement semble aller en faveur de la femme dans la mesure où elle lui accorde une grande marge de manœuvre dans le champ d'action ; car le domicile conjugal n'est plus le lieu exclusif de la commission de l'adultère, qui peut être consommé à n'importe quel endroit. Ceci relève d'un réalisme qui veut faire tomber sous le coup pénal le plus de cas possibles étant donné que, l'adultère sous le toit conjugal est moins fréquent. Par contre, la loi restreint le deuxième élément constitutif de l'adultère pour le mari par le fait qu'elle le conditionne à la fréquence des rapports sexuels avec une même complice. Ceci suppose qu'un adultère isolé n'est pas constitutif de l'infraction chez l'homme, de même que des relations répétées mais avec changement de partenaires. Cette disposition rappelle la distinction classique entre « *infraction simple que l'on appelle aussi d'occasion qui est constituée par une action ou une omission unique et isolée par opposition à l'infraction d'habitude qui comporte l'accomplissement de plusieurs actes semblables, dont chacun pris isolément n'est pas punissable mais dont la répétition constitue l'infraction.* »² Cette comparaison qui nous a paru adéquate permet aussi de supposer que si, dans la situation de l'homme, on est en présence d'une *infraction d'habitude*, la seule "conviction" qui détermine l'adultère de la femme peut être qualifiée d'*infraction simple*.

Cette loi qui prétend militer en faveur d'une égalité entre époux, ne fait que perpétuer d'une autre façon les anciennes discriminations. Malgré cette injustice qui frappe les Ivoiriennes, « *le vœu de beaucoup de femmes mariées est que le législateur organise une répression personnelle à l'encontre de la maîtresse qui trouble*

1 KAUDJHIS (F. O.), Les droits de la femme en Côte d'Ivoire, op. cit., p. 4.

2 STEFANI (G.), LEVASSEUR (G.) et BOULOC (B.), Droit pénal général, Précis Dalloz, 2000, pp. 190-191.

moralement ou physiquement ou pécuniairement le ménage légal de son amant. La femme légitime qui engagerait une telle action pénale contre la maîtresse de son mari, doit pouvoir se constituer partie civile et demander des dommages et intérêts à cette dernière. Cette action ne doit toucher en rien le mari de la demanderesse, même s'il a commis l'adultère ou a abandonné le domicile conjugal pour la maîtresse...L'attitude actuelle des femmes est de protéger par tous les moyens leur mariage et d'en éloigner le mieux possible le trouble-fête. »¹ Cette longue citation qui traduit l'état d'esprit des Ivoiriennes doit être replacée dans le contexte de ce pays où, du fait de la suppression légale de la polygamie, les grandes villes ivoiriennes connaissent un phénomène criant d'adultères commis par les hommes. Au-delà de cette situation, trois réflexions peuvent être émises à propos de ce vœu des femmes de la Côte d'Ivoire.

La première pose le problème de l'identification de l'auteur de l'infraction. Ce vœu renferme une certaine absurdité au sens où, l'adultère étant défini par rapport au mariage, on ne comprend pas pourquoi le mari qui n'a pas respecté ses obligations soit mis d'office hors de cause. Il reviendrait donc à la "maîtresse" de porter seule la responsabilité d'un acte commis à deux, sans qu'on tienne compte de sa bonne ou de sa mauvaise foi ; alors que dans tous les cas, elle n'a rompu aucun pacte la liant à la demanderesse. Cette exigence relève plutôt de la vengeance que de l'application des règles de la procédure pénale, car parmi les circonstances classiques d'atténuation ou de rémission des peines, on peut retenir le fait personnel de l'auteur, comme par exemple, la minorité ou la démence. Or, en l'espèce, l'adultère est supposé être l'acte d'un mari, personne majeure et saine d'esprit.

La seconde réflexion vise à montrer que la loi envisagée par les Ivoiriennes ressemblerait à une loi d'amnistie en faveur des maris car elle aura « *pour effet fondamental de dépouiller rétroactivement certains faits de leur caractère délictueux. Elle entraîne l'extinction de la sanction prononcée de manière indirecte.* »² Ceci signifie que, selon le vœu de ces femmes, l'adultère du mari ou l'abandon du domicile conjugal doit bénéficier d'une excuse absolutoire de la loi. Ainsi la répression pénale va incomber exclusivement à la maîtresse qui, en outre devra des dommages et intérêts à la femme légitime.

¹ KAUDJHIS (F.O.), Les droits de la femme en Côte d'Ivoire, op. cit., p. 4.

² STEFANI (G.), LEVASSEUR (G.) et BOULOC (B.), Droit pénal général, Paris, Précis Dalloz, 2000, p. 556.

La troisième réflexion est de savoir la finalité que ces femmes assignent à leur démarche : il s'avère que c'est « *la protection du mariage par tous les moyens* ». On comprend très bien cette attitude des Ivoiriennes quand on se replace dans le contexte africain que Codou BOP résume à juste titre : « *femmes, hors du foyer, point de salut.* »¹ Mais, le combat des Ivoiriennes ne devrait-il pas en principe être axé sur l'incrimination discriminatoire de l'adultère : infraction simple pour les femmes et infraction d'habitude quand il s'agit des hommes ? Alors que les maris bénéficient déjà d'une faveur de la loi, l'on constate que ces femmes souhaiteraient encore que la responsabilité pénale de ceux-ci ne soit pas engagée. De pareilles attitudes, qui ne font pas montre d'une prise de distances suffisante par rapport aux faits, corroborent les préjugés selon lesquels les femmes agiraient plus sous le coup de l'émotivité que de la raison. Or, on sait que le combat des femmes doit être axé contre les injustices instaurées par l'hégémonie masculine ; mais paradoxalement, une fois mariées, certaines femmes préfèrent renoncer à cette lutte afin d'entrer dans le moule social. Puisque la femme ne se réalise en Afrique que par le mariage, désormais elle change d'adversaire : du joug masculin on passe aux rivales féminines. Cette attitude, loin d'être spécifiquement ivoirienne, se rencontre chez beaucoup de femmes africaines. C'est ainsi que Fred MATOKOT déplore la permissivité de l'Union Révolutionnaire des Femmes du Congo /Brazza (URFC) dont la devise est : « *seule la lutte libère* ». Il souligne à ce propos : « *...Curieusement, malgré son abdication, la femme congolaise n'a pas pour autant renoncé à sa devise. Il faut croire que la lutte dont on parle toujours à l'URFC ne doit s'exercer qu'entre les nombreuses épouses et les ''autres'' pour s'attirer les faveurs du mari et amant commun.* »²

Si telle a été l'organisation du devoir de fidélité en Côte d'Ivoire, qu'en est-il du code zaïrois, qui s'est essentiellement appuyé sur les valeurs du terroir ?

S'agissant de la répression de l'adultère, le législateur zaïrois a adopté des mesures similaires à celles de la Côte d'Ivoire sur le plan du principe à savoir une identité de peine quel que soit le sexe. En revanche, l'incrimination reste toujours discriminatoire et emprunte des pistes parfois ambiguës.

1 Cf. BOP (C.), « Femmes, hors du foyer, point de salut », in Africa /Dakar n°162, 1984.

2 MATOKOT (O.F.J.), « Deux mariages, deux institutions », in Revue Congolaise de Droit, Brazzaville, janvier-décembre 1990, n° 7-8, p. 67.

En ce qui concerne les personnes mariées, les éléments constitutifs de l'incrimination sont toujours en faveur de l'homme ; car il est précisé aux termes de l'article 467 alinéa 2 que : « *sera puni de chef d'adultère... le mari qui aura eu des rapports sexuels avec une personne autre que son épouse si l'adultère a été entouré de circonstances de nature à lui imprimer le caractère injurieux.* » En revanche à l'alinéa 4, tombe sous le coup pénal « *la femme mariée qui aura eu des rapports sexuels avec une personne autre que son conjoint.* » A travers ces deux dispositions, on voit avec quelles précautions est entourée l'incrimination de l'adultère du mari ; car si pour la femme, le non-respect de l'obligation de fidélité est suffisant, il n'en est pas de même pour l'homme. Dans le cas de ce dernier, le législateur recourt à la notion civile supplémentaire *de l'injure grave* comme si l'adultère en lui-même n'en était pas une.

Si, à première vue, l'élément injurieux est plus étendu par rapport à la définition de l'adultère de l'homme qui n'est plus seulement constitué au domicile conjugal, il ne favorise pas pour autant l'action de la femme contre son mari. En fait, le législateur en préconisant le caractère injurieux pour l'adultère de l'homme est allé dans le sens de ce qui est communément qualifié de « respect de sa femme » ; signifiant en général que celle-ci peut être trompée à condition qu'elle ne le sache pas.

Il convient d'indiquer quelques innovations du code zaïrois de la famille dans les domaines de l'incrimination et de la répression de l'adultère, dont trois nous semblent importantes.

La première innovation répond en partie au vœu émis par les femmes ivoiriennes à savoir l'action directe contre le complice de l'adultère. L'article 467 alinéas 1 et 3 assimile le complice à l'auteur principal en ces termes : « *Sera puni d'adultère... quiconque, sauf si sa bonne foi a été surprise, aura eu des rapports sexuels avec une femme mariée...* » « *La femme qui aura eu des rapports sexuels avec un homme marié dans les circonstances de nature à lui imprimer le caractère injurieux.* » Ces dispositions posent à leur tour trois problèmes :

- Le premier est la qualification de l'infraction d'adultère qui ne peut être retenue que par rapport à l'état marital. Or, dans le cas ci-dessus, l'homme ou la femme sont passibles d'adultère par le seul fait d'avoir des rapports avec des personnes mariées sans qu'on ait établi au préalable leur situation matrimoniale. Ils sont poursuivis comme auteurs principaux alors qu'ils ne sont que complices. Ce qui est contraire au principe

de l'interprétation stricte de la loi pénale ne permettant pas d'étendre à une infraction des situations voisines.

- Le deuxième problème procède directement du premier dans le sens où, le caractère injurieux utilisé pour qualifier l'adultère de l'homme s'applique à toute femme même célibataire qui aurait eu des rapports avec un homme marié. Or la gravité de l'injure s'apprécie par rapport à l'autre conjoint qui se sent lésé dans sa dignité du fait du comportement fautif de son partenaire. Dans le cas d'une complice célibataire, la notion d'injure grave n'ayant aucune raison d'être appliquée, on peut conclure que le législateur a décidé que les rapports sexuels entre toute femme célibataire et un homme marié font tomber la première sous le coup de l'infraction d'adultère. Derrière cette disposition, n'est-ce pas une tentative de la part du législateur zaïrois de contrôler la sexualité féminine en dehors du cadre marital ?

- En revanche, l'alinéa 1 attire notre attention sur un dernier problème qui est celui de l'atténuation de la responsabilité de « *quiconque* » c'est-à-dire l'homme qui aurait eu des rapports avec une femme mariée, *sauf si sa bonne foi a été surprise*. La marge de manœuvre est grande pour ce dernier qui peut éventuellement évoquer sa bonne foi ; or dans cette situation, les femmes sont plus victimes de la mauvaise foi caractérisée des hommes mariés à leur endroit. Dans bien de cas, les femmes succombent à des escroqueries aux relations sexuelles avec promesse de mariage dans un pays où le port des alliances n'est pas ancré dans les mœurs. Alors pourquoi l'homme bénéficierait-il seul de la bonne foi et pas la femme ?

La deuxième des innovations concerne l'éventuelle implication des parents ou des tiers dans l'adultère faisant d'eux des complices punissables au même titre que les auteurs principaux. En grande partie, cette définition de la complicité s'adresse plus à la femme qu'à l'homme. S'agissant des parents, des sanctions sont prévues « *lorsque les parents d'un des époux ont incité directement celui-ci à violer les devoirs conjugaux...* » (article 461 alinéa 3). Si la loi paraît placer les parents des deux conjoints sur un pied d'égalité, les faits démontrent que ce sont les parents de la femme qui sont visés. En effet, il n'est pas rare que certains parents, mécontents de leur belle fille, poussent leur fils à des relations extraconjugales voire polygamiques sans aucune inquiétude par rapport à la loi ou à l'ordre social. L'inverse est très mal vu socialement et conduit, en cas d'action en justice à des répressions contre les parents de la femme.

On remarque donc que la complicité punissable des parents pèse plus du côté de la femme.

Quand il s'agit des tiers, ces derniers ne sont poursuivis que quand ils sont complices de la femme et jamais de l'homme. Ceci est clairement affirmé dans l'article 472 qui souligne que « *sera puni des peines prévues en cas d'adultère... quiconque aura enlevé, même avec son consentement, une femme mariée ou l'aura détournée de ses devoirs...afin de faciliter ou permettre à cette femme des rapports adultères. Quiconque aura caché ou gardé cette femme avec la même intention.* » L'infantilisation de la femme réapparaît une fois de plus dans cet article à travers son image d'être manipulable, susceptible de céder à toute tentation. Elle serait incapable de discernement en vue d'opérer un choix entre l'exigence de ses devoirs et les quelconques injonctions extérieures. Ce qui ne semble pas s'appliquer aux hommes ; car l'article ne le mentionne nulle part. Qu'il s'agisse de l'incrimination de l'adultère ou de la répression des complices, la femme demeure donc la principale cible du législateur même si, celui-ci prétend légiférer dans le sens d'une certaine égalité entre époux.

La troisième innovation du Code zaïrois consiste, cette fois-ci, dans la recherche coutumière de réparation de l'infidélité.

Il s'agit d'abord de la réunion du conseil de famille ; celui-ci est censé faire une médiation entre les époux en difficulté, sous l'égide du juge qui rendra une ordonnance. C'est en cas d'échec de la médiation que le tribunal peut statuer.¹ On voit la résurgence de l'aspect traditionnel et public de résolution des litiges dans une situation qui, de nos jours relève en principe du domaine privé.

Le législateur renoue également avec les coutumes lorsqu'il dispose à l'article 461 alinéa 2 que : « *dans la mesure du possible, le tribunal évitera d'accorder des dommages et intérêts en argent et ordonnera la réparation en nature sous forme d'objets désignés particulièrement par la coutume à cet effet.* » Compte tenu de la variété des coutumes, cette réparation en nature peut consister en un versement de vin ou un sacrifice des animaux domestiques tels que poules, chèvres etc. dont le sang est censé réparer les dommages de l'adultère. Mais, le législateur zaïrois est allé encore plus loin dans la recherche des solutions traditionnelles quand il prévoit à l'article 462 du Code de la famille que : « *lorsque la coutume le prévoit, le tribunal de paix peut, en*

¹ Cf. l'article 460 du code zaïrois de la famille

cas de violation par l'un des époux de ses devoirs, ordonner à celui-ci l'accomplissement des rites coutumiers susceptibles de réparer la faute commise ou de resserrer les liens conjugaux ou d'alliance, pourvu que ces rites soient conformes à l'ordre public et à la loi. »

Cette recherche des solutions en se référant aux rites traditionnels soulève de nombreuses difficultés.

La première permet de constater que dans la plupart des coutumes congolaises, l'adultère ne pose de problèmes que quand il est commis par la femme. Il s'avère donc que, seules les femmes sont exposées à l'accomplissement de ces rites expiatoires.

La seconde difficulté du recours aux rites traditionnels, comme mode de réparation de la faute commise, procède de l'exigence de l'article 462, qui voudrait que, pour être accompli, le rite puisse être conforme à la loi. Or, nous savons que la majorité de la population ignore cette loi moderne, et est régie, dans de pareilles circonstances, par les prescriptions coutumières. Même les citadins qui vivent éloignés des coutumes villageoises y ont parfois recours. Alors comment la conformité à la loi peut-elle servir de garde-fou aux principaux acteurs des rites qui ignorent l'existence et le contenu de cette loi ?

La troisième difficulté provient, cette fois-ci, de la conformité des rites à l'ordre public. Ce vœu du législateur nous conduit à établir une distinction entre deux niveaux de compréhension de l'ordre public. Si du côté de l'Etat, l'ordre public est défini comme une absence de trouble sur la place publique, l'adultère relevant de la vie privée n'a aucune incidence sur cet ordre. En revanche, lorsqu'on se situe au niveau social, l'adultère est une anomie au sens qu'il trouble un certain ordre psychosociologique. Dans bien des communautés congolaises, on croit qu'une telle faute exposerait les membres de la famille, et parfois même ceux du groupe social à des calamités telles que la mort, les maladies graves, la famine, la sécheresse... De telles conceptions sont soutenues par « l'éternel hier » plus mythique que réel et les individus y accordent parfois leur crédibilité. D'où les rites expiatoires servent à réintégrer le fautif, dans la plupart des cas la fautive, dans la communauté. C'est le cas, par exemple, de la pratique en voie de disparition, qui consiste chez les Bena Lulua du Kasaï, à promener la femme adultère nue. Autour de celle-ci, s'attroupe une foule huant et qui gêne tout accès à la voie publique du village. Si cette pratique porte atteinte à l'ordre public, elle s'avère conforme au rétablissement de l'ordre social. Les individus, dans cette situation comme

dans bien d'autres, préfèrent une tranquillité psychologique à un ordre public, qui est pour eux une notion inconnue, parfois vague et lointaine.

Ainsi, si la conformité à la loi et à l'ordre public s'est révélée inopérante, elle ne saurait servir de limites efficaces aux rites traditionnels entérinés par la loi. On voit donc qu'en voulant suivre l'authenticité zaïroise, la loi a conduit à des pratiques qui pénalisent toujours la femme. La seule limite conséquente à cette disposition qui autorise des rites traditionnels de réparation de l'adultère, devrait être le respect de la dignité humaine car elle ne requiert aucune connaissance livresque des lois. Comme la dignité est un principe expérimenté universellement, toute communauté, quelle que soit la forme de ses rites, devrait être en mesure de l'appréhender à partir du bon sens.

Ce point nous a conduit à déceler des incriminations discriminatoires de l'infidélité en défaveur de la femme, et ce, en dépit de l'affirmation du principe égalitaire entre l'homme et la femme. Même si nous avons abordé ce problème en nous appuyant sur les cas de la Côte d'Ivoire et du Congo Démocratique, ayant chacun des idéologies spécifiques, il convient de leur reconnaître un point commun ; à savoir la reconnaissance légale de la monogamie comme unique système matrimonial. Si tel est le cas, qu'en est-il de ce devoir de fidélité dans les pays qui tolèrent la polygamie ?

2/ Fidélité et polygamie : des rapports ambigus

La fidélité, qui est un devoir réciproque entre deux époux, a montré déjà ses limites dans les cas examinés plus haut alors qu'il s'agissait des systèmes monogamiques. Comment cette obligation peut-elle être définie dans les législations qui maintiennent ou tolèrent la polygamie ? Dans quelle mesure le législateur parvient-il à disposer dans un même cadre juridique deux termes antinomiques ? A la lecture de certains textes, et en référence aux pratiques sociales, on est amené à penser que cette notion, aux yeux des législateurs, recouvre la même signification quel que soit le système matrimonial opté par les époux. C'est ce qui nous conduit à dire que la fidélité aurait un sens ambivalent.

Cette ambivalence a été soutenue par Alexis GABOU à travers la thèse de *la fidélité segmentée* ; il souligne à cet effet que « *le mariage polygamique n'est pas une union collective. L'union conjugale de l'époux à chaque femme et de chaque épouse au mari est individualisée. Ce n'est qu'en se plaçant du point de vue du mari qui est*

matériellement un que l'on considère ces unions juridiquement indépendantes comme un mariage monogamique. »¹ Ceci rappelle une des dispositions maliennes selon laquelle, dans le système polygamique, chaque épouse constitue un ménage, et par conséquent il est interdit au mari d'utiliser les biens d'une femme pour entretenir une autre. Mais comment comprendre les liens de fidélité entre un homme et plusieurs épouses ? La thèse de la *fidélité segmentée* qui tente d'expliquer la nature de ces rapports pourra être illustrée par diverses formes de polygamie.

Dans les pays musulmans tels que le Mali et le Sénégal, la polygamie, comme nous l'avons mentionnée plus haut, est limitée au maximum à quatre épouses. C'est en référence à ce chiffre que se pose le problème de la bigamie qui s'est révélé être un faux-sens dans la mesure où est bigame, non pas un homme qui se marie à deux femmes mais à plus de 4 femmes. C'est également par rapport à ce même chiffre que peut s'expliquer la fidélité. L'homme étant ici ou ailleurs le centre, sera infidèle, celui qui entretiendrait des relations sexuelles au-delà de la quatrième épouse. Dans d'autres législations où la polygamie n'est pas limitée, comme au Gabon, au Togo, au Burkina Faso... , l'adultère s'évalue à l'aune du nombre d'épouses légitimes.

En tout état de cause, les législateurs n'ont statué que sur l'étape finale du mariage sans se préoccuper de la période comprise entre la découverte d'une nouvelle femme et la légitimation de l'union devant l'officier de l'état civil. En d'autres termes, si un polygame désire contracter un nouveau mariage, ne risque-t-il pas de tomber sous le coup pénal de l'adultère lorsqu'il entretient des relations sexuelles avec sa fiancée qui ne fait pas encore partie de ses femmes légitimes ? A cette question, Fred MATOKOT² émet deux hypothèses, hormis lesquelles l'homme commettrait nécessairement l'adultère. La première serait le cas où, le mari contracterait simultanément tous les mariages sans avoir l'intention d'avoir une union supplémentaire. Dans cette situation, la théorie de la fidélité segmentée ne pose aucune difficulté car toutes les femmes sont devenues légitimes au même moment. La seconde hypothèse serait celle, où le mari contracterait un nouveau mariage sans qu'il y ait au préalable des relations sexuelles ; c'est une possibilité qui peut certes exister mais qui

¹ GABOU (A.), Le mariage congolais LADI et KOUKOUYA, Brazzaville, Editions Saint Paul, 1979, p. 4.

² Cf. MATOKOT (O.F.J.), « Deux mariages, deux institutions », op. cit.

sera difficile à prouver. En dehors de ces deux hypothèses, l'auteur ajoute qu' « *il est donc impossible au mari ayant opté pour la polygamie lors de son premier mariage et qui veut agrandir son harem d'éviter une certaine infidélité même si elle est limitée dans le temps. L'infidélité est pour lui un passage obligé, l'anti-chambre d'un nouveau mariage, sauf à croire que, pendant cette période, le devoir de fidélité imposé par la loi est suspendu pour le mari. Ce qui n'est pas certain, car la loi ne le mentionne nulle part.* »¹

Cette période ambiguë au cours de laquelle, le mari peut franchir les limites du nombre de ses épouses légitimes dans la perspective d'une autre union, semble avoir trouvée une réponse dans le nouveau Code congolais (Brazza) de la famille. En effet, le législateur de ce pays a prévu une institution appelée *pré-mariage*, laquelle est posée comme une condition de fond du mariage proprement dit. Il est défini comme « *une convention solennelle par laquelle un homme et une femme se promettent mutuellement mariage...Les pré-mariés peuvent cohabiter ; s'ils ne cohabitent pas, ils doivent se rendre réciproquement visite et se respecter mutuellement.* »² Et l'article 125 du même Code prévoit le devoir de fidélité entre pré-mariés. En outre, la définition du délit d'adultère s'y réfère dans la mesure où l'article 280 du Code pénal congolais énonce que « *le fait par une personne engagée dans le lien du mariage ou du pré-mariage d'avoir des relations sexuelles, en quelque lieu que ce soit, avec une autre que son conjoint ou son pré-marié constitue le délit d'adultère.* » Aussi bien l'incrimination que les sanctions ne font aucune distinction ni entre les mariés et les pré-mariés, d'une part, et d'autre part, ni entre les systèmes polygamique et monogamique.

Ce statut intermédiaire, qui est le pré-mariage, n'est pas à l'abri des difficultés inhérentes à la théorie de la *fidélité segmentée*. Si l'on considère que, conformément à l'article 125 du Code congolais de la famille, les pré-mariés doivent « *se conduire d'une manière réservée à l'égard des tiers* », il est donc attendu du mari polygamie une fidélité, et vis à vis de la pré-mariée, et vis à vis de ses femmes légitimes. Comment cela pourrait-il être possible dans la mesure où les épouses légitimes, en dépit de leur antériorité dans le ménage, sont des tiers par rapport à la pré-mariée, et que celle-ci n'étant pas encore un segment du mariage polygamique est tiers par rapport aux

1 MATOKOT (O.F.J.), « Deux mariages, deux institutions », op. cit., p. 61.

2 Union Révolutionnaire des Femmes du Congo (URFC), Les droits de la femme et de l'enfant dans le Code de la famille au Congo, op. cit., p. 4.

épouses ? Cette disposition, loin de clarifier la situation du mari polygame l'expose à un double adultère : le premier à l'égard de ses femmes, et le deuxième à l'égard de la pré-mariée.

En considération de ces faits, quelle que soit la forme de la polygamie, coranique ou illimitée, ou que ce soit dans le cadre du pré-mariage, la question se pose de savoir si les femmes ont le droit d'exiger de leur mari polygame le devoir de fidélité imposé par la loi ? Un cas d'espèce jugé à Brazzaville permet de répondre à cette interrogation. D'après les faits, « *M. Z. MILANDOU était coutumièrement marié à Dame G. DIANGOUAYA. Cette union connut de nombreuses ruptures, six, suivies de réconciliations. Ces ruptures étaient motivées par des violences exercées par le mari sur sa femme à la suite de la jalousie manifestée par cette dernière à l'occasion des relations sexuelles extraconjugales de son époux. La septième rupture devrait être la dernière, Dame DIANGOUAYA refusant définitivement de rejoindre une fois de plus le foyer conjugal.* » La Cour Suprême de Brazzaville a prononcé le divorce aux torts partagés des époux aux motifs que : « *La jalousie manifestée par l'épouse à l'occasion des relations sexuelles extraconjugales de l'époux, alors que s'agissant d'un mariage polygamique, cette jalousie apparaît excessive, ces relations sexuelles extraconjugales pouvant être assimilées à des recherches tendant à contracter des nouveaux mariages...* »¹ On voit donc, qu'au droit de l'épouse d'exiger la fidélité de l'homme, on répond par le devoir de résignation voire d'abnégation de la femme ; et ce jugement loin d'être spécifique au Congo Brazzaville peut être généralisable à quelques exceptions près. Et d'ailleurs, si dans le cas du Congo, le juge a accordé le divorce, il n'en était pas ainsi au Cameroun où, un arrêt de la Cour Suprême du 2 décembre 1969 a décidé que « *si l'adultère est une cause de divorce en cas de monogamie, il ne l'est plus dans le cadre de la polygamie.* »² C'est dans la même optique que le Professeur S. MELONE se posait les questions suivantes à propos de l'infidélité : « *est-ce le fait d'avoir des relations coupables avec une autre femme que ses épouses ? ... Est-ce que sociologiquement il est contraire aux bonnes mœurs d'avoir de relations d'homme à*

1 Cour Suprême de Brazzaville du 16 Avril 1971, n° 28, in Bulletin des Arrêts de la Cour Suprême n° 1, p.153.

2 Cour Suprême du Cameroun citée in Encyclopédie Juridique de l'Afrique, op. cit., p. 208.

femme avant le mariage car le polygame peut toujours se marier avec toutes les femmes qu'il fréquente ? »¹

Il s'avère donc que, du point de vue de la jurisprudence que de celui de la doctrine, une ligne de conduite se dessine, à savoir qu'il y a une présomption irréfragable de conclusion de nouveau mariage suite à une éventuelle infidélité de l'homme polygame.

Conscient de cet état de fait, tout polygame peut en abuser pour échapper au délit d'adultère puisqu'il est le seul à pouvoir apporter la preuve que cet éventuel écart de conduite n'est pas un adultère et serait plutôt la mise en application du droit à la polygamie que lui reconnaît le législateur. Une telle disposition qui affranchit certains hommes de toute poursuite pénale pour adultère conduit à établir une inégalité explicite à deux niveaux. La première injustice consiste à imposer unilatéralement aux femmes le devoir de fidélité auquel échappent les hommes au nom des justifications d'éventuels mariages ultérieurs. La deuxième injustice est relative à la contradiction entre le caractère général et impersonnel de la loi et son application effective. Ceci pour signifier que le législateur a défini le devoir de fidélité sans se préoccuper des particularités des systèmes matrimoniaux. Ainsi, tous les hommes sont présumés être sur le pied d'égalité par rapport à la loi. Mais dans les faits, on remarque pour un même acte que, la contrainte pour délit d'adultère pèse davantage sur les monogames que sur les polygames. Donc pour y échapper, on invite les hommes à devenir polygames.

Si ces injustices sont flagrantes dans les pays reconnaissant la polygamie, la situation dans le Code zaïrois de la famille reste ambiguë en la matière. Nous avons déjà souligné que ce pays a fait de la monogamie l'unique système matrimonial et de la dot la condition de fond du mariage. Or dans les faits, la polygamie étant socialement tolérée, on aboutit à la distinction entre *épouses légitimes légales* et *épouses légitimes simples*. Alors face à cette situation, un certain nombre de questions peuvent être posées :

- Si un homme marié verse une dot pour avoir la main d'une autre femme, conformément à la loi, celle-ci est-elle considérée comme une concubine ou une

¹ MELONE (S.), « Le poids de la tradition dans le droit africain contemporain... », in Revue Pénant, 1971, p. 421.

seconde épouse ? Elle ne peut être une concubine car la légitimité du mariage dans le Code zaïrois procède du versement de la dot.

- Le même homme pourrait-il alors être poursuivi pour bigamie ? Là encore la réponse est négative ; car bien que l'épouse soit légitime du fait de la dot, elle n'est pas reconnue légalement. Le livret de famille, contrairement aux pays qui tolèrent la polygamie, ne prévoit qu'une seule épouse. Et par conséquent, cette deuxième femme quoique légitime ne pourra être enregistrée par l'officier de l'état civil ; donc la justice n'aura aucune preuve pour établir la bigamie.

A défaut de la seule formalité d'enregistrement, cet homme peut-il être poursuivi pour délit d'adultère ? En principe la réponse peut être cette fois-ci affirmative car comme la loi ne reconnaît pas la polygamie, les relations avec ladite femme peuvent être considérées comme extraconjugales. La grande difficulté dans le Code zaïrois est l'incohérence entre la légalité et la légitimité traditionnelle. A travers la légalité, l'Etat veut faire preuve d'une grande sévérité en ne reconnaissant qu'une seule épouse. Avec la légitimité qu'il accorde au mariage à travers la reconnaissance de la dot, le législateur n'a fait qu'entériner la légitimité populaire. Mais il a ignoré que celle-ci peut conduire à certaines conséquences qui sont contraires au système de monogamie, car dans l'ordre social, le nombre de dots versées équivalent au même nombre d'épouses légitimes. Si l'idéal est la monogamie qui garantit en même temps la légalité et la légitimité du mariage, les *femmes légitimes simples* ne sont pas pour autant marginalisées puisqu'elles ont la caution directe de la société, qui voit en elles des épouses, et aussi la caution indirecte du législateur, de par l'institution de la dot comme condition sine qua non du mariage. Il s'avère donc que cet homme qui a des rapports avec sa *femme légitime simple* ne peut être poursuivi pour adultère.

Ce point intitulé à dessein la réciprocité déséquilibrée des devoirs entre époux a permis de mettre en évidence comment le législateur, en voulant décharger la femme de certaines obligations relatives à la gestion du ménage au détriment de l'homme, confirme l'image de la femme considérée comme « éternelle mineure ». En revanche, s'agissant du devoir de fidélité, on remarque qu'il incombe à titre principal à la femme car, que ce soit dans les systèmes monogamique ou polygamique, la tendance est à accorder aux écarts du mari, soit des excuses absolutoires, soit des justifications qui le font difficilement tomber sous le coup de la loi pénale d'adultère.

Le régime juridique du mariage dans le contexte africain aboutit ainsi à deux aspects contradictoires : d'un côté, il y a un ordre social dont les canevas préétablis donnent une prééminence aux hommes sur les femmes. De l'autre côté, le droit moderne et les Conventions internationales, qui régissent la vie juridique des pays africains œuvrent en faveur de l'éradication de toute discrimination entre individus, en l'occurrence celle basée sur le sexe. Face à ces deux alternatives, quelles ont été les dispositions juridiques mises à la portée des couples mariés afin d'établir l'étendue de leurs droits et devoirs respectifs ?

Il s'est avéré que les législateurs africains, tiraillés entre le respect du poids des traditions enclines à la hiérarchisation entre homme et femme, et l'exigence de l'égalité entre les sexes que prône le droit moderne, n'ont, dans la plupart des cas, procédé qu'à une modernisation de l'ordre traditionnel. Ce qui signifie que sous les apparences des nouveaux droits de la famille, les législateurs, en voulant donner des assises sociales aux dispositions des Codes de la famille n'ont pas eu pour autant le courage de rejeter les éléments coutumiers déterminants dans la soumission de la femme à l'homme.

Ces données traditionnelles apparaissent dans la détermination de la place de chacun des conjoints dans le choix des systèmes matrimoniaux ; car, quel que soit le système opté, le mari a une primauté sur sa femme. Et la polygamie est le système dans lequel se traduit davantage l'organisation légale de cette domination masculine même si, elle apparaît en filigrane dans le système monogamique. L'hégémonie masculine prend une autre tournure dans la définition des droits et devoirs qui échoient à chaque époux. La position de l'homme, érigé en chef de famille, bénéficiant des prérogatives afférentes à cette qualité, ne peut que remettre en cause toute affirmation égalitaire au sein du couple.

En revanche, la logique des données s'inverse quand il s'agit des devoirs ; l'homme qui est investi de beaucoup de droits devrait en principe avoir des devoirs équivalents. Mais, l'on remarque que dans les rapports entre époux, surtout s'agissant de l'un des devoirs fondamentaux du mariage, à savoir le devoir de fidélité, les législateurs ont tenu, dans la plupart des cas, à le faire peser davantage sur la femme que sur l'homme.

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE

Cette première partie consacrée au **statut des femmes et spécificité des droits africains** est partie de l'idée selon laquelle la cohabitation entre les droits traditionnels et le droit moderne constitue une des caractéristiques principales du cadre juridique africains. Et dans le souci de mettre en adéquation les lois d'une part et les réalités sociales de l'autre, le législateur recourt à certains éléments conformes aux coutumes endogènes mais incompatibles avec l'universalité de la légalité rationnelle. Or, c'est précisément à la lumière de celle-ci que devrait être déterminée la reconnaissance des droits et devoirs de chaque individu. Quelle est alors finalement la nature de la loi qui est censée régir le statut des femmes si « *l'éternel hier* » et « *la légalité rationnelle* » sont tous les deux mis à contribution pour définir leurs droits et devoirs ? A cette interrogation, deux réponses convergent : la première est la réadaptation du principe statutaire au cadre légal et la seconde qui transparaît à travers tous les chapitres est la tentative de spécification de la dignité féminine. La conjugaison des deux réponses donne lieu à ce résultat : l'égalité entre l'homme et la femme, si elle est prévue dans tous les textes, demeure théorique car la tendance est plutôt à la hiérarchisation des rapports en faveur des hommes.

A cet effet, l'image sociale des femmes que nous avons examinée dans le premier chapitre montre comment certains préjugés sont non seulement répandus mais aussi très ancrés dans les mentalités. En Afrique, où l'écriture est entrée tardivement, les justifications de ces prêts-à-penser sont des mythes et les légendes qui tirent leur autorité de la référence à « *l'éternel hier* ». C'est dans cette perspective que s'inscrivent les coutumes ayant institué les mutilations génitales féminines. Mais dans les faits, le recours à un passé que certains considèrent comme intangible, n'est qu'un alibi qui cache mal la volonté de sacrifier la vie des femmes pour assouvir les désirs sexuels des hommes. Ainsi, l'on comprend pourquoi la répression de l'excision reste timide. La lutte pour l'abolition de ces pratiques revient aux femmes car les hommes, détenteurs du pouvoir de décision n'en font pas une priorité.

Le second chapitre ayant traité de la portée de la dot dans le mariage en Afrique ne montre pas moins l'influence des traditions dans ce mode de tractation matrimoniale. Si chaque communauté interprète la dot d'après les modalités de son acquittement par l'homme, l'idée dominante qui sous-tend cette institution, consacrée ou non par la loi, est l'assujettissement de la femme à l'homme. Cette construction patriarcale se vérifie lorsqu'on compare la dot africaine avec celle pratiquée en Inde et jadis en Occident. Dans ces deux civilisations, bien qu'elle soit féminine, les femmes n'ont jamais exercé un quelconque pouvoir sur les hommes au nom de la dot.

Le troisième chapitre vient prolonger la longue tradition de la suprématie masculine au sein du ménage. La structure juridique du mariage montre comment le droit moderne s'est servi du principe statutaire propre aux traditions pour placer la femme sous l'autorité maritale. Que ce soit dans les systèmes monogamique, polygamique de facto ou de jure, l'homme est érigé en chef de famille. C'est à lui que revient, lors du mariage, la faculté de choisir le système matrimonial et à la femme seulement la possibilité d'entériner ce choix. En conséquence, les rapports entre époux souvent présentés comme égalitaires accordent néanmoins plus de droits à l'homme qu'à la femme. En revanche, à celle-ci, incombe plus de devoirs notamment en matière de l'observance de la fidélité.

Si la particularité des droits africains consiste à recourir au principe statutaire propre aux traditions et à la spécification de la dignité pour déterminer les droits et les devoirs des Africaines, comment les gouvernants procèdent-ils quand il est question d'inscrire dans les faits les droits universellement reconnus aux femmes ?

DEUXIEME PARTIE :

**DROITS DES AFRICAINES
ET UNIVERSALISATION DES DROITS DES FEMMES**

Le souci majeur du législateur des pays africains, en instituant un statut inférieur des femmes, a été d'adapter les lois aux réalités socioculturelles. Le sujet du droit devra donc se retrouver dans le cadre juridique qui régit sa société. Un tel enracinement ne va pas sans difficultés au regard de l'évolution du contexte international en matière des droits de l'Homme en général et ceux de la femme en particulier. Comment alors l'infériorité du statut des femmes, légitimée par le recours aux éléments traditionnels endogènes, pourra être en adéquation avec la théorie de l'universalité des droits des femmes ?

En effet, les droits des femmes ont connu un tournant décisif depuis l'Année Internationale de la femme en 1975, la Conférence de Mexico ayant été le cadre d'élaboration d'un Plan d'Action en leur faveur. Les différentes Conférences internationales successives, dont la dernière en date s'est tenue à New York en juin 2000 sous la désignation de ''Beijing + 5'', constituent l'évaluation des résultats de la mise en pratique de la promotion des droits féminins. Mais alors, qu'est ce qui soutient ces droits censés s'appliquer à toutes les femmes du monde entier par delà les diversités socioculturelles ? A l'instar des droits de l'Homme, ces droits des femmes se réfèrent à l'unicité de la dignité humaine comme fondement ; mais la différence réside dans cette particularité : les femmes, de par le monde, constituent une catégorie dominée par les hommes. Ainsi, c'est à dessein que nous avons choisi d'intituler cette deuxième partie « *Droits des Africaines et universalisation des droits des femmes* » pour signifier que les droits des femmes promus à travers toutes les rencontres internationales ont été d'abord conquis par les femmes occidentales. Conscientes que la domination masculine est un fait universel d'une part, et de l'autre, fortes de l'amélioration de leur condition suite à l'acquisition de certains droits, elles présentent leurs expériences aux femmes relevant des autres cultures. *L'universalisation des droits des femmes*, loin d'être un acquis définitif, est plutôt ce processus par lequel les Organisations internationales, notamment les Organes des Nations Unies, tentent de promouvoir l'égalité des droits entre hommes et femmes à travers le monde, en se fondant sur les résultats encourageants obtenus dans les pays développés. Mais alors, comment ce processus pourra-t-il prendre corps dans

les pays africains où l'inégalité entre hommes et femmes est consacrée dans beaucoup de domaines par une longue tradition et par le droit lui-même ?

La plupart des Etats africains, pour entretenir leur image sur la scène internationale, signent les Conventions internationales abolissant les discriminations sexistes. Ces pratiques courantes révèlent les limites de ces traités car, ceux-ci ne sont pas assortis de mesures de coercition en cas de non application. Ainsi, un grand fossé se creuse entre d'un côté, la majorité des femmes africaines, destinataires de ces droits et de l'autre, les cadres de référence dans lesquels ceux-ci sont élaborés et promus. Au vu de tous ces éléments, la question centrale est la suivante : sur quelle base et dans quelles conditions les droits reconnus à toutes les femmes pourront-ils être promus dans le contexte africain ?

Pour répondre à cette interrogation, nous partons de l'hypothèse suivante : les organisations internationales, actrices principales dans cette expansion des droits des femmes sont conscientes des obstacles inhérents aux cultures et aux dispositions légales en Afrique. Afin de faire accepter cette nouvelle exigence aux différents gouvernants, les acteurs internationaux recourent au pragmatisme comme justification du bien-fondé de la reconnaissance des droits aux femmes africaines. Plus précisément, reconnaître aux femmes des droits fondamentaux serait un des facteurs déterminants dans le développement socio-économique des pays. Ce n'est donc pas tant l'universalité de ces droits qui est l'impératif premier mais plutôt les avantages socio-économiques que les pays africains peuvent en tirer qui se trouvent mis en avant. Ainsi, si la première partie de ce travail a tenté de démontrer que le statut des Africaines est déterminé par le poids socioculturel propre à ces pays, ici, l'on va voir qu'il est soumis aux impératifs socioéconomiques. La spécification de la dignité féminine passe donc du déterminisme ancestral à une obsession développementaliste.

Le premier chapitre que nous avons consacré aux problèmes des *droits en matière de procréation* essaie de montrer comment, malgré les carences dans les conditions de mise en œuvre des méthodes contraceptives, il apparaît que le droit d'accès à la contraception n'est la préoccupation première des acteurs internationaux. L'important réside plutôt dans la maîtrise de la progression du taux de natalité, facteur de la famine et du sous-développement en Afrique.

Le deuxième chapitre, qui traite du *travail des femmes africaines* montre également que celui-ci est longtemps resté à l'ombre parce qu'il n'était pas comptabilisé

comme participant au développement. Il a fallu attendre l'ingéniosité des femmes face à la crise économique pour que la qualité de travailleuses leur soit reconnue. Dans un troisième domaine qui est celui de la *citoyenneté*, l'on constate la sous représentation féminine dans la vie publique. Et la plupart des voix qui s'élèvent pour promouvoir la présence massive des femmes aux postes de prise de décision le font en escomptant que cette participation aura un effet bénéfique dans la mesure où il est désormais fait un lien entre démocratie et développement en Afrique (Chapitre III).

Ces trois chapitres qui ont soulevé des problèmes spécifiques à certains aspects des droits des femmes tels qu'ils sont envisagés dans le cadre international, trouvent dans le dernier chapitre la clé d'une éventuelle amélioration statut des Africaines. Intitulé « *le droit à l'éducation et l'égalité des sexes* », ce chapitre IV suggère de considérer l'éducation comme un droit fondamental sans lequel la connaissance et la reconnaissance des autres droits seraient vouées à l'échec. Cette perspective va à l'encontre des positions défendues par quelques grandes organisations internationales qui ont souvent présenté l'éducation comme un droit sous condition. En effet dans les pays du Tiers monde, l'éducation des femmes apparaît moins comme un principe juridique formel devant être reconnu comme tel que comme susceptible d'avoir des effets socioéconomiques bénéfiques.

CHAPITRE IV :

LES FEMMES EN AFRIQUE ET LES DROITS EN MATIERE DE PROCREATION

Dans le cadre des pays africains, les droits en matière de procréation tournent autour de la planification des naissances et des méthodes contraceptives. Ces droits, qui en principe ont une portée universelle ont-ils la même définition et les mêmes applications dans les pays occidentaux et africains ? En d'autres mots, eu égard aux conditions économiques et culturelles dans les sociétés africaines et compte tenu de la manière dont se mettent en place les différents programmes de planning familial et de contraception, doit-on considérer ces initiatives comme une libération des femmes ou plutôt des devoirs qui leur sont imposés par l'intermédiaire des pouvoirs publics locaux ?

Loin de rejeter en bloc la nécessité et le bien fondé de l'espacement des naissances exigeant des méthodes contraceptives, et la préoccupante question de la santé des femmes, notre hypothèse vise à montrer les limites de ces entreprises nonobstant les bonnes intentions qui animent les organisations internationales. Ces limites consistent à indiquer les bienfaits du planning familial même si, sa mise en œuvre ne permet pas d'en faire un droit et une libération des femmes africaines. Afin de vérifier cette hypothèse, nous montrerons que les disparités socioéconomiques constituent un obstacle à l'effectivité du droit à l'information en matière génésique (Section I). Ensuite nous verrons si l'idée qu'on a de la fécondité, d'une part, et d'autre part, les conditions de contrôle des naissances constituent une contrainte ou une liberté ? (Section II).

SECTION I:

LE DROIT A L'INFORMATION EN MATIERE GENESIQUE

Les droits des femmes en matière de reproduction et de la maîtrise de leur sexualité sont essentiellement dépendants d'un autre droit, qui est celui d'avoir accès aux informations nécessaires. Les Organisations Internationales multiplient les efforts de sensibilisation dans ce sens en prenant appui sur des cadres juridiques établis par divers accords internationaux allant dans le sens de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. C'est ainsi qu'en 1995 la Fédération Internationale pour la Planification Familiale (IPPF) et ses 127 associations membres, dans la présentation substantielle du contenu d'une Charte adoptée, ont souligné qu'en référence aux Droits de l'Homme, « *le droit à la liberté de pensée sera invoqué pour protéger le droit qu'ont toutes les personnes d'avoir accès à l'éducation et à l'information ayant trait à leur santé en matière de sexualité et de reproduction sans aucune restriction fondée sur la pensée, la conviction ou la religion.* » De même, « *le droit à l'Education et à l'Information sera invoqué pour protéger le droit qu'ont toutes les personnes à avoir accès pleinement à l'information concernant les avantages, les risques et l'efficacité de toutes les méthodes de régulation des naissances, de manière à garantir que toutes les décisions dans ce domaine reposent sur un consentement entier, libre et éclairé.* »¹

De toutes ces dispositions, il ressort trois éléments importants : l'universalité du droit à l'information, l'acuité du problème relatif à la sexualité et l'exigence d'une objectivité dans l'information destinée à toute personne. Ces éléments ne concernent pas seulement le monde adulte ; ils sont aussi valables quand il s'agit des enfants conformément à la Convention de New York disposant que « *l'enfant doit avoir accès à une information qui vise à promouvoir son bien-être social, spirituel et moral ainsi que sa santé physique et mentale.* »²

La question est ici de savoir si les conditions socio-économiques et le poids des traditions dans les pays africains peuvent permettre de rendre effectives ces dispositions formelles concernant des questions aussi délicates que celles de la sexualité et de la reproduction. Au regard des faits, deux catégories d'obstacles mettent à rude épreuve ce droit à l'information : la première est la disparité des conditions économiques qui

¹Charte de l'IPPF, in Population Mondiale, 1997, op. cit., p. 12.

²Convention de New York, 1989, op. cit., art. 17.

favorise l'inégal accès aux différents programmes mis en place par les pouvoirs publics, confinant ainsi des franges importantes de populations dans une sous-information (§1). La seconde catégorie est relative à l'incidence du critère de l'âge par rapport à l'accès aux informations fournies aux individus. (§2)

§1 Conditions socioéconomiques et inégalités devant l'information

La reproduction, processus naturel devant pérenniser l'espèce humaine, est devenue un droit à partir du moment où les recherches scientifiques ont pu établir la possibilité de contrôler les différentes phases conduisant à cette finalité. Plus les hommes et surtout les femmes connaissent le processus, plus ils échappent à ce qui était jusqu'alors considéré comme une fatalité ou un don de Dieu. Puisque les avantages de la Science se propagent à géométrie variable, en matière de reproduction, mieux on sait, moins on cède à la fatalité de l'enfantement et à toutes les conséquences qui en découlent.

En Afrique, malgré les campagnes de sensibilisation autour des thèmes touchant aux risques liés à la sexualité (la transmission des maladies sexuelles (MST)) et à la reproduction (les naissances nombreuses et trop rapprochées), un problème subsiste : l'information dans ce domaine est-elle étendue à tous ? Deux considérations nous permettent de répondre à cette question ; la première concerne les disparités géographiques (A) et la seconde renoue avec la discrimination liée au niveau d'instruction des individus. (B)

A/ La sous-information et la disparité Ville / Campagne

Les gouvernements des pays africains, afin d'exécuter les programmes de planning familial ont mis en place un certain nombre de structures devant accueillir et renseigner les populations sur les différentes méthodes contraceptives. En dehors de ces structures, les média (la radio, la télévision) et même les panneaux publicitaires ont été mis à contribution pour faire passer le message. Mais un problème subsiste : les hommes et les femmes habitant les campagnes ont-ils le même accès aux informations que ceux qui vivent en ville ?

La réponse à cette question est négative pour diverses raisons. Les dispensaires qui constituent des relais en milieu rural sont inégalement répartis par rapport à la densité de la population et par conséquent, bien de villages demeurent sous-informés. Souvent, les distances à parcourir sont très importantes surtout lorsqu'on sait que le moyen essentiel de locomotion reste la marche à pied.

Dans une étude menée sur une communauté villageoise sénégalaise installée à NIAKHAR à 150Km de Dakar, Valérie DELAUNAY¹ a montré que le faible taux de la prévalence contraceptive dans cette zone est lié à plusieurs facteurs, dont le poids des traditions et l'éloignement par rapport aux sources d'information. En effet les traditions dans les coins reculés en Afrique peuvent être considérées à certains égards comme un obstacle au planning familial car du mariage, parfois plus ou moins arrangé, il est attendu une progéniture abondante. D'où, « *prendre un médicament* » pour ne pas accoucher relève d'un véritable sacrilège ; et l'on continue de croire que les enfants sont une bénédiction de Dieu. Dans les communautés de NIAKHAR, cette étude a également démontré que l'amorce d'une stabilité de la fécondité est intimement liée à un phénomène qui prend de l'ampleur avec la crise économique : la migration saisonnière des jeunes ruraux en direction de la ville. Et ce mouvement de la population jeune n'est pas sans rapport avec les changements de mentalité en matière de reproduction. L'auteur écrit à ce propos « *La généralisation des mouvements saisonniers vers la ville procure aux jeunes d'aujourd'hui une expérience différente de celle que leurs parents ont eu au village. (...) Même si un grand nombre d'entre eux retournent au village à l'âge du mariage pour entrer dans une union conforme aux normes traditionnelles, certains reviennent de la ville avec ce nouvelles ambitions et revendications face au pouvoir familial et social, qui ne seront pas sans conséquences sur leurs comportements en matière de nuptialité et de fécondité.* »² Ainsi donc, la ville demeure le lieu privilégié d'information car le mode de vie, déconnecté avec celui des campagnes, met en difficulté les conceptions traditionnelles des relations entre générations. Et l'on parvient ainsi à une inversion des rapports en matière de connaissance des méthodes contraceptives ; contrairement aux habitus sociaux qui dispensent de manière parcimonieuse le savoir du sommet (les plus âgés) vers la base (les plus jeunes), c'est plutôt cette dernière génération qui

1 DELAUNAY (V.), « La fécondité en milieu rural sénégalais : à quand la transition ? », in Politiques démographiques et transition de la fécondité en Afrique, sous la direction de VIMARD (P.) et ZANOUE (B.), Paris, L'Harmattan, 2000.

2 Idem, op. cit., p. 220.

introduit progressivement, les nouvelles connaissances dans le domaine de la reproduction.

Par ailleurs certains pays à l'instar du Togo, comme l'ont montré K. GBENYON et D. TETEKPOE, n'ont pas su employer les moyens d'information les plus usités comme cela se devait. Les auteurs écrivent en effet : « *on note une carence remarquable dans le domaine d'utilisation de la radio, de la télévision et des journaux pour promouvoir la planification familiale. Il faut donc penser à des campagnes utilisant plusieurs types de médias et ne pas oublier que l'expérience a montré, d'une part, que la radio est plus efficace pour les zones rurales, et d'autre part, que les messages sont plus efficaces s'ils sont émis de façon continue.* »¹ En revanche, d'autres pays qui ont mené des campagnes médiatiques ont pu enregistrer une augmentation sensible du nombre d'usagers des contraceptions ; 5 à 10% de plus au Zimbabwe en 1997, et la même année, au Nigeria, la prévalence contraceptive qui était 25% est passée à 32% grâce à la diffusion des messages en langues locales.²

Que les médias aient un rôle important à jouer dans la divulgation des programmes de planning familial, cela paraît évident; mais il faut souligner que dans les zones rurales de plus en plus démunies face à la crise économique croissante, certains foyers n'ont pas la possibilité de s'offrir un poste radio. Ainsi, les campagnes, à la limite de la marginalisation, n'ont droit qu'aux informations de seconde main, c'est-à-dire "le bouche à oreille" provenant parfois des personnes qui ont séjourné un laps de temps en ville. Ce mode d'information n'est pas de nature à renseigner suffisamment les populations rurales sur les enjeux des méthodes contraceptives que les prétendus informateurs sont loin de maîtriser eux-mêmes.

Par delà cette difficulté dans l'accès à l'information qui semble spécifique aux milieux ruraux, c'est plutôt le problème de l'efficacité d'une des composantes essentielles du Planning familial qui se pose en Afrique à savoir l'effectivité de la mission de l'IEC. Par définition, l'IEC est un cadre qui a pour mission l'*Information*, l'*Education* et la *Communication*. Et comme tel, il est un organe d'animation des programmes concernant les enjeux, les méthodes et les services d'accueil du planning familial. La sous-information dont sont victimes les campagnes n'est

1 TETEKPOE (D.) et GBENYON (K.), « Effets des programmes de planification familiale sur la prévalence contraceptive au Togo », in *Politiques démographiques...*, op. cit., pp. 101-102.

2 *Population Reports*, n°12 juillet 1994, p. 22.

qu'une facette du dysfonctionnement général de l'IEC dans les pays africains, et trois aspects méritent d'être mentionnés à ce propos.

D'abord, on remarque en général, à travers les données statistiques, que la *prévalence contraceptive* ; c'est-à-dire le pourcentage des femmes mariées ou en âge de procréer qui emploient la contraception au moment d'une enquête, est toujours inférieure à 50% de la population concernée, et ce, malgré la mise en place des cadres d'information.

Ensuite, l'autre dysfonctionnement constaté révèle qu'il existe un grand écart entre le taux de la population qui a accès à des connaissances des méthodes contraceptives, d'une part, et de l'autre, celui de ceux ou celles qui les mettent en pratique effectivement. Dans ce sens, une enquête a montré qu'au Togo, le taux d'utilisation des contraceptifs est très bas (8,1%) alors que la connaissance de la planification familiale est très élevée (80 à 90%). Cette expérience, loin d'être typiquement togolaise, peut être généralisée à d'autres pays africains car elle démontre la réticence des populations à utiliser ces moyens modernes de la contraception dont elles ont pourtant entendu parler.

Enfin, même dans le groupe des usagers du planning familial, les agents des services médico-sociaux sont confrontés aux problèmes d'abandon des méthodes contraceptives. Cette discontinuité qui peut résulter d'un facteur objectif comme l'absence des moyens financiers, repose le problème de l'efficacité de l'IEC (Informer, Eduquer et Communiquer) à deux niveaux. D'un côté, c'est le problème des informations non objectives qui conduisent souvent à la déception des usagers confrontés à la découverte inattendue des effets secondaires. De l'autre côté, cette discontinuité consacre l'échec de la dimension éducative de l'IEC car tant que les valeurs nouvelles ne seront pas intégrées dans les habitudes et comportements sociaux, le planning familial sera toujours perçu comme une imposition extérieure.

En tout état de cause, la sous-information dont souffrent les zones rurales a partie liée avec l'absence de services spécialisés et de l'inefficacité notoire de l'IEC dans ses attributions. Les bribes d'informations obtenues ici et là ne sont d'aucune importance tant que les structures formelles ne s'impliquent pas dans ces contrées lointaines. Comment dans de telles conditions pourra-t-on prétendre à une égalité en matière de contraception si, dès le départ il y a une inégalité dans l'accès à l'information ? A part cette inégalité fondée sur le lieu de résidence, quel que soit

l'endroit où l'on se trouve, l'instruction peut faire aussi la différence entre les individus qui ont accès à l'information.

B/ L' instruction, un facteur discriminatoire dans l'accès à l'information ?

La sous-information, dont sont victimes les populations rurales, n'est pas seulement déterminée par l'absence d'infrastructures devant fournir les renseignements nécessaires en matière de planning familial, mais aussi par un problème crucial qui est celui de l'accès à l'instruction et à l'éducation. Abordons le problème en soulignant que de nombreux travaux et enquêtes dans ce domaine ont établi une corrélation directe entre, d'un côté, le niveau d'instruction, et de l'autre, la prévalence de la contraception. Cette relation de cause à effet s'explique par le fait que les enjeux que représente le planning familial et les méthodes qui l'accompagnent résultent de la vie moderne et par conséquent, leur compréhension nécessite un minimum de savoir. Et il est nettement plus aisé à ceux ou à celles qui ont une idée du fonctionnement de l'organisme humain, de chercher à maîtriser le processus de la reproduction que préconisent les différentes méthodes modernes disponibles. Dans cette perspective, on pourra indiquer que d'une manière globale : le taux de fécondité est directement proportionnel au taux d'analphabétisme des conjoints en général et des femmes en particulier.

En effet, Gora MBOUP dans une étude consacrée à la « Transition de la fécondité et pratique contraceptive en Afrique anglophone » souligne qu' « *en fait, la plupart des approches explicatives de la transition de la fécondité reconnaissent que l'instruction contribue à l'émancipation de la femme ; les femmes instruites seront les premières à mettre en cause les règles institutionnelles, comme celles du système patriarcal qui légitime la domination de l'homme, et à se rendre compte que leur dépendance à l'égard des hommes n'est pas régie par des lois naturelles immuables. Elles seront, enfin les premières à rompre avec le modèle traditionnel de la fécondité*

qui relie leur statut à la taille de leur descendance, pour entrer en union plus tardivement et utiliser les méthodes modernes de contraception. »¹

Cette citation met bien en évidence le rôle de l'instruction à travers deux facteurs importants : d'une part, les femmes instruites acquièrent une ouverture d'esprit qui les met en phase avec les problèmes contemporains entre autres, ceux de la rationalisation de la procréation. D'autre part, cette acquisition de nouvelles idées en développant leur sens critique, leur permet de remettre en cause un certain nombre de normes traditionnelles généralement pro-natalistes. Le tableau ci-dessous dressé par G. MBOUP illustre bien cette corrélation entre l'instruction et l'indice de fécondité.

PAYS	RESIDENCE			NIVEAU D' INSTRUCTION				Total
	Ensemble	Urbain	Rural	S.I.	P.I.	P.C.	S. P. (1)	
OUGANDA	7,2	5,7	7,3	7,5	7,0	7,0	nd	
MALAWI	6,7	5,5	6,9	7,2	6,7	6,2	4,4	
LIBERIA	6,6	5,9	6,6	6,4	7,0	7,0	4,7	
KENYA (1)	6,5	4,6	6,9	7,0	7,3	6,6	4,9	
ZAMBIE	6,4	5,5	6,9	6,8	6,3	6,3	3,6	
GHANA (1)	6,1	4,0	6,4	6,8	6,1	6,1	5,5	
TANZANIE	6,2	4,9	6,5	6,4	6,1	6,1	4,0	
NIGERIA	5,9	5,1	6,2	6,3	7,0	6,0	4,2	
GHANA (2)	5,5	3,9	6,2	6,5	6,1	4,7	2,9	
NAMIBIE	5,4	4,0	6,3	6,6	6,1	5,2	4,1	
KENYA (2)	5,4	3,4	5,8	6,0	6,2	5,0	4,0	
ZIMBABWE (1)	5,3	4,1	6,2	6,9	6,4	5,2	3,8	
BOTSWANA	4,8	3,9	5,2	5,6	5,2	4,6	3,3	
ZIMBABWE (2)	4,4	nd	nd	nd	nd	nd	nd	
	5,8	4,6	6,4	6,6			4,1	Total (2)

1 MBOUP (G.), « Transition de la fécondité et pratique contraceptive en Afrique anglophone », in Politiques démographiques, op. cit., p. 141.

Légende :

(1) S.I.= Sans instruction ; P.I.= Primaire incomplet ; P.C.= Primaire complet ; S.P.= Secondaire et plus ; nd = non déterminé.

(2) Total : le total qui a été réalisé par nous-mêmes est la moyenne de chacune des colonnes que nous avons jugées pertinentes : la moyenne de l'ensemble, celles reproduisant le clivage «ville/ campagne» et celles qui rendent compte du contraste induit par le facteur «instruction».

Bien que le tableau ci-dessus soit très explicite, il convient de rappeler le rôle déterminant des deux variables retenues dans cette étude qui sont : le lieu de résidence et le niveau d'instruction. Sur une moyenne d'ensemble de 5,8 d'indice de fécondité dans les pays africains anglophones et au regard des variables indiquées plus haut, quelques combinaisons sont possibles afin de mettre en évidence les facteurs susceptibles d'influer sur la variation du taux de fécondité.

En milieu urbain, ce taux est en moyenne de 4,6, c'est-à-dire qu'il est nettement inférieur à la moyenne. Ceci corrobore le fait qu'en Afrique, les familles résidant en ville ont en moyenne moins d'enfants que celles qui résident à la campagne, et cela s'explique par une conjonction de plusieurs facteurs. Une proportion importante de la population urbaine est instruite ; même celle qui ne l'est pas a plus d'opportunité d'accéder aux informations concernant le planning familial. Et dans tous les cas, le coût de la vie en ville contraint les couples, quelles que soient leurs conditions socio-économiques à limiter le nombre des naissances.

En revanche le taux de fécondité dans les campagnes s'élève à 6,4 soit un point supérieur à la moyenne de 5,8. Si les facteurs développés dans le point précédent, à savoir le poids des traditions et l'accès limité aux informations sur la contraception jouent un rôle déterminant, un autre aspect non moins important s'y ajoute : il s'agit du pourcentage élevé d'analphabètes dans les villages.

Certes, le lieu d'habitation s'avère un facteur clé, mais il a son corollaire qui est l'instruction et les deux ont des pondérations équivalentes dans la maîtrise de la fécondité ; car d'une part, la différence en moyenne d'indice de fécondité entre les populations rurales (6,4) et urbaines (4,6) est de deux points. C'est cette même différence qu'on observe entre les individus non instruits (6,6) et instruits (4,1). Ces données laissent supposer deux conclusions presque interchangeables : être instruit, quel que soit le lieu de résidence, reviendrait à avoir un indice de fécondité similaire

à celui des habitants de la ville. C'est le même rapport qui s'établit entre l'analphabétisme quel que soit l'endroit de domiciliation et la ruralité. Ceci revient à conclure avec Noëlle LENOIR que *« si la contraception doit être source d'émancipation et non de contrainte, le maître mot est celui de l'éducation. c'est du niveau d'instruction et d'information des femmes et des couples que dépend, en effet, le bon usage de la contraception conforme à l'éthique contemporaine. »*¹

Ainsi, l'indice de fécondité qui a servi à notre auteur à poser le problème de l'inégal accès aux diverses méthodes de contraception révèle que, si la ville peut faciliter l'information dans ce domaine par rapport au milieu rural, seule l'instruction demeure la condition sine qua none de la maîtrise de la fécondité. Si l'accès à l'information aux méthodes modernes de régulation des naissances est confronté aux disparités socio-économiques, le poids de certaines traditions établit une autre inégalité en référence cette fois-ci à une conception générationnelle des droits.

§2 Le critère de l' âge et l'accès à l'information en matière de reproduction

La sous information, qui est un lourd handicap dans le domaine de la divulgation des programmes de planning familial et des diverses méthodes mises en place, est imputable à un autre facteur que ceux exposés plus haut. Si les conditions socioéconomiques marginalisent indirectement les ruraux et les analphabètes, l'âge est tout aussi un facteur discriminatoire et les jeunes générations sont souvent exclues des sources d'information touchant à la sexualité. Ainsi, nous examinerons, d'une part, la place qu'occupe le droit à l'éducation sexuelle dans les sociétés africaines marquées tantôt par des tabous tantôt par des pratiques permissives (A). Et d'autre part, nous verrons comment les jeunes générations sont victimes d'une discrimination tacite dans l'accès aux méthodes contraceptives (B).

A/ Droit des jeunes à l'éducation sexuelle et culture ambiante

Les problèmes liés au droit à l'information en matière de sexualité se posent aux jeunes générations en général, et aux filles en particulier, de nos jours où les sociétés africaines sont en profonde mutation. L'impact de la performance des moyens de

¹LENOIR (N.), «La contraception dans les pays développés : une pratique sociale devenue liberté fondamentale », in *Contraception : contrainte ou liberté ?*, sous la direction de BAULIEU (E.E .), Paris, Odile Jacob, 1999, p. 162.

communication (télévision, radio, presse, Internet...) sur la formation des individus n'est pas à sous-estimer même si l'accès à ces atouts technologiques demeure limité. Ces retombées technologiques viennent renforcer la libération des individus par rapport aux liens communautaires de plus en plus relâchés surtout en milieu urbain. La scolarisation en nette progression ouvre davantage les jeunes à un univers autre que celui qu'ont connu les aînés ; « *les parents, les adultes en général ont moins à dire, moins à raconter, moins à expliquer. L'avancement rapide des connaissances risque même d'inverser ce rapport naturel qui existe entre eux, faisant des jeunes parfois des personnes plus averties que les parents. Ce phénomène peut être à l'origine de très forts conflits de générations qui incitent les enfants à se détourner de leurs aînés. Qu'advient-il si l'aîné, celui qui a « gagné » le plus d'années de vie, qui détient le plus des connaissances ancestrales ne peut plus faire valoir ce privilège qui légitimait son autorité sur les plus jeunes ?* »¹ C'est cette question qui est au cœur de la sous-information dont souffrent la plupart de garçons et surtout des filles en matière de sexualité.

Au moment où s'opèrent ces changements d'ordre socioculturel, les parents, les anciennes générations, continuent de percevoir leur rapport avec les moins âgés sous l'angle du droit lié à la primogéniture, même si les cadres institutionnels africains ne s'y prêtent plus. Ainsi, dans le domaine de l'éducation sexuelle, ils s'obstinent toujours à croire qu'à chaque âge correspond un savoir spécifique, à l'instar des étapes initiatiques dans les sociétés traditionnelles. Dès lors tous les interdits et attitudes qui régulaient les rapports entre générations se trouvent conservés, notamment quand il s'agit de parler de la sexualité. Deux visions peuvent se dégager de ce que nous qualifions de « culture ambiante » c'est-à-dire la tendance générale qui entoure la thématique de la sexualité dans un contexte africain hybride. La première est celle qui tente par divers moyens d'éluider la question en présence des jeunes alors que la seconde vision les incite d'une certaine façon aux rapports sexuels précoces.

En effet, Michel ERLICH qualifie à ce propos la culture de certaines sociétés africaines de « *culture de la honte* »² pour signifier que, le sexe fait parti des tabous

1 Mouvement Internationale ATD. - Quart Monde, « Le développement de l'enfant dans les familles les plus pauvres en Afrique, in Famille, Enfant et Développement en Afrique, Paris, UNESCO, 1988, p. 165

2 Cf. ERLICH (M.), *La femme blessée - essai sur les mutilations sexuelles féminines* -, Paris, L'Harmattan, 1986.

dont on ne peut parler avec n'importe qui. Entre parents, y compris ceux qui sont de la même génération qu'eux, et les enfants, la relation est fondée sur l'autorité excluant tout rapprochement autour des problèmes sexuels alors qu'avec les grands parents se vit une relation de plaisanterie et il n'y a pas de honte à discuter du sexe. Dès lors, le problème qui se pose tient à deux aspects essentiels : d'une part, la nucléarisation des familles qui fait que surtout en ville, il n'y a pas de cohabitation avec les grands parents ; et même si ceux-ci étaient présents, les problèmes actuels sont d'une telle complexité qu'ils échappent à leur compréhension. D'autre part, la plupart des parents continuent pour diverses raisons à fermer les yeux sur la vie sexuelle de leurs enfants. Bien que conscients du changement des mentalités des jeunes en la matière, ils s'attachent à la vision traditionnelle interdisant les rapports sexuels avant le mariage. Alors à qui échoit le devoir d'informer les enfants sur les enjeux de leur santé sexuelle conformément au droit qui leur est reconnu à l'article 17 de la Convention de New York?

Le cadre formel dans lequel les jeunes sont supposés prendre connaissance du fonctionnement des organes génitaux masculins ou féminins est l'école. Même s'il n'y a souvent pas des cours spécifiques d'éducation sexuelle, c'est dans les cours de puériculture ou de biologie que sont dispensées les bribes de savoirs en la matière. On ressent parfois la délicatesse du problème que les enseignants imbus de la culture ambiante abordent difficilement. A cet effet, une directrice de l'école primaire au Kasaï rapporte son expérience en ces termes : *« j'ai vécu le cas dans mon école, d'une fille qui a eu ses premières règles...La fille était troublée, croyant que les filles qui ont des règles sont celles qui ont déjà des relations avec les garçons »* et elle conseille par la suite *« nous devons éviter pareils cas et parler avec les filles avant que les événements n'arrivent. Donner une information collective aux élèves de sixième année. Si la classe est mixte, il faudrait séparer les filles d'un côté et les garçons de l'autre pour fournir l'information à chacun. Cette information devrait être donnée par une institutrice, une catéchiste, une religieuse, une infirmière etc....C'est à dire une personne qui est à l'aise pour parler de ce sujet. »*¹

Ce passage qui date d'avril 1997 soit 3 ans avant la fin du 20^{ème} siècle révèle la survivance de la «culture de la honte» dans cette société à trois niveaux. Au niveau de la famille, l'exemple ici cité prouve comment quelques parents continuent

1 « L'éducation de la jeune fille zaïroise », in Revue Renaître n°8 du 30 avril 1997, op. cit., p. 13.

d'entretenir un silence autour de l'évolution physiologique de leur fille. La panique qui s'empare des filles à la vue des premières menstrues procède de fréquentes mises en garde qui leur sont adressées à l'égard des garçons et dans leur naïveté, certaines adolescentes craignant les représailles parentales n'ont que leurs larmes pour clamer leur innocence. Le deuxième niveau est l'école ; la mixité tant encouragée dans la scolarisation des jeunes se trouve interrompue, le cas échéant, en scindant en deux le collectif d'élèves. Ce qui reproduit les attitudes traditionnelles d'évitements entre les individus de même génération mais de sexes différents. Le dernier niveau est le personnage désigné comme le mieux indiqué pour parler des signes du passage de l'enfance à la puberté chez les filles.

Bien que la liste ne soit pas exhaustive, on est forcé de constater que la directrice n'énumère que les personnes du sexe féminin pour se charger de l'information. C'est là une réplique du principe traditionnel établissant que chaque groupe sexuel se charge de l'initiation de ses membres plus jeunes. Mais ce qui est plus frappant encore est l'énumération de la religieuse ou de la catéchiste parmi les personnes aptes à informer les jeunes filles. Le statut social de ces deux personnages cache une volonté manifeste d'inscrire la sexualité sous des principes moraux, en particulier la morale catholique qui n'autorise pas l'acte sexuel avant le mariage. Mais il faut être « *à l'aise pour en parler* » : l'aisance ne se réfère pas ici à la maîtrise de la matière, elle est fondée sur l'autorité morale de celui qui parle. Tout ceci révèle que, même à l'école, entre élèves et enseignants règnent encore le tabou et la honte dans le cadre stricte de la moralité. Cet exemple de la Région du Kasai, pris à dessein correspond au mode éducatif spécifique aux sociétés où règne la « culture de la honte » ; et dans le cas de cette région, il faut également préciser que la censure traditionnelle de la sexualité juvénile trouve son prolongement dans la morale chrétienne.

Dans la Région voisine du Kasai, le Bandundu, c'est une autre conception qui entoure la sexualité. A l'inverse de la censure utilisée au Kasai, c'est plutôt une incitation explicite aux expériences sexuelles précoces qui sous-tend l'éducation sexuelle des jeunes filles. Mais est-ce à dire que cette ouverture s'accompagne d'une maîtrise du fonctionnement des organes de la reproduction ?

Une enquête menée autour de « *l'enseignement de biologie au Zaïre: information sexuelle des filles* » précisément dans la ville de Kikwit (Bandundu) a révélé que même dans l'enseignement secondaire, notamment au lycée, l'information

en matière de sexualité ne fait pas partie des programmes scolaires et ce malgré l'approche de la majorité des élèves. GUNUMINA (M.G.) écrit à ce propos: «*dans les classes terminales des écoles secondaires du Zaïre, lorsque le professeur de biologie aborde le chapitre sur la reproduction sexuée des animaux, il enregistre de nombreuses questions de la part de ses élèves. Ces questions sont souvent axées sur les rapports sexuels, et, à ce propos, le point de vue de ces adolescents est assez déconcertant. Il en ressort que ces élèves ignorent beaucoup de l'éducation sexuelle.*»¹ Et la principale question à laquelle s'est intéressé l'enquêteur pour vérifier son assertion, est celle de savoir «*Pourquoi les filles ont-elles des rapports sexuels avec les hommes ?* »

Parmi les motivations avancées, celle qui a enregistré le plus grand score soit 38,25% est la réponse qui prétend qu'avoir des relations sexuelles très tôt permet d'éviter l'atrophie des organes sexuels ; après cette idée que l'auteur qualifie d'absurde, vient la curiosité du sexe masculin qui n'a obtenu que 13,75%, et en troisième position l'imitation des autres avec 11,25%... Le reste des réponses, qui témoignent aussi d'une certaine ignorance font un total d'environ 7%.

Si on porte une attention particulière au plus grand pourcentage, on serait tenté de dire que la majorité de ces élèves du secondaire vit dans une certaine naïveté ; dans les faits, c'est loin d'être le cas. Leur attitude par rapport aux relations sexuelles est la reproduction des enseignements dispensés par les traditions ; dans cette contrée, ce sont les préceptes de la tribu Mbala qui font autorité en matière d'éducation sexuelle. Cette tribu entretient et transmet de générations en générations l'idée erronée selon laquelle les relations sexuelles tardives entraîneraient chez la jeune fille une atrophie de ses organes génitaux voire une stérilité.² Derrière ce mode éducatif, se cache une tendance pro-nataliste de la société Mbala qui, à travers cette affabulation cherche à inciter les jeunes filles au mariage précoce conduisant à une maternité nombreuse.

Si ailleurs c'est la « culture de la honte » qui est un obstacle à la sexualité des jeunes, ici, ils y sont poussés mais en vertu d'une connaissance mal fondée. Dans l'un ou l'autre des cas, les jeunes peu ou mal informés sont exposés à des dangers parfois insoupçonnés. L'école qui devait combler toutes ces lacunes n'en fait pas une

¹GUNUMINA (M.G.), « Enseignement de biologie au Zaïre : formation sexuelle des filles. », in Zaïre-Afrique n°200, Kinshasa, décembre 1985.

² Cf. Idem

priorité ; « *c'est ce qui manque dans nos programmes d'enseignement au Zaïre, en matière d'éducation sexuelle, car, même en dehors du cours de biologie, on ne retrouve aucune activité pédagogique précise ayant trait à l'éducation sexuelle des élèves. L'école zaïroise ne considère pas encore l'éducation sexuelle ou l'information sexuelle comme faisant partie intégrante des tâches pédagogiques.* »¹

Alors que l'école et l'ordre social continue d'entretenir un mystère autour d'une connaissance précise en matière de la sexualité, les mutations sociales ont fini par avoir raison des interdits et attitudes archaïques. Mais, si les rapports sexuels sont devenus fréquents entre jeunes, ceux-ci ne sont pas pour autant sensibilisés par des informations précises sur d'éventuelles retombées de l'acte sexuel. Ceci concerne la majorité des jeunes y compris ceux de l'enseignement supérieur.

En effet, une étude menée en 1986 à l'Université de Kinshasa auprès de 300 étudiants (du 1^{er} cycle) de deux sexes âgés de 18 à 30 ans « *a fourni des résultats fort révélateurs aussi bien de la fréquence des rapports hors mariage que de l'ignorance de mécanismes de reproductions humaines...Pour 90% de répondants, il était anormal qu'un jeune de leur âge n'ait jamais vécu une expérience sexuelle. Si 89% des étudiants ont déclaré connaître au moins une méthode contraceptive moderne, près de 70% de ce groupe ont cité pourtant l'abstinence sexuelle périodique comme première méthode connue (donc une méthode traditionnelle et très peu sûre). Plus grave encore, 30 étudiants parmi ceux qui ont déclaré connaître la méthode d'abstinence périodique ignoraient superbement à quel moment du cycle l'abstinence était requise pour qui veut éviter une conception* »²

Ces résultats traduisent la survivance de l'attitude des parents, du contexte socioculturel traditionnel et de la réticence des programmes scolaires dans le domaine de la vie sexuelle des jeunes. Mais leur ouverture en majorité à la sexualité (90%) pose un certain nombre de problèmes qui vont à contre-courant des attentes sociales. Trouver « normal » les rapports sexuels hors mariage reviendrait à remettre en cause les fondements même des sociétés de la « culture de honte » dans lesquelles

1 GUNUMINA (M.G.), « Enseignement de biologie au Zaïre : formation sexuelle des filles. », in Zaïre-Afrique n°200, Kinshasa, décembre 1985, p. 624.

2 NGONDO (A. P.), « Problématique de la fécondité des adolescents au Zaïre... », in Zaïre -Afrique n°260, Kinshasa, 1991, pp. 578-579

on est porté à confondre l'*information* et l'*incitation à la débauche*. D'un autre côté, là où les relations sexuelles précoces sont admises, le but traditionnel de cette tolérance qui est d'espérer une nombreuse progéniture, n'est plus de mise. Par le fait de la connaissance de quelques méthodes contraceptives (89%), les jeunes sortent également de l'emprise des normes traditionnelles en ne subordonnant plus l'acte sexuel à la procréation. Ainsi, l'école, en ne remplissant pas son rôle en matière d'information sur la sexualité corrobore la tendance à vouloir imposer aux jeunes générations un mode de vie calqué sur les préceptes d'antan en les maintenant soit dans une sous-information soit dans l'ignorance.

Cette démission du système scolaire n'est pas spécifique au Congo Démocratique ; car une enquête menée par l'IPPF dans les années 80 visant à évaluer les résultats de l'introduction de l'éducation sexuelle dans les programmes scolaires initiée en 1975 a prouvé qu'il n'y a pas eu une évolution significative. Cette inertie est liée, d'après les résultats des récents travaux en ateliers de l'IPPF, le Centre International de l'Enfance et l'Agence Technique de Coopération Allemande (GTZ) à plusieurs facteurs dont la traditionnelle réticence des enseignants pour des raisons culturelles, déontologiques ou religieuses. Mais l'une des conclusions principales à laquelle sont parvenus ces travaux souligne que « *les programmes d'éducation à la vie familiale ne parviennent souvent pas à apporter une réponse satisfaisante aux questions relatives à la sexualité, que ce soit dans les pays développés ou en développement. De plus, dans ces derniers, les programmes qui traitent de la reproduction humaine abordent le sujet sous un angle technique sans aucune considération pour les aspects sociologiques ou psychologiques de la sexualité des jeunes. Cette démarche se trouve encore plus limitée du fait que ces programmes n'ont été introduit qu'au niveau secondaire : or, il ne faut pas oublier que, dans les pays en développement, la plupart des jeunes quittent l'école avant d'atteindre le secondaire.* »¹ Cette défaillance dans l'information trouve un prolongement discriminatoire qui marginalise les jeunes dans l'accès aux méthodes contraceptives

¹BRUEGGEMANN (I.), « Faiblesses de l'éducation en matière de reproduction... », in *Contraception : contrainte ou liberté ?* (Sous la direction de BEAULIEU (E.E.)), Paris, Odile Jacob, 1999, p. 203.

B/ Exclusion tacite des jeunes de l'accès des méthodes contraceptives

Les valeurs socioculturelles des groupes pris en exemple ci-dessus bien qu'opposées, tendent toutes à induire en erreur les jeunes en matière de sexualité. Si l'information dans ce domaine est insuffisante ou fautive, les structures de planification familiale et même parfois les cadres juridiques ne constituent pas moins des barrières. Ceci est contraire au Programme d'Action 7.45 de la Conférence Internationale sur la Population et le Développement (CIPD) qui préconise que « *Les pays doivent veiller à ce que les programmes et l'attitude des prestataires des soins de santé ne restreignent pas l'accès des adolescents aux services (...) dont ils ont besoin...A cet égard, les pays devraient, s'il y a lieu, supprimer les dispositions législatives, réglementaires et sociales qui empêchent de fournir aux adolescents les informations sur la santé en matière de procréation ou des soins dans ce domaine.* »¹

Ces dispositions mettent en évidence deux sources possibles de discrimination : le comportement de certains agents de santé qui traduit la culture ambiante d'une part et d'autre part, les cadres juridiques susceptibles de l'entériner. Afin d'indiquer que ces mesures adoptées par la CIPD sont non seulement pertinentes mais visent aussi à corriger certaines pratiques courantes, nous nous référons à quelques exemples précis.

Le premier cas est celui du Togo qui permet de relever des insuffisances en matière de la santé de la reproduction et du planning familial concernant les jeunes. A cet effet, GBENYON et TÊTTÊKPOE ont fait remarquer que dans ce pays, « *l'utilisation des services de SMI / PF (santé maternelle et infantile / planning familial) par les jeunes restent inférieure à 1%. Ceci s'explique ne partie par l'absence de structures et de services adaptés à leur groupe et par l'insuffisance des activités d'IEC...Bien qu'un service chargé de la santé des jeunes et des adolescents ait été crée en mai 1996 au sein de la Division de la santé familiale par le Ministère de la santé, on observe 40% de besoins non satisfaits parmi les jeunes femmes mariées de 15 à 19 ans.* »² On voit là que la marginalisation des jeunes générations n'est pas seulement sociale, elle est également une affaire d'Etat car si l'Association

1 FNUAP, Etat de la Population Mondiale, 1997, op. cit., p. 36.

2 GBENYON (K.) et TETTEKPOE (D.), « Effets des programmes de planification familiale sur la prévalence contraceptive au Togo », op. cit., p. 106.

Togolaise pour le Bien-être Familial (ATBF) fut créée en 1975, il a fallu attendre mai 1996 soit 21 ans plus tard pour penser aux besoins spécifiques des jeunes. Bien avant cette nouvelle structure qui n'a visiblement pas fait changer grand chose, il y avait des formes d'exclusion pratiquées par certains prestataires des soins en se fondant sur l'âge ou l'état marital des individus.

Dans les années 80, suite aux ravages du virus du Sida, les autorités locales avaient entrepris une campagne de vulgarisation des moyens contraceptifs dont les préservatifs étaient les mieux indiqués pour la protection contre les maladies sexuellement transmissibles (MST) et contre les grossesses non désirées. Au départ distribués gratuitement, la demande accrue de jeunes hommes a amené les agents de l'ATBF à ne réserver la gratuité qu'aux personnes mariées. Et aux jeunes il était demandé de payer une somme considérée comme modique même si elle ne l'était pas nécessairement pour les intéressés. Cette attitude, en même temps qu'elle dénote un refus implicite de la reconnaissance du droit des jeunes à la sexualité, conduit à une inversion de besoins entre générations qui est lourde de conséquences. D'une part, les individus mariés, censés avoir une vie sexuelle stable, donc moins exposés aux maladies sexuellement transmissibles, sont gratuitement pris en charge par les prestataires de soins. Et d'autre part, c'est aux jeunes qui souvent changent de partenaires, donc plus exposés et aux maladies et aux grossesses non désirées qu'on rend l'accès aux préservatifs plus difficile. Ainsi, face à ces pratiques discriminatoires, on est tenté de dire que l'Association Togolaise de Bien-être Familial occulte les vrais besoins en toisant les conditions de prestation des services sur l'âge et l'état marital. Cette dissuasion fondée sur la non gratuité des préservatifs pour les jeunes a été maladroite car en voulant les contraindre à l'abstinence, on a accordé la priorité aux adultes mariés en vue du contrôle des naissances. Et c'est par ricochet seulement que les jeunes bénéficient des mesures préventives contre les risques liés à leur sexualité.

Si, dans la situation du Togo, la volonté d'écarter les jeunes des structures de planification familiale est explicite, dans certains cas, d'autres facteurs entrent indirectement en ligne de compte dans cette discrimination. Au Congo Démocratique, si l'on se réfère aux données de l'enquête (citée plus haut) menée à l'Université de Kinshasa, il s'est avéré que 89% des étudiants connaissent des méthodes modernes de contraception ; mais ils sont jusqu'à 70% à n'utiliser que la méthode naturelle d'abstinence périodique. Mais comment comprendre ce taux élevé

du recours à l'abstinence bien que les sujets aient connaissance d'autres moyens modernes et vivent en milieu urbain ? On peut considérer que cela résulte de l'effet conjugué de deux éléments à savoir la rareté des services spécifiques aux jeunes et leur coût.

Ces exemples examinés ici et là relèvent des pratiques et des attitudes des agents de planning familial, est-ce à dire que les dispositions normatives sont de nature à faciliter l'accès des jeunes aux méthodes contraceptives ?

Dans le domaine normatif en matière de contraception, nous nous limiterons au seul cas du Niger. En effet, dès 1988, il y a eu une libéralisation mitigée de la contraception dans ce pays ; mais l'accès des jeunes filles aux moyens contraceptifs était soumis à une condition : se faire accompagner par un parent. Cette disposition reprend l'esprit de la loi NEUWIRTH du 28 décembre 1967 autorisant la contraception en France. Dans son article 3 alinéa 5 devenu caduque, il était mentionné que « *La vente ou la fourniture des contraceptifs aux mineurs de 18 ans non émancipé et des contraceptifs inscrits au tableau spécial au mineur de 21 ans non émancipés ne peut être effectuée que sur ordonnance médicale constatant le consentement écrit de l'un des parents ou du représentant légal.* »¹ Au Niger, en lieu et place de tout écrit émanant d'un parent ou d'un tuteur, c'est la présence physique qui est exigée. Et cette présence soulève deux difficultés qui entourent l'accès des jeunes à la contraception.

La première est celle à laquelle les instances internationales comme celles mises en place par la Convention de New York (1989) et la Conférence Internationale sur la Population et le Développement (1994) tentent de remédier. Constatant que dans certains pays, les jeunes ne bénéficient pas du droit à la protection de leur sexualité, elles ont décidé qu'il leur soit reconnu au même titre qu'aux adultes le droit au respect de la vie privée et de la confidentialité. On peut émettre l'hypothèse selon laquelle la décision du Conseil des Ministres nigériens du 12 mars 1992 autorisant que les filles se présentent seules dans les PMI soit influencée par les recommandations de la Convention de New York - communément appelée *Sommet pour les enfants* - ratifié par la quasi totalité des pays.

Le deuxième problème se pose par rapport au contexte socioculturel nigérien ; ici comme partout ailleurs en Afrique, les relations entre parents et enfants ne sont

¹ Loi n° 67- 1176, J.O. du 29/ 12 / 1967, p. 12.861 citée par PAGES (J.), La planification familiale en France et à l'étranger, op. cit.

pas de nature à faciliter la communication autour de la sexualité. Ainsi, la première décision des autorités nigériennes serait-elle une restriction tacite dans la mesure où elles sont conscientes qu'en mêlant les parents à la sexualité de leurs filles, cela limiterait l'accès facile aux contraceptifs, synonyme de libération des mœurs. Face à cette exclusion tacite, des réactions comme celle-ci ont été enregistrées: *« comment voulez-vous, disent certains, vu les dispositions de notre société qu'une mère, un père, une tante ou un oncle, etc....accompagne sa fille dans une PMI ou une maternité pour qu'on lui procure des contraceptifs ! »*¹

Que ce soit au Togo ou Niger parmi d'autres pays, les pratiques discriminatoires devant les services de santé sexuelle et reproductive se fondent sur une conception générationnelle des droits ancrée dans les cultures africaines. Les adultes ont tendance à faire de la sexualité un problème spécifique à leur génération ; et partager ce privilège avec les jeunes reviendrait à aller à l'encontre de deux principes fondamentaux sur lesquels repose la vision des droits : la communauté et la primogéniture. Comme nous l'avons dit plus haut, en Afrique, l'individu est souvent supplanté par le groupe ; ainsi reconnaître aux jeunes des droits à l'information et à la santé sexuelles dans la logique préconisée par les Organisations Internationales, reviendrait à faire d'eux des individus ayant des droits et affranchis de la tutelle communautaire. Le poids de la primogéniture dans ce domaine est encore plus prégnant ; car si les jeunes peuvent en général passer outre la censure communautaire, il leur est plus difficile d'échapper au contrôle direct des parents ou tuteurs. Le savoir des adolescents en matière de sexualité entraînerait dans la perception de leurs aînés, la perte d'une parcelle d'autorité et responsabilité. Derrière toutes ces attitudes de méfiance se cache une vraie crainte car ; *« malgré la preuve du contraire, nombreux sont ceux et celles dans le monde entier qui continuent de penser qu'instruire les jeunes sur la signification de la sexualité, leur montrer comment se protéger et leur donner des services de santé sexuelle et reproductive, ne peuvent que conduire à l'irresponsabilité, à la promiscuité et à des problèmes de santé de reproduction. Une partie de cette méfiance provient d'une confusion à propos des termes «sexualité» et «éducation sexuelle». C'est ici que les compétences pédagogiques sont nécessaires pour clarifier les objectifs de l'éducation sexuelle. Il*

¹ ISSAKA (S.), « La petite est enceinte », in Sahel dimanche (Niger), du 1^{er} mai 1992, repris par Libertitres n° 13, juin 1992, p. 11.

importe de souligner que le premier objectif est de faire comprendre aux adolescents les changements qu'ils éprouvent quant à leur sexualité ; il faut ensuite créer un sens de la responsabilité fondé sur une connaissance et une compréhension totales. »¹

Le fait de tenir les jeunes dans la sous-information en matière sexuelle pour une raison ou une autre a conduit à des ravages dans le domaine de la santé liée à la sexualité. Sur le continent africain, partie du monde la plus touchée par le sida selon les estimations de l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS), nombreuses sont des personnes surtout jeunes qui ne croient pas à l'existence effective du virus. En république démocratique du Congo comme au Togo, une plaisanterie qui révèle cet état d'esprit traduit le sida par *''syndrome inventé pour décourager les amoureux''*. Cette méconnaissance ou incrédulité vis à vis du sida expliquerait les imprudences qui ont conduit à l'expansion rapide de la maladie sur le continent. Si les jeunes de deux sexes sont tous exposés aux MST, du côté des garçons qui se limitent généralement aux filles de leur génération, les risques de maladies sont amenuisés. En revanche les jeunes filles constituent un groupe à haut risque car en même temps qu'elles peuvent avoir des rapports avec les garçons de leur âge, elles sont parfois la proie facile des hommes adultes qui souvent ont des partenaires multiples. Et elles sont aussi exposées aux grossesses non désirées entraînant des déperditions scolaires, des mariages forcés et pire encore des avortements clandestins.²

En définitive, si la sous information dans le domaine des droits en matière de reproduction résulte des disparités des conditions socio-économiques, l'échec ou la réussite du contrôle des naissances en général n'est-il pas dépendant de la diversité des valeurs socio-éthiques et des conditions de la mise en place des programmes de contrôle des naissances ?

1 BRUEGGEMANN (I), " Faiblesse de l'éducation en matière de reproduction...", in Contraception: contrainte ou liberté ?, op. cit., pp. 208-209.

2 Cf. supra à la fin de ce chapitre.

SECTION II :

PLANING FAMILIAL EN AFRIQUE : CONTRAINTE OU LIBERTE ?

Le droit à l'information en matière génésique qui est le premier maillon dans la mise en œuvre des programmes de planning familial a montré ses insuffisances dans l'extension du message dans les pays africains. Ce déficit est dû aux conditions socio-économiques d'une part et de l'autre à la discrimination liée à l'âge.

Mais la mise en place effective des programmes de planification familiale va prendre une tournure déterminante ; la contraception n'est plus seulement un remède contre la fatalité des grossesses. En affranchissant les femmes des contraintes naturelles, elle devient aussi un tremplin dans la conquête de l'égalité entre l'homme et la femme. Dès lors que les femmes peuvent avoir la même liberté sexuelle que les hommes, elles ont acquis par la même occasion une autonomie dans la planification des naissances. C'est cet aspect qui est considéré comme une *libération des femmes* dans la mesure où elle a conduit, surtout en Occident, à la remise en cause du statut traditionnel de la femme dont les effets ont été très visibles dans le monde du travail. L'épanouissement de la femme passe également par son affirmation à conduire une carrière professionnelle ; car la capacité à planifier les naissances a pour corollaire la possibilité de s'investir en dehors du foyer. Ainsi, la citoyenneté des femmes prend un tournant décisif.

Si les Organisations internationales ont exporté la contraception dans d'autres sociétés, c'est parce que celle-ci est érigé en droit fondamental devant dépasser les frontières nationales. Cette expansion se fait au nom de l'égalité des femmes et au nom du droit à l'accès de tous aux retombées des progrès techniques. Deux questions peuvent être posées : d'abord, au regard de certains faits, les conditions dans lesquelles sont conçus le planning familial et les méthodes contraceptives peuvent-elles être perçues comme des facteurs de « libération » des femmes en Afrique ? Ensuite on peut se demander si l'accès à la contraception est vécu par les Africaines comme un droit fondamental libérateur de la même façon qu'il l'est par les femmes occidentales ? Ces deux questions peuvent être résumé dans

l'alternative : « *Contraception : contrainte ou liberté ?* »¹ intitulé d'un ouvrage collectif qui a inspiré le titre de cette section. Ainsi, nous verrons que le contrôle des naissances peut se heurter à des difficultés d'ordre socioculturel (§1) ; s'agissant de l'Afrique, quelles seraient les finalités assignées à la contraception ? (§2)

§1 Contrôle des naissances et diversités socio-éthiques

En Afrique, il est reconnu que la plupart des populations vouent un culte à l'abondance de la progéniture sans se poser véritablement la question des conditions dans lesquelles ces enfants sont appelés à évoluer. Autrement dit, ce qui les distingue des sociétés européennes, c'est qu'en Afrique, on est en présence d'une culture pronataliste comme partout ailleurs, mais de forte fécondité. Comment les populations locales perçoivent-elles l'introduction des méthodes contraceptives qui ne semblent pas en adéquation avec les traditions héritées de leur passé?(A). Compte tenu de l'expansion des grandes religions en Afrique, les sociétés conquises aux causes de ces différentes confessions ne sont-elles pas portées à reproduire les clivages qui divisent les autorités religieuses sur la question de la contraception? (B).

A/ Contraception et cultures endogènes

Dans les cultures africaines contemporaines, certains principes du passé sont encore en vigueur dans les comportements et attitudes des individus malgré les transformations profondes que subit le continent. Parmi ces préceptes traditionnels, on a vu la polygamie et la dot ; il convient d'ajouter une autre dimension à laquelle sont attachés encore bon nombre d'Africains, à savoir le désir d'une grande famille. Comment ce désir est-il souvent traduit dans les univers de pensées véhiculés de générations en générations ? Fort de cette culture, quelle idée les Africains se font-ils des pratiques contraceptives ?

Pour mettre en relief la propension collective à la fécondité il faut recourir à un raisonnement *a contrario* ; nombreuses sont les expressions et pratiques courantes susceptibles de rendre compte de la place importante qu'occupe la progéniture dans la détermination du statut d'un individu. Limitons-nous à quelques exemples.

Chez les Bambara du Mali, un proverbe dit : « *la mort n'a pas de remède, si ce n'est l'enfant* ». Ce dicton a deux portées différentes selon qu'on est célibataire sans

¹Voir à ce propos *Contraception : contrainte ou liberté ?*, sous la direction de BAULIEU (E.E.) et autres, op.cit.

enfant ou parent ; car à la mort, on dira du premier qu'il est fini alors que pour le second il a simplement disparu.¹

C'est également les sens de finitude et de dévalorisation qui se retrouvent chez les Bena Lulua et les Baluba du Kasai au Congo Démocratique. En effet dans le langage de ce peuple, un célibataire sans enfant est un « *mujike* » c'est-à-dire « *une personne finie* » ; alors qu'une femme stérile est désignée par l'expression dénigrante « *mukaji nkumba* » signifiant « *une femme- latrines.* » Si cette expression ne paraît plus choquant pour les usagers de cette langue qui y sont habitués, il y a lieu de s'interroger sur cette image très réductrice de la femme stérile. L'une des explications que l'on pourrait suggérer serait la suivante : puisque la procréation est le fondement de la valorisation des individus, une femme stérile serait la négation même de ce principe. Les latrines, auxquelles la femme stérile est identifiée, sont souvent éloignées des habitations à cause de la puanteur. Cet éloignement est certes spatial car il permet d'assainir l'air de la cour ; mais il laisse transparaître un jugement de valeur dont la femme stérile serait le pôle négatif. A son opposé, il y a une expression, chez ces mêmes peuples, qui désigne la mère de famille par « *nyin'a banza* » signifiant « *la mère de la cour* ». La comparaison entre les deux pôles établit clairement une hiérarchie entre les femmes en fonction de la maternité ; la mère régnant à l'intérieur et la femme stérile reléguée à un extérieur abject.

Cette conception, largement partagée par bien des communautés africaines sous d'autres formes, fait appel à une loi de la nature : la pérennisation de l'espèce grâce à la procréation. Mais une extrapolation, surtout au Congo Démocratique, consiste à toiser la grille d'appréciation et de respectabilité des individus sur cette loi naturelle. D'après les coutumes congolaises, dès que l'on devient mère, l'appellation par son nom propre devient secondaire par rapport à la *maman d'untel*. Cette référence à la progéniture est parfois poussée plus loin même pour les femmes n'ayant eu que des morts-nés ou des fausses couches. Celles-ci sont toujours auréolées par le statut de la maternité au même titre que celles dont les enfants sont en vie. La maternité comme finalité suprême assignée à toute femme sert également d'argument pour asseoir la respectabilité des femmes. Sous le régime du Président MOBUTU, l'idéologie du *recours à l'authenticité* a supprimé de la courtoisie zaïroise la dénomination Madame, jugée exogène, pour la remplacer par le terme *maman*. La justification tient

¹ Cf. ROULAND (N.), *Anthropologie juridique*, Paris, PUF, 1988.

en quelques mots: « *tout homme aussi grand et puissant soit-il est sorti du ventre d'une maman. C'est pourquoi au Zaïre, toute citoyenne, qu'elle soit grande ou petite, jeune ou âgée, mariée ou célibataire, mère de famille ou pas, s'appelle maman.* »¹ Cette utilisation à outrance du terme *maman* est à l'origine d'un euphémisme social qui fait parfois passer des femmes stériles pour mères des enfants de leurs sœurs. Cette désignation viserait donc à reconnaître à la tante stérile une maternité par identification à sa sœur. Ainsi, elle atteint par l'intermédiaire des neveux ou nièces la plénitude du statut social et ce, grâce à la fonction symbolique de mère. Certaines communautés vont au-delà de simples expressions pour tenter de conjurer le mauvais sort qui est une privation de progéniture.

Chez les Kikuyu du Kenya, « *une veuve, trop âgée pour avoir avec un amant un enfant qui hériterait de son mari décédé, peut acheter une femme avec les biens du défunt et la faire procréer en son nom ; cette femme est alors considérée comme l'épouse du mort et les enfants sont les héritiers directs du mort, puisque leur mère a été achetée avec ses biens.* »² Si certains aspects de cette pratique sont contestables, la valeur qui la régit est la pérennisation de la mémoire du défunt ; ici, c'est le bien matériel qui vient créer des liens de filiation symboliques dans le sens où elle est purement sociale et post-mortem. Cette dimension symbolique prend une autre tournure dans la culture Kabyè du Nord- Togo. Dans cette contrée, à la mort d'une personne stérile, la coutume veut que soient enfermés des bourdons dans unealebasse, lesquels seront lâchés lors de la mise en terre. Ceci pour imiter les pleurs des enfants ; puisque ceux-ci n'ont pas existé, ils sont représentés par les bourdons. Si on cherche ici par des voies détournées à racheter un individu qui n'a pas pu être parent, les Bena Lulua du Kasai évoqués plus haut prolongent leurs propos dénigrant la stérilité par des pratiques de bannissement. Le rite funéraire veut dans ce cas que le mort soit enterré avec une flèche dans le dos ; cette cérémonie vise à damner l'âme du défunt afin qu'elle ne puisse plus se réincarner. Il en va de même chez les Samo du Burkina Faso qui relègue la femme stérile au stade de l'enfance car ce qui caractérise le statut de la femme par rapport à la jeune fille « *ce n'est pas la perte de la virginité, ni le mariage : c'est la conception. Il suffit d'une grossesse dont il importe peu qu'elle soit suivie d'une fausse couche ou d'une naissance. La femme*

1 BARDET (F.) et DUSCHEK (E.), « MOBUTU Sese Seko, autoportrait », Documentaire de la RTB, SSRT Suisse Romande, 1975.

2 ROULAND (N.), *Anthropologie juridique*, Paris, PUF, 1988, p. 246.

stérile n'est pas considérée comme une vraie femme ; elle mourra jeune fille immature et sera inhumée dans le cimetière des enfants.»¹

Dans tous les cas, que ce soit à travers les expressions ou procédés divers, il y a un principe qui se dégage de ces conceptions socioculturelles : le sens que l'on donne à la vie d'un individu est déterminé par sa capacité à prolonger son existence par la procréation. Mais si cela n'est pas spécifique aux cultures africaines, il faut reconnaître que l'une des singularités de ce continent est de penser la progéniture en termes de quantité. De nos jours, malgré les brassages socioculturels et bien que les gens soient conscients des difficultés économiques, ils n'arrivent pas à se départir de cette vision pro-nataliste.

Dans une enquête récente menée dans une région de la Côte d'Ivoire, « *la part importante (70%) des responsables d'unité domestique qui veulent des enfants supplémentaires, tandis que 30% seulement déclarent être satisfaits du nombre de leurs enfants, confirme le caractère pro-nataliste des populations de la région d'Aboisso. Les raisons du désir d'enfants supplémentaires sont variées. « Agrandir la famille et/ ou être respecté » est cité par 29% des responsables de ménages ; ils recherchent un certain prestige par la procréation ou veulent perpétuer leur descendance...»² Si ces propos sont ceux des hommes, chefs de famille, que peut être l'opinion des femmes considérées comme victimes de multiples grossesses? Roger GERAUD nous sensibilise sur ce fait: « *Attention! Une femme infertile est moins qu'une femme...»* Pour justifier cette mise en garde, l'auteur prend en témoignage Mme RETEL-LAURENTIN qui parle d'une ethnie du Burkina Faso qu'elle connaît bien, en ces termes: « *souignons que les femmes d'après les Bobo Oulé eux-mêmes, sont plus natalistes que les hommes: les femmes jeunes souhaitent avoir neuf enfants ou plus. Lorsqu'on les interroge sur la planification des naissances, les hommes déclarent que ce sont leurs épouses qui y sont les plus hostiles.»³ Si la tendance générale qui se dégage aussi bien des imaginaires sociaux que des attitudes individuelles sans distinction de sexes, est la propension à une forte**

1 HERITIER (F.), « Fécondité et stérilité: la traduction de ces notions dans le champ idéologique au stade pré-scientifique », in *Le fait féminin*, Paris, Fayard, 1978, p. 116.

2 KOFFI (N.), « Une expérience pilote de planification familiale dans la région d'Aboisso (Côte d'Ivoire) », in *Politiques Démographiques...*, op. cit., p. 119.

3 GERAUD (R.), *Rivage de fuite – Essai sur le déracinement africain – Aix-en Provence, Les Vents Contraires, 2000, pp. 178-179.*

natalité, est-ce à dire que ces populations ont ignoré de tout temps la pratique du contrôle des naissances?

Les peuples africains n'ont pas eu le même rapport avec les méthodes contraceptives que ceux d'Occident ; ces derniers ont fait usage de différents moyens mais dans un but spécifique: réduire la taille de la famille eu égard aux conditions économiques nées de la révolution industrielle. L'Afrique n'a jamais connu de bouleversements de cette ampleur dans son histoire ; les découvertes médicales n'y ont été introduites que tard grâce au contact avec l'Occident. Ainsi, toutes les tentatives dans ce domaine ont-elles porté deux marques : l'ignorance du processus de la procréation et le souci d'espacement des naissances.

Dans la perspective d'éviter la venue d'une nouvelle grossesse, les communautés de ce continent ont eu et continuent à avoir recours à des procédés de toute nature ; certains évoquent des potions magiques et d'autres, les cordelettes qui semble-t-il possèderaient « *des propriétés et un effet magique contraceptif et inhibiteur. En effet, l'accouchée qui la portait autour de ses hanches continuait à avoir des rapports sexuels avec son époux après l'accouchement et cela sans crainte ni de transgresser la coutume, ni de tomber rapidement enceinte.* »¹ La coutume ici invoquée est celle répandue dans la plupart des pays africains et qui veut que l'espace intergénéral à respecter soit d'au moins deux ans. En d'autres termes un discrédit frappe une femme qui retombe enceinte avant que le précédent enfant ne soit en mesure de marcher convenablement. Et les procédés visant à faire respecter cette coutume varient d'un contexte culturel à un autre.

Chez certains c'est la pratique des chambres séparées alors que d'autres préfèrent éloigner l'accouchée de son mari soit en l'envoyant dans sa famille ou en faisant venir une parente devant l'assister ; derrière cette aide apparente, le vrai but est d'empêcher par cette présence étrangère que le couple ne se rencontre prématurément. Tout cela concourt à maintenir les partenaires dans une période de continence afin de sauvegarder la santé de la mère et du nourrisson. Mais ce but n'a rien à avoir avec la limitation des naissances. Au contraire c'est en vue de mieux préparer la femme à de nouvelles grossesses sans pour autant mettre en danger la vie des enfants déjà nés dont l'alimentation de base jusqu'à un certain âge est le lait maternel.

1KIBALE (K.), La planification familiale au Zaïre, Mémoire de Licence en Education pour la Santé, Université Catholique de Louvain, Avril 1990, p. 42.

En dehors de ces pratiques singulières, celle qui a fait ses preuves et que les Africaines partagent avec les femmes des autres continents est la lactation prolongée. Angus MC LAREN souligne à ce propos: « *il n'y a pas de culture qui soit restée indifférente à cette question... celle de savoir si une mère doit ou non allaiter son enfant. En prolongeant l'allaitement jusqu'à deux ans, non seulement elle a assuré la santé de son enfant, mais elle a également évité une nouvelle grossesse. Dans certaines sociétés, un tabou, frappant toute relation sexuelle avec une femme allaitant, vient renforcer la protection offerte par l'aménorrhée suivant l'accouchement. Et si le mari insiste pour exercer ses droits conjugaux, cela risque de porter préjudice aussi bien à la santé de la mère qu'à celle de l'enfant.* »¹

Le principe qui sous-tend les cultures africaines dans le domaine de la procréation est fondé sur le culte de la fécondité ; bien que des interdits viennent canaliser cet engouement, c'est en vue de la protection de la santé materno-infantile permettant une plus grande fécondité. Mais une question se pose ; que peut être l'impact des religions sur ces sociétés pro-natalistes appelées à intégrer les méthodes modernes de contraception?

B/ Doctrines religieuses et contraception

La propension à une forte natalité caractérise la culture africaine animiste ; mais l'ouverture à de grandes religions n'a pas eu moins d'impact sur les rapports qu'entretiennent les individus avec la régulation des naissances. Les positions étant différentes en la matière, nous verrons d'abord ce que propose l'Islam (1), ensuite les Eglises protestantes (2) et enfin l'Eglise catholique (3).

1/ L'Islam face à la régulation des naissances

Avant d'aborder les divergences au sein des confessions chrétiennes, il convient d'indiquer qu'une partie importante des sociétés africaines est islamisée et par conséquent ces populations n'apprécient les programmes de planification familiale qu'en référence aux indications des autorités religieuses. Cette religion fait face à une difficulté qui est celle de l'inexistence d'Autorité unique susceptible de tracer la ligne de conduite pour tous les fidèles. En revanche, seules les

¹ MC LAREN (A.), Histoire de la contraception, op. cit., p. 25.

interprétations coraniques des spécialistes servent de référence. Malgré la diversité de prises de position, un consensus semble s'établir: l'Islam n'est pas opposé d'une manière absolue à la régulation des naissances.

L'un des auteurs qui s'est penché sur la question est Youssef QARADHAWI dans son ouvrage *Le licite et l'illicite en Islam* ; il y indique trois raisons pouvant justifier le recours à la contraception. Il s'agit d'abord de « *la santé et de la vie de la mère, ensuite celle des enfants, surtout s'ils sont déjà nombreux et enfin la crainte d'une gêne, soit matérielle soit dans l'exercice de la religion.* »¹ Quant aux moyens contraceptifs, le Coran a reconnu l'*Azl* ou le coït interrompu et l'efficacité de l'allaitement prolongé sur l'espacement des naissances. Avec les nouvelles méthodes, les interprétations de certains spécialistes donnent à l'«Azl» un sens générique qui va au-delà de cette pratique pour regrouper toutes les méthodes visant à contrôler les naissances. Cependant Malek CHEBEL semble privilégier l'«Azl» au sens strict à la contraception orale. Il écrit à ce propos que cette dernière est permise «*pendant une période de deux ans, après quoi la femme est invitée à cesser les prises pour ne plus procéder qu'au seul coïtus interruptus.* »² C'est cet ensemble de données qui a conduit les responsables musulmans à la Conférence du Caire en 1994 à émettre des réserves non pas sur la contraception elle-même mais plutôt sur l'extension de son application en dehors du cadre marital. Le droit à la contraception ne doit pas être reconnu aux individus non mariés, aux adolescentes ni aux homosexuelles.³ Si telle est la position de l'Islam, qu'en est-il des Eglises protestantes?

2/ Le protestantisme et la limitation des naissances

Quand on invoque les difficultés qu'ont rencontré et continuent de rencontrer encore à des degrés divers les pratiques contraceptives, on a souvent à l'esprit la position des autorités ecclésiastiques. Mais toutes les confessions chrétiennes n'ont pas toujours eu le même avis à ce sujet ; néanmoins, par le passé, le Calvinisme et le Luthéranisme ont partagé la doctrine de l'Eglise Catholique élaborée au IV^{ème} siècle par Saint Augustin. Cependant avec les avancées techniques, les découvertes

1 QARADHAWI (Y.), *Le licite et l'illicite en Islam*, Paris, Al Qalam Editions, 1992, p. 201.

2 MC LAREN (A.), *Histoire de la contraception*, op. cit., p. 25.

3 Cf. VIMARD (P.) et ZANOÛ (B.), (sous la direction de), *Politiques démographiques et transition de la fécondité en Afrique*, Paris, L' Harmattan, 2000.

scientifiques proposant aux femmes des méthodes fiables afin d'alléger le poids des maternités, d'autres Eglises se sont désolidarisées de la doctrine traditionnelle.

Dès 1968, l'acuité du problème a conduit les pasteurs protestants qui n'ont pas d'autorité suprême à suivre, à s'en remettre à la conscience des fidèles dans la prise de décision. Ils déclarèrent à cet effet : « *Nous attendons des chrétiens évangéliques : a) que, conscients de leur responsabilité devant Dieu, ils décident en commun s'ils veulent et comment ils veulent '' planifier leur famille'' ; b) qu'époux et épouse cherchent ensemble, dans une attitude d'égards réciproques et après consultation conjugale avisée, la méthode affectant au minimum l'équilibre de l'union du couple.* »¹ Cette décision rappelle la position de l'Eglise anglicane une trentaine d'années plus tôt. En effet, à la Conférence de Lambeth (1930), les évêques ont voté à une majorité de 193 voix contre 67 pour la possibilité de la contraception. Mais cette éventualité était assortie de garde-fous, à savoir que la limitation des naissances ne devait pas aboutir à une recherche égoïste de volupté ou de pure convenance. Il est donc évident que l'Eglise protestante n'est pas contre la contraception. Cette prise de position se trouve aux antipodes de la doctrine traditionnelle de l'Eglise catholique.

3/ La limitation des naissances dans la doctrine de l'Eglise

L'enseignement de l'Eglise catholique en matière de contraception trouve sa source dans les écrits des Pères de l'Eglise (a). Et eu égard aux différents bouleversements survenus au cours du 20^{ème} siècle, cette position a fait l'objet d'adaptations diverses (b).

a) De la doctrine patristique...

Les différentes adaptations protestantes aux nouvelles données scientifiques n'ont pas infléchi la ligne de conduite de l'Eglise Catholique ; en réaction à la déclaration anglicane de Lambeth de 1930, le Pape PIE XI a répliqué dans l'Encyclique *Casti Connubii* de la même année en ces termes :

« En conséquence, comme certains, s'écartant manifestement de la doctrine chrétienne telle qu'elle a été transmise depuis le commencement, et toujours fidèlement gardée, ont jugé bon récemment de prêcher d'une façon retentissante sur

¹ Déclaration du Conseil de la Fédération des Eglises Protestantes suisses, Berne, 1968, in *Le Désir et la tendresse*, par FUCHS (E.), Genève, Labor et Fides, 1982, p. 162.

ces pratiques une autre doctrine, l'Eglise catholique(...) afin de garder la chasteté du lien nuptial à l'abri de cette honteuse déchéance,(...) promulgue de nouveau : que tout usage de mariage, quel qu'il soit, dans l'exercice duquel l'acte est privé, par l'artifice des hommes, de sa puissance naturelle de procréer la vie, offense la loi de Dieu et la loi naturelle, et que ceux qui auront commis quelque chose de pareil se sont souillés d'une faute grave... »¹

Ce passage contient en substance les éléments essentiels de la doctrine de l'Eglise catholique sur la question des pratiques contraceptives ; ces éléments sont la finalité assignée au lien du mariage et la morale qui est censée l'accompagner. C'est autour de ces deux piliers que s'est fondée la tradition dont s'est réclamé PIE XI à travers les propos cités plus haut.

Pour comprendre cette tradition, il faut remonter à la période patristique marquée essentiellement dans ce domaine par la doctrine augustinienne. En effet, face aux différents mouvements hérétiques (gnostiques, manichéens, pélagiens) de son époque qui donnaient chacun une interprétation dévoyée des rapports entre la *chair* et l'*esprit*, Saint Augustin rétorque que « *la diversité des sexes, l'union dans le mariage, la fécondité humaine viennent du Père et sont bonnes. Mais il y a aussi, « la concupiscence de la chair » qui arrache certains de nos membres à l'empire de notre volonté. Cette force ne vient pas du Père, mais du « prince de ce monde » c'est-à-dire de Satan. (...) Mais la concupiscence étant inévitablement présente dans l'acte sexuel, celui-ci n'est légitime qu'à condition d'avoir pour fin un bien, la procréation.* »² A travers cette pensée de Saint Augustin qui reste le fondement même de ce qui est attendu de l'institution du mariage, il ressort que l'auteur est parvenu à concilier les deux faits : le plaisir sexuel se trouve être ennobli par la procréation.

Xavier LACROIX souligne à ce propos : « *la doctrine qui pendant quinze siècles régna en christianisme, à savoir la doctrine augustinienne (...) n'est que la morale stoïcienne avec sa condamnation des passions, qui a imprégné la morale chrétienne, à tel point que l'on a maintes fois depuis attribué à la seconde ce qui relève en réalité de la première.* »³ C'est cette condamnation éthique du plaisir qui rend délicate la position de l'Eglise lorsqu' émergent de nouvelles méthodes

1 PIE XI, Encyclique *Casti Connubii*, Vatican, 1930.

2 FLANDRIN (J.L.), *L'Eglise et le contrôle des naissances*, Paris, Flammarion, 1970, p. 38.

3 LACROIX (X.), « *Contraception et religions* », op. cit., p. 169.

contraceptives. Celles-ci étant susceptibles de rompre le lien étroit entre l'acte sexuel et la procréation ; ce lien qui est au cœur de la doctrine de l'Eglise.

b) A l'évolution doctrinale au 20^{ème} siècle

La position traditionnelle de l'Eglise a pris un tournant décisif sur un fond de contradictions avec la découverte du docteur OGINO en 1930. Celle-ci a permis de connaître les périodes de fécondité du cycle féminin et par conséquent a offert aux couples la possibilité de l'acte sexuel sans procréation et ce, en connaissance de cause. Autrement dit, les couples avertis qui s'unissaient pendant la période inféconde du cycle dépouillaient l'acte sexuel de ce qui le rendait noble et tombaient ainsi dans la « concupiscence » et la « volupté ». Alors face à cette situation, quel est le parti que devaient prendre les époux catholiques ? Pour la première fois, le Pape PIE XII a reconnu la légitimité de cette méthode et de ce fait a rompu avec la tradition ecclésiastique multiséculaire en réhabilitant le plaisir sexuel détaché de toute visée de fécondité. Ce revirement a été opéré lors du Congrès de sages-femmes réuni à Rome en 1951, soit 21 ans après la découverte d'OGINO. Dans une allocution, le Pape s'adressant à l'auditoire proclame que : « *Le Créateur a également ordonné qu'en accomplissant cette fonction, le mari et la femme éprouvent du plaisir et de la joie dans leur chair et dans leur esprit. En recherchant ce plaisir et en en profitant, les couples ne font rien de mal. Ils acceptent ce que le Créateur leur a donné.* »¹ Après cette rupture avec l'augustinisme, l'Eglise catholique n'est pas pour autant à l'abri des difficultés relatives à la contraception. Le problème ne se pose plus en termes de légitimité du plaisir sexuel et du contrôle des naissances mais plutôt celui des moyens mis en œuvre.

La nouvelle dissociation sur laquelle semble reposer de nos jours la position de l'autorité catholique est celle qui distingue les méthodes dites « naturelles » de celles qui sont artificielles. Cette différenciation procède de la découverte de la pilule progestative en 1956 par le médecin américain PINCUS ; celle-ci agissant contre les lois de la nature est jugée contraire à l'ordre divin. Ainsi, la première découverte, celle d'OGINO à laquelle se sont ajoutées plus tard celles de KNAUSS, de

¹ Discours de PIE XII aux sages-femmes, Rome 29 octobre 1951 cité par KRUMENACKER (Y.), « La question de la procréation dans l'Eglise catholique », in Famille et population sous la direction de MOREAU (P), Paris, Cerf, 1998, p. 19.

BILLINGS... se trouvent érigées en méthodes naturelles pour deux raisons mises en évidence par le Pape PAUL VI dans l'Encyclique *Humanae Vitae* en 1968.

La première c'est qu'elles se fondent sur l'observation et le respect du processus naturel sans intervention humaine ; car recommande-t-il au paragraphe 12 : « *Comme l'expérience l'atteste, chaque rencontre conjugale n'engendre pas une nouvelle vie. Dieu a sagement fixé des lois et des rythmes naturels de fécondité, qui espacent déjà par eux-mêmes la succession des naissances. Mais l'Eglise, rappelant les hommes à l'observation de la loi naturelle interprétée par sa constante doctrine, enseigne que tout acte matrimonial doit rester ouvert à la transmission de la vie. Cette doctrine plusieurs fois exposée par le Magistère est fondée sur le lien indissoluble que Dieu a voulu et que l'homme ne peut rompre de son initiative, entre les deux significations de l'acte conjugal : union et fécondation...* » et plus loin d'ajouter au paragraphe 17 qu'« *il faut nécessairement reconnaître des limites infranchissables au pouvoir de l'homme sur son corps.* »

La deuxième raison est que ces méthodes font appel à l'abstinence périodique laquelle renoue avec l'éthique traditionnelle de l'Eglise que PAUL VI rappelle au paragraphe 21 en ces termes : « *la discipline de la continence périodique, bien loin de nuire à l'amour conjugal, lui confère au contraire une plus haute valeur humaine* » et « *on peut craindre aussi que l'homme, en s'habituant à l'usage des pratiques anticonceptionnelles, ne finisse par perdre le respect de la femme.* »¹

Si à première vue les critiques semblent se diriger contre les méthodes quant à leur légitimité, on peut bien se demander si l'Eglise a vraiment rompu avec l'augustinisme. Mieux encore n'est-elle pas en déphasage avec les problèmes contemporains en se référant toujours à la tradition ? Les positions traditionnelles s'expliquent de nos jours par la toute puissance de l'Eglise d'antan qui avait le pouvoir de légiférer dans tous les domaines de la vie et se posait en détentrice de lumière et de vérité. Alors qu'aujourd'hui, la science est le lieu du savoir et que les données scientifiques bousculent souvent les fondements de la morale, deux questions se posent : la première est de savoir si l'on peut tout faire au nom de la

¹ Cf. Encyclique *Humanae Vitae*, in *La Documentation catholique* du 1^{er} septembre, 1968.

science ? L'Eglise répond par la négative en matière de contraception. En revanche l'Eglise doit-elle refuser à ses fidèles de bénéficier des progrès qu'offre la science au nom des règles morales ? La réponse semble positive au regard des positions de l'*Humanae Vitae*. Bien que réaffirmées par JEAN-PAUL II en 1981 dans son *Exhortation Apostolique « Familiaris consortio »*, ces positions de l'*Humanae Vitae* ont toujours fait l'objet de contestation non seulement de la part des laïcs mais aussi au sein de la hiérarchie ecclésiastique.

S'agissant des laïcs, à part certaines contestations verbales ou écrites émanant de quelques croyants, il faut souligner que le nombre d'usagers des contraceptifs chimiques n'a cessé d'augmenter ; car entre 1971 et 1998 le taux est passé de 50 à 90%.¹ Devant cette contradiction entre la doctrine et son suivi par les fidèles, le Conseil Pontifical pour la famille a élaboré en 1997 une directive à l'intention des confesseurs. Au terme de celle-ci, il est clairement réaffirmé que la contraception hormonale « *blesse l'amour véritable et nie le rôle souverain de Dieu dans la transmission de la vie humaine* » ; mais la responsabilité des femmes doit être allégée car elles agissent dans un état « *d'ignorance subjectivement invincible ou par une erreur de jugement non coupable* » et par conséquent les confesseurs doivent « *laisser les pénitents dans leur bonne foi.* »² En d'autres mots, ils ne doivent pas les condamner ni refuser de les absoudre par peur qu'elles ne se détournent de l'Eglise. On serait tenté comme l'auteur de cette communication de considérer que l'Eglise aurait innové afin de s'adapter à l'évolution des mœurs. Mais dans les faits, cette directive n'est que la reprise in extenso de la théorie de la « *bonne foi* » élaborée au 18^{ème} siècle par Saint Alphonse de LIGUORI. Alors, cette théorie est-elle applicable dans ce cas d'espèce ? En principe la réponse est négative car la théorie de la « *bonne foi* » visait à absoudre les individus qui péchaient en toute ignorance. Mais ici, les femmes qui choisissent la contraception et vont se confesser par la suite, agissent en connaissance de cause.

1 Cf. Population et Sociétés, octobre 1998, n° 228.

2 Cf. KOZAKIEWICZ (M.), « L'Eglise catholique en Pologne face au Planning Familial et à l'éducation sexuelle », in Garantir le libre choix en matière de procréation, de sexualité et de modes de vie en Europe : tendances et évolutions, Actes du Forum International, Estonie, du 27- 29 Novembre 1997.

En ce qui concerne les divergences au sein de la hiérarchie de l'Église, indiquons brièvement les conditions dans lesquelles PAUL VI a été amené à élaborer l'Encyclique *Humanae Vitae*. En effet, lors du Concile Vatican II, la délicatesse de la question de la contraception avait conduit le Pape à retirer son étude des débats des sessions conciliaires afin de la confier à une commission restreinte. Malgré cette restriction, cette commission constituée de 64 personnes n'est pas parvenue à l'unanimité ; car la majorité avait opté pour la révision de la position traditionnelle de l'Église c'est-à-dire l'acceptation de la contraception chimique. Ce résultat qui, en principe devait être secret dans les archives du Vatican mais fut connu du grand public par une indiscretion, n'avait pas eu l'approbation du Pape. A ce propos, deux tendances se sont opposées chacune se référant au bien fondé de son argumentation.

Pour la minorité qui se montrait conservatrice, l'acceptation des moyens contraceptifs minerait quelques principes fondamentaux de la doctrine de l'Église : la tradition et la référence à la loi naturelle. En outre elle serait une caution apportée à d'autres pratiques « contre nature » comme la fornication, la masturbation et l'homosexualité. A cette détermination en faveur du maintien d'un ordre traditionnel, la majorité répond par la nécessité de la prise en compte des erreurs du passé qui font elles aussi partie de la tradition de laquelle se réclame la minorité. C'est dans ce sens que le Cardinal SUENENS attirait l'attention de ces détracteurs en ces termes : « *Je vous supplie, Pères, ne faisons pas un nouveau procès de Galilée. Un seul suffit dans l'Église.* »¹ D'où refuser la contraception au nom de la loi naturelle reviendrait à réactualiser la dualité établie jadis entre la raison humaine et le dessein de Dieu. Autrement dit, il faut reconnaître que les découvertes scientifiques, loin d'être opposées au dessein divin, sont une des expressions de la victoire de la raison humaine et par conséquent la victoire même de Dieu qui a doté l'homme de cette raison.

C'est face à cette divergence que « *solitairement et en son âme et conscience que PAUL VI, non sans une période d'hésitations, trancha dans le sens que nous savons. Il semble, aux dires des historiens, que l'argument qui ait eu le plus de poids*

¹ Cardinal SUENENS cité par SIMON (P.), *Le contrôle des naissances*, Paris, Payot, 1966, p. 152.

sur lui fut la crainte de contredire ses prédécesseurs (la continuité institutionnelle et doctrinale ayant une grande importance en théologie catholique). »¹ A part cette volonté de respecter la tradition de l'Eglise, il faudrait aussi considérer d'autres paramètres qui n'ont pas rendu aisée la décision du Saint Père. L'Humanae Vitae s'inscrivait dans un contexte socio-politique très agité dans les pays occidentaux dans lesquels la jeunesse réclamait la libéralisation des mœurs. Alors, le Pape de par sa mission de garant de l'intégrité des mœurs, devait-il être le premier à entraîner les catholiques sur une voie conduisant à la facilité charnelle traditionnellement contestée au sein de l'Eglise? Ou alors devrait-il précéder les pays catholiques qui pour des raisons différentes n'avaient pas encore adopté des lois civiles autorisant l'usage de la contraception ?

L'opposition aux méthodes contraceptives modernes est plus radicale dans la doctrine catholique que dans d'autres confessions religieuses. Dès lors la liberté de choix des moyens de régulation des naissances pose moins de problèmes aux femmes musulmanes en Afrique. En revanche, là où cohabitent les Eglises chrétiennes, le choix des femmes est souvent déterminé par leur appartenance confessionnelle.

C/ Clivages chrétiens et contrôle des naissances dans les sociétés africaines

La position des différentes confessions chrétiennes par rapport aux méthodes contraceptives est bien connue ; mais s'agissant de l'Afrique, où ces religions ont été importées au même titre que les programmes de planning familial, que peut être l'influence des dogmes religieux sur la compréhension du contrôle des naissances en tant que droit fondamental à reconnaître aux femmes ?

Parmi les Etats africains, les tout premiers à mettre en place les programmes de planification familiale ont été anglophones ; c'est le cas du Ghana, Kenya, Botswana... Et ce sont les mêmes qui se retrouvent dans le groupe de pays ayant enregistré une baisse notoire du taux de fécondité d'après les résultats des années 80. Si le protestantisme n'est pas l'unique facteur, il faut souligner qu'il n'est pas totalement absent dans l'explication de cet engagement de première heure par rapport aux pays à forte influence catholique. L'exemple qu'il convient de citer permettant d'indiquer le poids de ces clivages sur les différentes visions que l'on a du contrôle des naissances est celui de la République Démocratique du Congo.

¹ LACROIX (X.), « Contraception et religions », op. cit., p. 173. Lire aussi à ce propos l'extrait de la note pastorale de l'Episcopat français, in Annexes de FLANDRIN (J.L.), op. cit., pp 126-127.

Précisons d'entrée ce qui fait en ce domaine la particularité du Congo Démocratique depuis plus d'une décennie. En effet, tous les programmes de planification familiale passent toujours dans les pays africains par les politiques étatiques soutenues par les Organisations internationales. Au Zaïre, c'est dès 1972 qu'a été engagée la politique de « naissances désirables » ; mais les efforts fournis dans ce domaine comme dans bien d'autres se sont soldés par un échec pour une raison principale : la mauvaise gestion a entraîné l'Etat dans une défaillance totale. La discontinuité des services de l'Etat et le discrédit des pouvoirs publics par la population vont conduire au renforcement de l'autorité des Eglises dans tous les domaines : social, éducatif, sanitaire... Ainsi, la planification familiale passe nécessairement sous le contrôle des différentes tendances des Eglises en place. Quelle est alors la nature des relations entre ces populations appelées à planifier leur famille et les centres de santé dont l'opinion sur le contrôle des naissances est préétablie et intangible ?

Pour montrer qu'il est difficile d'appliquer le principe de liberté de choix en matière contraceptive en Afrique, nous tenons à rappeler certaines réalités dont on fait rarement cas quand on critique les Africaines de n'avoir pas suffisamment recours aux méthodes modernes de contraception. Que ce soit au Congo ou ailleurs sur ce continent, l'accès à un centre de santé est déterminé par la proximité géographique. Mais le cas spécifique du Congo s'explique par d'autres facteurs à savoir le rapport qualité de soins / coût. Pris dans ce sens, les hôpitaux et cliniques de l'Etat, si proches soient-ils, sont exclus car n'étant pas en mesure d'assurer les soins requis à cause des perpétuelles ruptures de stocks (matériels et médicaments) et du manque de conscience professionnelle des agents justifiée à tort ou à raison par des salaires impayés. Tous les regards sont donc tournés vers les services assurés par les différentes Eglises ; comment dans ces conditions, les femmes peuvent-elles arriver à choisir librement une méthode contraceptive ?

Pour répondre à ce problème nous choisissons un milieu qui nous est le plus familier, la ville de Kananga, capitale de la Région du Kasai Occidental en République Démocratique du Congo. Dans cette ville, deux tendances s'affrontent autour des méthodes les mieux indiquées pour les besoins de la population ; la première est l'Eglise catholique et la seconde l'Eglise Presbytérienne. Toutes les deux détiennent des centres de santé les mieux équipés et les plus performants en soins. La démarche des catholiques consiste d'abord à former des groupes

d'animation dans différentes paroisses sous l'égide d'un service diocésain de la « *promotion de la famille* » (PROFA). L'objectif assigné à cette formation est d'atteindre le plus grand nombre de couples acquis à la cause de la méthode naturelle. Le procédé consiste à expliquer à quelques couples témoins instruits, le processus de reproduction et quelques aspects de la physiologie du corps de la femme ; ceux-ci à leur tour se chargeront de répandre l'enseignement dans leur proche entourage. Et l'on insiste surtout sur les avantages de cette méthodes qui sont *la connaissance mutuelle du corps, l'abstinence temporaire qui enrichit la vie du couple, l'élève à une dimension spirituelle et développe le dialogue conjugal et enfin l'ouverture à la vie*. Parallèlement à ces points présentés comme positifs, on apprend également aux participants et ce, exclusivement, les inconvénients des méthodes modernes à travers leurs effets secondaires tels que les saignements chroniques, les fausses-couches après arrêt de la pilule ; et par ignorance ou par mauvaise foi, on en vient souvent à déduire que toutes les pilules sont abortives. Si on pousse cette logique jusqu'au bout, on conclura comme bien des adeptes le font, que la méthode naturelle « *est ouverte à la vie* » alors que les autres sont à l'opposé. Cet enseignement indique ainsi deux visions antithétiques : « *la culture de la vie* » que défend l'Eglise catholique et « *la culture de la mort* » incarnée par les partisans des méthodes modernes. C'est fort de cette conviction que les centres de santé détenus par les religieuses ne proposent pas de méthodes modernes de contraception à leurs patientes sauf pour des cas extrêmes. Ceci relève d'un choix fondé sur le respect du dogme de l'Eglise ; mais il y a, semble-t-il une confusion qui se glisse dans l'interprétation que font les dispensateurs des méthodes naturelles de l'application du dogme de l'Eglise.

En effet nous savons qu'il y a une différence entre la ligne de conduite édictée par les autorités ecclésiastiques d'une part, et d'autre part, la discipline individuelle des fidèles ; cette dernière est fondée sur la liberté de conscience de chacun qui, même si elle est appelée à « être éclairée », demeure souveraine dans la prise de décision. C'est cette distinction qui conduit le théologien moraliste catholique Xavier LACROIX à suggérer que « *la question ne doit pas être posée dans les seules catégories du « permis » et du « défendu »*. Cette dualité signe les problématiques éthiques les plus pauvres, à moins qu'elles ne soient réservées aux questions morales graves, celles dans lesquelles un bien humain fondamental est menacé, ou dans lesquelles un mal objectif est à éviter. C'est ainsi que, pour ma part, ajoute-t-il, je

reconnais un interdit moral de l'avortement. mais je place la contraception parmi les question d'éthique « fine », « intime », ou encore « subtile ». Tels peuvent être qualifiés les paramètres relatifs à l'harmonie du couple, à ses rythmes de vie et de désir, à son accueil de l'enfant, au respect du corps féminin. La dualité « permis /défendu » m'apparaît ici comme étant beaucoup trop à l'emporte- pièce. D'autant que le rapport à l'institution est-elle aujourd'hui qu'à celle-ci on ne demande pas d'autorisation.»¹ Ce passage révèle en fait ce que vivent la plupart des couples catholiques dans les pays occidentaux ; car l'adoption d'une méthode ou d'une autre relève du choix du couple connaissant mieux ses besoins qui ne sont pas nécessairement identiques à ceux d'un autre couple coreligionnaire.

Dans le cas qui nous concerne, cette distinction est mise entre parenthèses et l'on a l'impression que pour les agents catholiques, prôner objectivement la liberté de choix des méthodes reviendrait à enfreindre soi-même l'enseignement de l'Eglise. Or celle-ci condamne l'immoralité des méthodes modernes et réproouve les services de planification familiale sous prétexte de ne pas respecter la liberté des époux, la dignité de l'être humain et les droits fondamentaux des intéressés². Dès lors le seul recours jugé conforme au bien et à l'épanouissement du couple serait l'observation du cycle féminin.

Alors, ces membres du corps médical catholique qui tentent d'imposer la méthode naturelle à une population (ayant des possibilités limitées en matière des institutions de santé fiables), respectent-ils de leur côté la liberté et la dignité que leur doctrine dénie aux défenseurs des méthodes modernes de contraception ? Cette attitude courante en Afrique se fonde sur une confusion entre les convictions personnelles d'une part et de l'autre le respect du choix des autres. Entre d'autres termes, adhérer à l'enseignement de l'Eglise relève d'un choix qu'on peut proposer et non imposer aux autres. Et à ce propos, N. LENOIR écrit : *« qu'il n'existe pas officiellement, en matière de contraception, de clause de conscience analogue à celle qui permet à un médecin de refuser de pratiquer des avortements s'il le juge contraire à son éthique personnelle. Les pharmaciens ne bénéficient pas non plus*

¹ LACROIX (X.), « Contraception et religions », op. cit., pp. 176-177.

² Cf. La Déclaration du Saint Siège à la CIPD, Nations Unies, 1994

d'une telle clause : ils n'ont pas la faculté de refuser de vendre des contraceptifs oraux, dès lors que l'ordonnance qui leur est présentée ne peut être suspectée d'irrégularité. »¹

A l'opposé, l'Eglise protestante, incarnée à Kananga par l'hôpital Bon Berger de Tshikaji, parallèlement aux soins médicaux traditionnels possède une cellule de planification familiale. Ici les agents s'attardent sur deux aspects ; le premier est l'inefficacité des méthodes naturelles. Le développement porte notamment sur le manque de fiabilité des calculs, ou encore la mésentente dans le couple consécutive à l'abstinence prolongée...Le second est la mise en exergue du bien fondé des méthodes modernes en évitant d'aborder l'éventualité des effets secondaires.

La situation des femmes de cette ville et de ses environs pose un certain nombre de problèmes relatifs à la liberté de choix et au droit à une information juste et éclairée dans le domaine du contrôle des naissances.

D'abord s'agissant de la liberté de choix, doit-on considérer ces femmes comme effectivement libres à partir du moment où leurs besoins et leur choix sont déterminés à l'avance par les convictions religieuses des dispensateurs des soins ? Dans la pratique, ces confessions ont toujours tendance à se poser en détentrices de vérité sur les personnes car pour les catholiques ; c'est en vue du « *Vrai Bien du couple* » qu'il convient de prôner la méthode naturelle exigeant une certaine discipline, laquelle élève les individus. Selon les protestants, le réalisme de la vie du couple et le souci de faire partager à tous les progrès des sciences et techniques n'est nullement incompatible avec la dignité humaine. Pour mieux comprendre l'impact de cette querelle de chapelles sur la liberté de choix des femmes dans cette contrée, essayons de transposer cette situation dans un contexte occidental actuel. Que peut être la réaction de l'opinion qui reconnaît le libre choix des femmes en matière contraceptive si ces choix venaient à être limités ou déterminés par les convictions religieuses de leurs médecins ?

S'agissant du deuxième problème, celui du droit à l'information, la *Charte IPPF* (Fédération Internationale pour la Planification Familiale) *de droits en matière de sexualité et de reproduction* insiste sur « *le droit qu'ont toutes les personnes à avoir accès pleinement à l'information concernant les avantages, les risques et l'efficacité de toutes les méthodes de régulation des naissances, de manière à*

1LENOIR (N.), « La contraception dans les pays développés... », in *Contraception : contrainte ou liberté ?* op. cit., pp. 176- 177.

garantir que toutes les décisions dans ce domaine reposent sur un consentement entier, libre et éclairé. »¹ Or dans cette querelle de chapelles, la méthode utilisée par chaque camp est une désinformation fondée sur la logique de demie vérité et de contrevérité ; car d'une part, chacun présente sa méthode comme étant la meilleure en passant sous silence ou en minimisant les inconvénients. Et d'autre part, on discrédite les pratiques du camp opposé. Dans ces conditions où l'on ne prend en compte ni la liberté de choix ni l'exigence d'une information objective, les conditions minimales sont-elles remplies pour que les femmes africaines trouvent dans la contraception un droit fondamental ?

Les différentes prises de position autour de la contraception procèdent du sens que chaque société ou croyance religieuse donne à la délicate question de la reproduction. Deux tendances se sont dégagées dans notre analyse : la première que partagent la culture africaine et la doctrine catholique est celle de l'intangibilité du plan de Dieu dans le processus de la procréation. Les procédés humains visant à la contraception seraient dans ce sens contre nature. La deuxième tendance qui est celle de l'Islam et du Protestantisme, reconnaît certes l'action de Dieu à l'origine de toute procréation, mais autorise l'intervention humaine à condition que celle-ci soit légitime vis-à-vis de la religion. Ces divergences de fond vont constituer un handicap dans la promotion du droit à la contraception, notamment en République Démocratique du Congo. Ainsi, au niveau du pays, les agents chargés de la vulgarisation de différentes méthodes contraceptives, font plutôt du prosélytisme religieux que de l'information et l'éclairage de la liberté de choix des bénéficiaires.

Quels peuvent être alors les motifs sous-jacents des incitations de certaines Organisations internationales qui œuvrent pour la mise en place du planning familial en Afrique ?

¹ Etat de la population mondiale, New York, 1997, p. 12.

§2 Les fins assignées à la planification familiale en Afrique

L'idée que l'on a des pratiques contraceptives n'est jamais innocente ; car elle est déterminée par la conception qu'on se fait non seulement de la naissance de l'enfant mais aussi de son devenir. Se poser la question des finalités de la planification familiale, reviendrait à reconsidérer le problème de la procréation dans un monde en mutation dans lequel le continent africain a grand peine à s'intégrer. Cette difficile intégration est souvent expliquée par la conjugaison de deux facteurs : l'augmentation rapide du taux de natalité en Afrique qui contraste avec la récession économique qu'enregistre ce continent.

C'est aujourd'hui un fait : la plupart des pays africains ont adopté dans leurs politiques publiques l'incitation aux pratiques contraceptives ; mais une chose est cette adoption et une autre les raisons sous-jacentes de ce choix. Quelles peuvent être les motivations réelles qui poussent les Organisations Internationales à promouvoir le planning familial en Afrique ? (B) Ces politiques de planification familiale font appel, sans pour autant le dire, aux théories malthusiennes élaborées aux siècles derniers (A).

A/ Du Néo-malthusianisme...

Pour comprendre les buts visés par les politiques de planification familiale en Afrique, il convient de se référer à certaines prises de position dans les pays occidentaux pendant les périodes de misère ou celles succédant aux guerres. Deux camps se sont exprimés autour de la taille de la famille eu égard aux problèmes socio-économiques et politiques de l'époque. Le premier est la tendance générale soutenue par les pouvoirs publics et l'Eglise ; elle voit dans la population la plus grande des richesses des nations. Cette conception qu'on qualifie de populationniste va se heurter à partir de la fin du 18^{ème} à une théorie élaborée par Malthus. Diabolisé publiquement, *l'Essai sur le principe de population* publié en 1795 venait en fait cautionner des pratiques contraceptives clandestines. Quelle était l'idée directrice de cette théorie ?

Face à la misère qui frappait les couches sociales défavorisées de l'Angleterre, Malthus a proposé une solution susceptible de l'éradiquer. Il a constaté, contrairement aux nouvelles dispositions en faveur de l'aide aux indigents, que « *pour remédier à la fréquente détresse des pauvres, on a établi des lois instituant un système de secours. Mais il est à craindre que si on a diminué par ce procédé les misères individuelles, on a par contre beaucoup étendu la pauvreté générale...* » et il ajoute plus loin que « *d'abord, elles (les lois) tendent manifestement à accroître la population, sans rien ajouter aux moyens de subsistance et le nombre de ceux qui ont recours à l'assistance augmente sans cesse... En second lieu, la quantité d'aliments consommés dans les asiles est distribuée à une partie de la société que l'on peut considérer comme la moins intéressante, elle diminue d'autant la part des membres les plus laborieux et les plus dignes de récompense...* »¹ L'auteur va plus loin en faisant une projection des rapports entre le taux d'accroissement de la population et celui de la disponibilité des moyens de subsistance. Les résultats sont alarmants : alors que la population croît suivant des valeurs géométriques, les moyens disponibles évoluent dans un ordre de grandeur arithmétique. Et Malthus de préconiser deux solutions complémentaires : « *la contrainte morale* » et la « *continence* ». Il écrit à cet effet qu' « *il faut donc opposer à l'accroissement de la population un obstacle ; le plus simple et plus naturel de tous c'est d'obliger chaque père à nourrir ses enfants. Cette loi servira de règle et de frein à la population, car aucun homme ne voudra donner le jour à des êtres infortunés, qu'il est incapable de nourrir ; et si certains commettent tout de même cette faute, il est juste que chacun d'eux supporte personnellement les maux auxquels il s'est inconsidérément exposé en se plongeant, avec ses enfants innocents, dans le besoin et la misère.* »² Ce qui signifie pour l'auteur que les individus qui se sentaient incapables de prendre en charge leur progéniture étaient appelés à observer la chasteté. Cet essai largement contesté a été rejeté tant par les partis de gauche parce qu'incarnant l'individualisme voire l'égoïsme de la bourgeoisie anglaise, que par les classes ouvrières qui se sentaient visées.³

1 MALTHUS (T. R.), Essai sur le principe de la population ; Traduction, THEIL (P.), Paris, Gonthier, 1963, p. 113.

2 Ibid.

3 Cf. PAGES (J.), Le contrôle des naissances en France et à l'étranger, Paris, LGDJ, 1971.

Si l'ouvrage de Malthus n'a pas eu de succès retentissant, ses épigones ont pu divulguer la doctrine en s'appuyant sur les nouvelles découvertes scientifiques. En lieu et place de la continence proposée par l'auteur de l'*Essai*, les successeurs préconisaient les méthodes connues à l'époque en l'occurrence le diaphragme occlusif et les préservatifs et ceci avec un objectif identique : le bonheur individuel pour le bonheur du grand nombre.

A la suite des procès qui ont été intentés contre les défenseurs des idées de Malthus, fut fondée en 1877 la « *Ligue Malthusienne* » dont l'objectif était « *de faire de l'agitation pour l'abolition de toutes les peines légales sur la discussion publique de la question de la population et d'obtenir des définitions légales ainsi rédigées qu'elles rendissent impossible dans le futur des poursuites en ces matières.* »¹ Et plus tard, dans les années 20, Marie STOPPES donna une autre dimension au mouvement en centrant la propagande sur la « *joyeuse maternité, consciente et délibérée* ». Ce nouveau discours avait séduit toutes les couches sociales anglaises. C'est ainsi que les cliniques de contrôle des naissances entrèrent dans les mœurs avant leur reconnaissance par l'autorité publique dans les années 30. Et il a fallu attendre janvier 1967 pour que le député travailliste Edwice BROOKS présente un projet de loi visant la prise en charge du planning familial par l'Etat. Ce qui a conduit à l'adoption de deux lois en octobre 1967, lois entrées en vigueur un an plus tard.² A l'opposé de l'Angleterre qui un peu plus tôt a intégré ouvertement le « birth control » dans ses mœurs, la France, forte de ses traditions, amorcera le mouvement avec un grand retard.

Le néo-malthusianisme avait traversé la Manche car, dès 1896 Paul ROBIN avait créé la « *Ligue de régénération humaine* » qui défendait un malthusianisme eugéniste. Selon ses théories, moins les enfants sont nombreux dans une famille, plus ils sont sains, forts et intelligents. Il écrit à ce propos : « *autant il est peu désirable d'avoir un grand nombre d'enfants dégénérés, destinés, la plupart à mourir prématurément, tous à souffrir beaucoup, eux-mêmes, à imposer des souffrances à leur entourage familial, à leur groupe social, à peser lourdement sur les ressources, toujours insuffisantes, des assistances publiques et de la charité privée, au dépend d'enfants de meilleure qualité.* »³ Ces idées eugénistes qui ont scandalisé l'opinion

1 CHACHUAT (M.), Le mouvement du birth control dans les pays anglo-saxons, Thèse de Doctorat, Lyon, 1934, cité par J. PAGES, op. cit., p. 79.

2 Cf. MC LAREN (A.), Histoire de la contraception, op. cit.

3 Journal « Régénération », cité par J. PAGES, Le contrôle des naissances..., op. cit., p. 83.

ont pris un ton nouveau sous la désignation de « *la Génération consciente* » quatre ans plus tard. Dans le cas français, la convergence de trois facteurs a rendue virulente la répression contre les propagandes néo-malthusiennes.

En effet, à la fin du siècle passé, la France était parmi les pays les moins peuplés par rapport à ses voisins ; à ce constat vont s'ajouter la première guerre mondiale et un certain relâchement des mœurs à travers des affiches érotiques. Cette situation a conduit à la polarisation du débat entre ceux qui, conscients du dépeuplement de la France voulaient la voir se repeupler d'une part et, d'autre part, les néo-malthusiens qui, au nom de la liberté individuelle et soucieux du bien-être des classes ouvrières, enseignaient les moyens contraceptifs de l'époque. Malgré les multiples poursuites et condamnations pour délit d' « *outrage aux bonnes mœurs* », les populationnistes ont jugés ces actions en justice insuffisantes puisque certaines aboutissaient au non-lieu pour vice d'application stricte de la loi pénale. C'est ce qui a conduit à l'adoption de la loi du 31 juillet 1920 réprimant explicitement la provocation à l'avortement et à la propagande anticonceptionnelle. Cette loi va renforcer la clandestinité des pratiques contraceptives.

Aujourd'hui, la référence principale de la libéralisation de la contraception en France est la loi NEUWIRTH de 28 décembre 1967. Celle-ci est venue abroger la loi de 1920, permettant ainsi l'accès légal aux méthodes contraceptives jusqu'ici clandestines. Cette levée de l'interdit a été le résultat de longs combats menés par des associations. Les plus déterminantes furent d'abord « *l'Association d'Etudes Sexologiques* » créée par les médecins DALSACE, TOULOUSE et MÂLE entre 1932 et 1933. Ensuite le groupe LITRE constitué également de médecins en 1954 sous l'impulsion de Mme WEIL-HALLE. Et enfin la « *Maternité Heureuse* » (1956), regroupant les personnalités de toutes tendances professionnelles, qui devint deux ans plus tard le « *Mouvement Français pour Planning Familial* » (MFPF).

La contraception aujourd'hui incarnée par la pilule, fait partie des grandes victoires des femmes dans la lutte pour la conquête de leurs droits. Les découvertes scientifiques ont en grande partie donné une impulsion nouvelle : de simples pratiques réclamées par les femmes, on en est venu à en reconnaître un droit fondamental en dehors de toute considération néo-malthusianiste. Quelle pourrait être la nature des visées dans lesquelles s'inscrivent les programmes de planning

familial en Afrique ? Est-il possible sur ce continent d'appréhender la planification des naissances en des termes identiques à ceux de l'Occident ?

B/ Aux présupposés idéologiques du planning familial en Afrique

Les cultures africaines ont été de tout temps pro-natalistes avec une propension à une grande fécondité. Mais depuis ces trois dernières décennies, la planification familiale fait partie intégrante des politiques publiques des Etats africains. Alors quels sont les facteurs déterminants dans cette mise en place des programmes de contrôle des naissances supposés contraires aux us et coutumes de ces populations ?

En effet, à la Conférence du Caire en 1994, l'acuité des problèmes que pose l'accroissement de la population mondiale a requis l'unanimité autour de la nécessité de la maîtrise du taux de fécondité, surtout dans les pays du Tiers Monde. En Afrique, deux ans auparavant, une conférence régionale s'était tenue au Sénégal en vue de la préparation de la CIPD (Conférence Internationale sur la Population et le Développement) ; cette dernière a permis également de dégager un consensus qui fait des politiques démographiques une priorité et ce, en vue de réduire le taux de fécondité à 2,5% en l'an 2000 et à 2% en 2010. Au terme de la déclaration dite de « Dakar/ N'gor » (DDN), les Etats africains se sont engagés à :

« - Faire en sorte que soit disponibles toutes les méthodes éprouvées de contraception et de planification familiale, y compris les méthodes traditionnelles et les méthodes naturelles, en garantissant le choix, l'objectif étant de doubler le taux d'utilisation de contraceptifs dans la région pour le faire passer de 10% environ à approximativement 20% à l'an 2000 et 40% d'ici à l'an 2010.

- Etudier les possibilités de production des contraceptifs en Afrique.*
- Promouvoir la recherche sur la reproduction humaine et accroître le potentiel national par la collaboration avec le programme de l'OMS s'occupant de la recherche et la formation en matière de reproduction humaine et d'autres programmes reconnus au plan international. »¹*

¹ Commission Economique des Nations Unies pour l'Afrique (CEA), Déclaration de Dakar/ N'gor sur la population , la famille et le développement durable, Rapport de la 3^{ème} Conférence africaine sur la population, Dakar, décembre 1992, p. 5.

Cette unanimité au niveau international et régional résulte-t-elle d'une évolution de l'opinion ou est-elle plutôt la réitération des engagements initiaux des gouvernements africains dans ce domaine ?

Un regard rapide porté sur les différentes rencontres internationales ayant abordé les problèmes de populations révèle que les Etats africains comme bien d'autres Etats du Tiers Monde ont souvent suspecté les directives recommandant la maîtrise de la fécondité. La première conférence internationale a été celle de Bucarest en 1974 ; l'idéologie tiers-mondiste en vogue à cette époque avait biaisé le débat et les pays du Sud ont pu déplacer le problème sur un autre terrain. La priorité affichée par ces pays était avant tout le développement économique et celui-ci passait nécessairement par la mobilisation des populations. Ainsi en filigrane s'est dessinée une opposition entre deux théories par camps interposés : les populationnistes et les néo-malthusiens.

Les premiers, au nom du développement économique ont arboré le slogan : « *la meilleure pilule, c'est le développement* ». Ceci pour signifier que les pays africains à peine sortis de la colonisation avaient deux atouts principaux : les matières premières et une main d'œuvre abondante. Et ce dont ils avaient besoin était l'aide des anciennes métropoles dans le domaine de transfert de technologie d'une part et, d'autre part, un soutien financier pour permettre un démarrage économique. Les pays du Nord de leur côté envisageaient autrement les moyens de parvenir au développement économique ; misant sur un long terme, il était souhaitable à leurs yeux que les pays du Sud arriment leur taux de fécondité sur la faiblesse de leur croissance économique. Ce clivage net qui a signé l'échec de la Conférence de Bucarest va s'émousser au fil des années pour finir par s'estomper définitivement à la Conférence du Caire en 1994.

Il s'est avéré au cours de la même décennie 70 que dans certains pays francophones, des associations affiliées à l'IPPF (Fédération Internationale pour la Planification Familiale) ont évité de s'afficher ouvertement comme militant pour les thèses néo-malthusiennes. En lieu et place de « *planning familial* », expression spécifique aux pays anglophones, ils ont préféré les dénominations subtiles telles que « *Association de Bien-être Familial* » ou « *Comité des Naissances Désirables* » au Zaïre. Le tournant décisif, dans l'opinion des gouvernements africains concernant la planification des naissances, est intervenu à la Conférence Africaine sur la Population réunie à Arusha en Tanzanie en 1984. En effet, pour la première fois, tous

les Etats africains sont parvenus à établir ouvertement une corrélation entre le développement économique et la croissance démographique. Et les résolutions qui ont été adoptées ont constitué ce qui est appelé le « Programme d'Action du Kilimandjaro » (PAK) ; ce document malgré son importance a manqué de précision quantitative dans les objectifs à atteindre. C'est le PAK qui sera repris in extenso en tant qu' instrument régional en matière de population et développement à la deuxième Conférence Internationale sur la population tenue à Mexico la même année.¹ Ainsi, entre Bucarest et Mexico, soit en l'espace de dix ans, les positions des pays africains ont connu une évolution remarquable qui sera couronnée par le changement radical enregistré au Caire. Alléguons quelques chiffres issus des enquêtes de l'ONU à ce sujet ; en 1976 soit deux ans après Bucarest, 62% des pays africains jugeaient satisfaisant le rapport entre leur démographie et leur niveau de développement contre 38%. En 1984, on est passé de 62% à 51% de satisfaits alors que le pourcentage d'insatisfaits a augmenté de 38 à 49%.² On peut se demander pourquoi ce revirement dans les prises de position des Etats africains dans ce domaine ?

Deux facteurs essentiels expliquent cette nouvelle attitude des gouvernants africains : la récession économique sur ce continent et la pression des Organisations internationales. D'une part, après deux décennies d'indépendance, les responsables politiques se sont rendus à l'évidence que la formule « *la meilleure pilule, c'est le développement* » qu'ils avaient opposée au néo-malthusianisme de Bucarest s'était soldée par un échec. En effet, malgré les aides financières et le transfert de technologie, la mauvaise gestion et la détérioration des termes de l'échange n'ont pas pu permettre un décollage économique qui était inscrit dans le court terme. D'autre part, face à ce constat alarmant, les pays donateurs, par organisations internationales interposées, réitérèrent leur position initiale et font cette fois-ci de la planification familiale une des conditions sine qua non de leurs aides. Et nous savons que, derrière quelques Organisations internationales très actives dans ce domaine, se profilent certaines grandes puissances économiques ; c'est le cas par exemple de l'USAID (United States Aid) pour les Etats-Unis, l'IPPF (Fédération Internationale pour la Planification familiale) pour la Grande Bretagne. L'action de l'ONU quant à elle se

1 Cf. Commission Economique des Nations Unies pour l'Afrique, Arusha / Tanzanie, janvier 1984.

2 Cf. SALA-DIANKANDA (D.M.), « La position des gouvernements africains vis-à-vis des politiques en matière de fécondité », in Politiques démographiques..., op. cit.

déploie à travers l'intervention de la CEA (Commission Economique pour l'Afrique), la FNUAP (Fonds des Nations Unies pour la Population)... Cette pression des bailleurs de fonds se révèle dans l'identité des politiques engagées malgré les différences contextuelles ; Thérèse LOCOH constate à cet effet qu'il y a une « *diversité dans le temps plus que dans le contenu car, de la lecture des documents officiels, se dégage une grande impression de « parenté » de toutes les politiques. Il faut dire qu'elles ont le plus souvent trouvé leur inspiration de départ dans les textes « proposés » par un organisme international et simplement « adaptés » par chaque commission nationale.* »¹

En définitive, à la question à quoi servent les politiques de planification familiale, la réponse s'avère être celle qui avance que la baisse du taux de fécondité est une condition déterminante pour le développement économique en Afrique. Que ce soit les dirigeants nationaux ou que ce soit les bailleurs de fonds, tous sont partis du constat de l'échec qui procède en partie de l'absence de prise en compte des suggestions de Bucarest faisant de la croissance démographique un obstacle au développement économique à long terme. Mais à la Conférence du Caire, une nuance a été apportée visant à atténuer une vision qu'on qualifierait de néo-malthusianisme pur et dur que l'on pourrait attribuer aux bailleurs de fonds. Dans ce sens, a été adopté « *un plaidoyer* »² qui met l'accent sur les droits des individus et du couple en matière d'information et sur le choix des méthodes contraceptives appropriées. Ce n'est plus le « tout économique » en rapport avec le « tout démographique » qui compte mais la reconnaissance de droits fondamentaux aux individus et le respect des particularités religieuses et culturelles dans la mise en application des programmes de planification familiale. Malgré cette subtilité de langage, il est fort à craindre que les objectifs assignés au contrôle de fécondité demeurent identiques, à savoir réduire l'évolution démographique pour remédier au problème de la pauvreté en Afrique.

Toutefois il convient d'ajouter un point réitéré dans toutes les Conférences internationales sur la population comme étant un corollaire nécessaire à la planification familiale ; il s'agit de la *responsabilisation des parents*. Celle-ci correspond dans la perspective de Malthus à ce qui est appelé *le devoir moral de*

1 LOCOH (Th.), « Politiques de population et baisse de fécondité en Afrique subsaharienne », op. cit., p. 274.

2 Cf. COHEN (S.I.), « Quelles stratégies de communication en matière de contraception après le Caire... », in *Contraception : contrainte ou liberté ?*, op. cit.

chaque père à nourrir ses enfants. Or on constate en Afrique qu'à travers les Associations de Bien-être Familial, on tend souvent à ramener le contrôle des naissances uniquement à un problème de santé de la mère et de l'enfant. Ceci ne se différencie pas de la vision des méthodes traditionnelles dont le but était d'assurer la santé de l'enfant né et de la mère en vue d'une grossesse ultérieure. Et l'enfant, dans cette logique n'est pas toujours perçu comme un individu devant jouir des droits de créance à l'égard de ses parents mais leur prolongement biologique, une personne appelée à être utile et un gage pour les vieux jours. Ainsi, dans les campagnes de contrôle des naissances, n'insiste-t-on pas suffisamment sur l'idée de la parenté responsable qui est devenue plus exigeante que par le passé. En effet, il est de plus en plus reconnu aux enfants des droits identiques à ceux des adultes, à la différence que ce sont ces derniers qui sont débiteurs des premiers ; ils doivent tout mettre en œuvre pour rendre effectifs ces droits. Derrière l'idée de la parenté responsable devrait en principe se profiler le droit à l'éducation car grâce à celui-ci, l'avenir de l'enfant est garanti. Le paradoxe est qu'en Afrique, il n'est pas rare de voir que même les couples qui fréquentent les centres de planification familiale, espacent autant que faire se peut les naissances en fonction de la santé de la mère alors que les enfants déjà nés ne sont pas scolarisés et même se promènent nus.

Ainsi donc, dans la mise en œuvre des politiques démographiques en Afrique, « *le plaidoyer* » du Caire n'est pas appliqué jusqu'au bout ; en effet si les Etats doivent œuvrer pour les droits des couples et des individus, ils devaient avoir la garantie d'obtenir une contrepartie : les couples jouissant desdits droits, s'engageraient à leur tour à faire de leurs enfants des citoyens bien formés et aptes à servir leur communauté. Ceci ne sera possible que s'il y a des politiques publiques fermes qui font de la scolarisation un devoir civique et obligatoire à la charge des parents. Sans scolarisation, la maîtrise de la fécondité par l'adoption des lois retardant l'âge du mariage des jeunes filles (Sénégal, Kenya...) n'est qu'un palliatif et non une solution inscrite dans le long terme.

En tout état de cause, que l'intervention sur les taux de natalité se fasse dans une perspective néo-malthusienne ou dans le respect des droits des individus, un certain nombre de constats s'imposent. Rappelons d'abord que les sociétés africaines ont des cultures pro-natalistes à forte fécondité ; et c'est cette tendance qui a été soutenue à Bucarest par la majorité des responsables africains. Ensuite dans les pays occidentaux, les pratiques contraceptives ont dû braver les interdictions légales avant

se faire reconnaître comme un droit. C'est ce renversement de situation par lequel les désirs profonds de la société ont pu s'imposer aux réticences politico-religieuses qui conduit à voir dans la contraception une révolution. Révolution des mœurs, mais aussi révolution dans le statut de la femme dans ses rapports à l'homme car ce nouveau droit a ouvert la porte à la conquête des autres libertés.

Alors, est-ce que dans le contexte africain, on peut dire de l'accès à la contraception qu'il est un droit avec les mêmes implications qu'en Occident ? Qu'on le veuille ou non, les politiques contraceptives sont imposées aux gouvernants africains qui, à leur tour l'imposent aux populations. Les femmes sont donc prises entre deux contraintes opposées ; la propension culturelle à une forte fécondité et le devoir de réduire la taille de leur famille conformément aux injonctions de l'Etat. Mais cela ne doit nullement conduire à militer en faveur d'une politique de laisser-faire étant donné la situation actuelle de l'Afrique. Néanmoins, on ne peut s'empêcher de s'interroger sur les finalités de la contraception en terme de droits.

En plaçant le centre d'intérêt sur la santé de la mère et de l'enfant et sur les droits individuels, au détriment de l'ancienne vision macro-économique, les Organisations internationales et les Etats parviennent-ils à affranchir les Africaines du poids des préjugés traditionnels ? En d'autres termes, en accédant à la contraception, est-ce que les femmes africaines acquièrent par la même occasion les autres droits susceptibles de changer leur statut au sein du couple, dans les rapports homme/ femme, dans le domaine socioprofessionnel pouvant faire d'elles les contemporaines des Occidentales ? La contemporanéité doit s'entendre ici dans le sens *de vivre non pas seulement à la même époque mais aussi la même époque c'est-à-dire être en mesure de comprendre les problèmes et les enjeux de son temps avec les outils conceptuels et les schèmes de la culture dominante.*¹ A part quelques privilégiées vivant en ville, les campagnes contraceptives arrivent-elles à donner à la majorité des Africaines d'autres possibilités, en dehors de l'éventuelle limitation des naissances ?

En définitive, il s'avère que le droit à la contraception est confronté en Afrique à un certain nombre de difficultés ; celle qui nous a intéressé ici est la contrainte exercée par les bailleurs de fonds sur les gouvernants locaux. Ceux-ci, acculés par la crise économique, échangent l'application des politiques de planning familial contre

¹ Cf. TASSOU (T. E.), Les Etats africains problématiques - Une problématique africaine de l'Etat - Thèse à la Carte, Lille, Presses Universitaires de Septentrion (PUS), juillet 1999.

les aides et subventions. Ce qui reproduit une situation semblable à celle en vigueur à l'époque de Malthus. Si dans leur conception et dans leur promotion, les programmes de planning familial se heurtent aux difficultés énumérées plus haut, est-ce à dire que les structures mises en place oeuvrent en faveur de ce droit formellement reconnu aux femmes ?

§3 Les défaillances structurelles des politiques de contraception

La lutte menée par les néo-malthusiens dans les pays occidentaux a été avant tout un combat juridique ; car la reconnaissance d'un nouveau droit comme celui de l'accès à la contraception ne pouvait se faire sans un cadre juridique adéquat définissant les modalités et les garanties dans l'exercice de ce droit. Mais cette légalisation requiert d'autres conditions à savoir les structures d'accueil et l'identification des agents compétents, parties prenantes dans cette mise en œuvre ; ainsi, on a assisté à une redéfinition du rôle du médecin et à son éventuelle responsabilité dans la prescription des contraceptifs.

Eu égard à la manière dont ces programmes ont été adoptés en Afrique, est-ce que les conditions juridiques et structurelles sont réunies afin d'offrir les garanties nécessaires à l'exercice d'un droit situé aux antipodes de la pente naturelle de la culture africaine ? Pour répondre à cette question, nous verrons si les dispositions législatives prises à cet effet sont ou non à la hauteur des enjeux que représente ce nouveau droit (A). Ensuite nous examinerons les failles matérielles et techniques dans l'organisation et la mise en œuvre des méthodes contraceptives (B). Et enfin nous verrons que l'échec de ces politiques est la cause principale des avortements (C).

A/ insuffisance des cadres juridiques

La reconnaissance des pratiques contraceptives dans les pays occidentaux a fait l'objet de débats parlementaires ayant conduit à l'adoption de nouvelles lois autorisant la contraception et en en fixant les conditions d'accès. Dans le cas français, puisque le droit à la contraception est depuis peu reconnu comme une liberté publique, il était normal qu'il fasse partie des domaines réservés à la loi conformément à l'article 34 de la Constitution. S'agissant des Etats africains anglophones ou francophones qui s'inspirent tous des modèles juridiques des

anciennes métropoles, des mesures identiques ont-elles été prises pour promouvoir la contraception dans l'intérêt de leurs populations respectives ?

Les modalités dans l'application des politiques de planification familiale loin d'être identiques dans tous les pays africains révèlent pourtant certaines similitudes ; la plupart des Etats francophones ont abrogé la loi de 1920 héritée du passé colonial sans en adopter une autre comme l'a fait la France en 1967 avec la loi NEUWIRTH. La mise en place des cadres juridiques suit souvent le même processus ; les bailleurs de fonds fixent les directives, les rencontres régionales établissent les plans d'action et recommandent leur application à chaque gouvernement. Cette méthode rappelle les contraintes exercées sur ces pays comme nous l'avons indiqué plus haut mais elle permet aussi de comprendre la place qu'occupe éventuellement le problème de planning familial dans l'agenda des gouvernants.

Certains, dans la perspective de satisfaire les Organisations internationales imposent d'une manière autoritaire les programmes aux populations. A part des textes élaborés par les gouvernements par voie réglementaire (ordonnances, décrets, circulaires) et portant sur la mise en œuvre de leurs politiques, il n'existe à notre connaissance aucun pays africain où le sujet de la contraception ait fait l'objet de débats parlementaires. Au Niger par exemple, c'est un comité technique interministériel qui a pris en charge la rédaction du document définissant la politique nationale de la population ; au Burkina Faso, ce domaine relève du Ministère du Plan et de la Coopération...

D'autres gouvernements, souvent acculés par des problèmes jugés prioritaires font des manœuvres dilatoires dans l'adoption des directives ; ce qui signifie que même de nos jours, on ne peut penser que *« toute réserve soit maintenant dépassée. Car derrière les déclarations officielles, il y a encore beaucoup de « non-dits » et les lenteurs administratives à l'implantation de certains programmes peuvent bien s'interpréter comme l'expression, en mineur, de réticence qui n'osent plus s'afficher puisque les programmes d'intervention sur la fécondité sont une des conditionnalités de l'aide dans le cadre du rééchelonnement de la dette. »*¹ Cette attitude révèle deux faits importants ; le premier est le manque de conviction de la part de certains dirigeants africains, ce qui peut faire penser qu'ils renouent avec la pente naturelle du

¹ LOCOH (Th.), « Politiques de population.... », op. cit., p. 289.

pro-natalisme africain. Le second fait indique que n'eût été l'enjeu financier, les politiques démographiques auraient eu très peu de chance d'être mises en place.

En dehors de ces deux cas de figure, il y a une autre faille que bon nombre de ces pays ont en commun. On a souvent constaté dans d'autres domaines comme dans celui de la planification familiale, que les Etats africains ont la fâcheuse tendance à remettre aux calendes grecques l'application des Conventions qu'ils ont pourtant signées. C'est pour remédier à ces retards que dans la déclaration de Dakar/ N'gor il a été demandé expressément aux Etats d'appliquer non seulement la Convention récente mais également le programme d'action de Kilimandjaro de 1984 dont le taux d'exécution est resté très faible ¹.

Le manque d'entrain dont font preuve les dirigeants africains dans l'établissement de cadres juridiques clairs afin de faire de la contraception un droit formellement reconnu ne peut être sans conséquences pour celles qui ont la possibilité d'y avoir accès. Puisque ce droit n'est pas défini par l'autorité législative, il n'y a aucune garantie dans la détermination des responsabilités des agents de santé. L'un des problèmes qu'on peut évoquer est la diversité des moyens d'acquisition des contraceptifs en Afrique. En France par exemple, les pharmaciens ou les infirmières scolaires sont autorisés à fournir la pilule sur ordonnance médicale ; car avec la loi de 1967, le médecin, « *qu'il prescrive un contraceptif à un mineur ou à une personne adulte, n'est pas exonéré de responsabilité toujours susceptible d'être engagée en cas de préjudice causé à la patiente.* »² Or une enquête menée en Côte d'Ivoire (1993), applicable aux autres pays africains, a démontré la variété des sources d'approvisionnement par ordre d'importance : les centres de santé (54%), les pharmacies (31%), les colporteurs (5%) les vendeurs installés sur le marché (2%) et d'autres sources (8%) ; ces trois derniers groupes ayant un éventail de produits limités et de qualité douteuse.³ Alors, dans de telles conditions, à qui incombera la responsabilité en cas d'ennuis consécutifs à l'usage d'un contraceptif ? L'utilisateur doit-il s'en prendre au vendeur à la criée qui lui aurait vendu le produit ou devra-t-il

1 Cf. SALA-DIAKANDA (D.M.), « Les positions des gouvernements africains... », op. cit.

2 LENOIR (N.), « La contraception dans les pays développés... », op. cit., p. 151.

3 Cf. KOFFI (N.), « Une expérience pilote de planification familiale dans la région d'Aboisso, (Côte-d'Ivoire), op. cit.

s'adresser au distributeur agréé dont la responsabilité n'est nulle part établie par la loi ?

Le processus de la mise en place des politiques de planning familial qui se font en marge des débats parlementaires et des textes de lois, pose le problème de la reconnaissance de la contraception comme étant un droit fondamental en Afrique. Comme tout droit de cette envergure, sans une garantie de la part des autorités publiques, on aura du mal à croire que celles-ci prennent au sérieux la contraception en terme de droit fondamental. Et les lenteurs avec lesquelles ces Etats mettent en application les différentes conventions signées à cet effet corroborent cette inadéquation entre pratiques contraceptives et la nécessité d'une rigueur juridique en tant que garde-fou. Cette défaillance de cadres juridiques se retrouve dans les pratiques sur terrain.

B/ Failles médico-techniques

Nous entendons par *failles médico-techniques* l'ensemble des conditions particulières et spécifiques au contexte africain dans lesquelles sont divulguées et appliquées les méthodes contraceptives. Comme nous venons de le voir, aucun cadre juridique ne régit les modalités dans ce domaine ; à cela viennent s'ajouter d'autres facteurs qui ont trait à la compétence des agents dans la prise en charge des femmes. Puisque les prescriptions des médecins n'ont aucune importance dans l'accès à la contraception en Afrique, qui a qualité à conseiller les femmes ? Y a-t-il des examens préalables devant guider les agents dans le choix d'une méthode contraceptive plutôt qu'une autre ?

Dans les pays occidentaux, les prescriptions des méthodes contraceptives sont déterminées par les antécédents médicaux et en regard du bilan de santé de chaque femme. Cette démarche préliminaire vise à individualiser les soins, chaque femme ayant son histoire en propre . Ceci entre dans les nouvelles attributions du médecin qui « *est tenu de procéder à une série de vérifications préalables afin de détecter d'éventuelles contre-indications, sauf à risquer de se voir condamné à des dommages et intérêts pour faute...De façon générale, le médecin qui ne tiendrait pas compte des incidents dont sa patiente lui fait part pour modifier ou arrêter un*

traitement contraceptif pourrait engager une responsabilité d'autant plus volontiers retenue que, pour le juge, la contraception n'a pas une finalité strictement thérapeutique. »¹

Dans les pays africains, l'adoption des politiques de contrôle des naissances a conduit à la mise en place d'un certain nombre de structures d'accueil des femmes désireuses de recevoir la contraception. Mais quel que soit le lieu, la médicalisation de l'administration de ces méthodes reste un des problèmes cruciaux. En milieu urbain où les femmes ont assez de chance de voir un médecin, il ne faut pas s'attendre automatiquement aux examens gynécologiques nécessaires ; car « *il est en effet des médecins (et suivant les directives des bailleurs de fonds), qui, sous prétexte que la santé et même la vie des femmes sont mises en danger par des maternités répétées, en l'absence de structures de santé adéquates, estiment qu'on peut en Afrique, se passer des tests préalables et administrer une méthode contraceptive, quels que soient les antécédents médicaux des femmes.* »² A travers ce passage, deux éléments essentiels sont à évoquer pour s'interroger sur le sort des femmes appelées à bénéficier de la contraception en Afrique. Le premier réaffirme clairement l'irresponsabilité civile des médecins dans ce genre de situation ; au nom de la « santé des femmes » contre les « maternités », on peut exposer paradoxalement ces mêmes femmes à d'autres dangers lesquels ne sont rien d'autre que les effets secondaires et les complications dues aux moyens contraceptifs. Le deuxième élément révèle que les bailleurs de fonds et les prestataires de soins sont complices dans l'utilisation des femmes à des fins économique-démographiques. En effet, les uns et les autres connaissent les conséquences possibles sur la santé des femmes surtout eu égard aux conditions dans lesquelles la prescription est effectuée.

Ainsi, certains auteurs n'ont donc pas tort de dire que les femmes, loin d'être autonomes dans leur prise de décision, sont plutôt des cobayes. BOP Coudou souligne à ce propos qu'il y a des pratiques et attitudes du corps médical qui révèlent qu'on se donne le droit sur le corps de ces femmes en décidant de la méthode la plus adéquate. Il fait remarquer que « *les méthodes les plus fréquemment proposées sont le DIU (Dispositif intra utérin), les injectables ou les implants...Pire,*

1 LENOIR (N.), « La contraception dans les pays développés... », op. cit., p. 151.

2 BOP (C.), « Planification familiale en Afrique et droits des femmes en matière de reproduction », in La place des femmes, ouvrage collectif, Paris, La Découverte, 1995, p. 311.

il semble même que l'on refuse de retirer des implants (Norplant) quand la femme revient au centre médical pour se plaindre d'effets secondaires insupportables. »¹

Dans la même optique, il convient de citer la divulgation du contraceptif Depo-Provera distribué dans les pays du Tiers- Monde alors qu'il est interdit dans son pays d'origine, les Etats-Unis et dans les pays européens. En Australie, comme l'a souligné A. MC LAREN « *dans les années 80, les organismes de santé gouvernementaux ont fait injecter à leur insu et sans leur consentement, le produit contraceptif Depo-Provera à de jeunes filles aborigènes afin de diminuer le taux de natalité des Noirs. »²* Et presque à la même époque, la distribution de cette pilule a été dénoncée dans beaucoup de pays africains, entre autres le Rwanda, selon les écrits de Francis FUNGA ³. Si c'est en connaissance de cause que certains médecins se livrent à des pratiques peu respectueuses de la santé ou du corps des femmes, qu'en est-il des autres agents engagés dans la promotion des méthodes contraceptives ?

Dans la majorité des services de planification familiale dans les pays africains, le personnel chargé de l'information mais aussi de proposer des contraceptifs aux femmes est loin d'être le mieux indiqué en la matière. Certains agents n'ont aucune formation médicale et ne sont engagés qu'après des séminaires de formation de durée variable allant de trois à six mois. Techniquement peu qualifiés, ils font souvent preuve d'une incompetence sur le terrain dont nous retenons deux aspects : la méthode d'administration de contraceptifs et la qualité de la communication.

- S'agissant de l'administration des contraceptifs dans les centres agréés, les pratiques courantes consistent non pas à prescrire mais à distribuer les contraceptifs disponibles ; ceci signifie que c'est souvent au rythme de l'écoulement des stocks qu'on accède à tel ou tel moyen de contraception. Si un centre ne dispose par exemple que des implants à un moment donné, toutes les femmes qui passeront par là y seront soumises. Pire encore, devant l'échec du planning familial, certains auteurs comme L. ADEOKUN proposent l'amplification des méthodes modernes par des voies autres que les centres classiques ; il écrit à ce propos : « *l'offre doit aussi diversifier ses méthodes. Il faut recourir à la fois à la distribution à base*

1BOP (C.), « Planification familiale en Afrique et droits des femmes en matière de reproduction », in La place des femmes, ouvrage collectif, Paris, La Découverte, 1995, p. 311.

2 MC LAREN (A.), Histoire de la contraception, op. cit., p. 379.

3 Cf. Revue Dialogue n° 104, Kigali, mai- juin, 1984.

communautaire, au marketing social, à la diffusion d'informations par les canaux les plus variés et non plus seulement proposer, sur un mode bien souvent autoritaire, la « prescription » de contraception dans des centres de santé. »¹ La distribution à base communautaire que l'auteur appelle de ses vœux est loin d'être une innovation car elle est usitée par les centres agréés. A part la distribution dans la mesure des stocks disponibles, il arrive que des agents soient envoyés dans des villages et contrées reculés, avec pour objectif de mettre à la disposition des femmes des moyens contraceptifs. Dans ce cas, comme précédemment, toutes les femmes « auront droit » à une même contraception. Cette collectivisation qui mise sur la distribution massive, confondant par là écoulement des stocks et prévalence contraceptive qui a incité les participants du Caire à adopter un « plaidoyer » en faveur des pays du Tiers- Monde dans lequel l'accent a été mis sur l'individu et non sur la dimension collective dans le droit d'accès à la contraception. Le paradoxe est que malgré cette mise en garde, les auteurs cités plus haut continuent à prôner cette distribution collective, six ans après la CIPD (Conférence Internationale sur la Population et le Développement), comme une voie possible dans la réussite de la prévalence contraceptive en Afrique.

En ce qui concerne la qualité de la communication, le manque de formation adéquate des agents a un impact important dans la relation clientes/ prestataires. Il y a d'abord les renseignements souvent lapidaires, donc insuffisants pour la compréhension, et susceptibles de créer des confusions dans les esprits. Dans l'administration de certains contraceptifs nécessitant des informations précises sur d'éventuels effets secondaires, les femmes butent contre un silence, non pas de mauvaise foi, mais dû à l'incompétence des agents. Il apparaît généralement que *« au niveau des méthodes contraceptives, une large gamme de produits, avec une information claire et détaillée sur chacune, est trop rarement proposée aux femmes...soit pour des raisons de convenance, soit parce qu'il/ elle (agent) estime qu'une femme analphabète ne comprendrait pas les explications. »²*

Si les techniques médicales s'avèrent défectueuses ou inadaptées, certaines femmes et notamment les jeunes filles, n'auront-elles pas tendance à recourir à des procédés abortifs pour se débarrasser des grossesses non désirées ?

1 ADEOKUN (L. A.), cité par LOCOH (Th.), op. cit., p. 291.

2 BOP (C.), « planification familiale en Afrique... », op. cit., p. 311.

C/ Echec des méthodes contraceptives : l'avortement

L'Interruption Volontaire de Grossesse (IVG) ne fait pas partie des méthodes contraceptives. En l'abordant dans ce chapitre consacré à la planification des naissances, c'est en vue d'indiquer qu'elle est une des grandes conséquences de l'échec des politiques de planning familial en Afrique. L'avortement a aussi cette particularité de faire l'objet des débats éthiques dans toutes les sociétés y compris dans celles qui l'ont légalisé. Qu'en est-il de l'état des législations africaines à ce sujet ? Les femmes ont-elles droit d'interrompre volontairement leurs grossesses ?

Pour répondre à ces questions, partons du Programme d'Action du Caire qui a abordé ce thème dans son paragraphe 8. 25 ; il est écrit que *« l'avortement ne devrait, en aucun cas, être promu en tant que méthode de planification familiale. Tous les gouvernements et les organisations intergouvernementales et non gouvernementales intéressés sont vivement invités à renforcer leur engagement en faveur de la santé de la femme, à traiter les conséquences des avortements pratiqués dans de mauvaises conditions de sécurité en tant que problème majeur de santé publique et à réduire le recours à l'avortement en étendant et en améliorant les services de planification familiale. La plus haute priorité doit toujours être accordée à la prévention des grossesses non désirées et tout devrait être fait pour éliminer la nécessité de recourir à l'avortement. »*

Cette position qui sera reconduite un an après à la Conférence de Pékin résulte d'un compromis entre deux tendances ; celles de certains pays du Nord qui voudraient voir légaliser l'avortement comme un des moyens d'ultime recours. Ceci en vertu du droit de disposer de son corps qui fait partie des conquêtes des femmes occidentales. Il était donc question dans cette optique de voir dans quelles conditions les pays du Sud pourraient adopter ce droit, en l'adaptant à leur contexte culturel respectif. Face à ce camp, la majorité de ces pays sous l'influence de l'Eglise catholique et de la religion musulmane se sont élevés contre ce qu'ils appellent *« l'impérialisme »* des pays du Nord, consistant à imposer aux pays du Sud cette forme de droit en inadéquation avec leur culture.

A la Conférence de Pékin, la position de l'Eglise catholique n'a pas changé par rapport à ses réserves émises au Caire. Cette prise de distance a été exprimée par la délégation vaticane dans le point 4 du chapitre V du document final en ces termes :

« le Saint Siège réaffirme en particulier qu'il ne considère pas l'avortement ni les services relatifs à l'avortement comme faisant partie de la santé en matière de procréation ni des services qui s'y rapportent. Le Saint-Siège n'approuve aucune forme de législation qui confère à l'avortement une reconnaissance légale. » Les pays musulmans ont également émis des réserves sur des sujets portant sur la sexualité hors mariage et les pratiques d'avortement considérés comme incompatibles avec la Charia. Or l'avortement fait l'objet de diverses interprétations au sein de l'Islam. Certains islamologues pensent que son intervention dans les premiers jours est licite car selon un hadith : « *la création de chacun de vous a eu lieu dans le ventre de votre mère pendant 40 jours sous la forme d'une graine, puis vous avez été un caillot de sang pendant une même période, puis une bouchée de viande pendant la même période, puis vous a été envoyé un ange qui insuffla l'haleine de vie en vous.* »¹ Si dans ce cas l'avortement ne peut être un crime qu'après l'insufflation (après 120jours), d'autres auteurs tel que l'Imam Al GHAZALI y voit un crime mais avec une graduation en fonction des étapes de l'embryon. Il dit à ce propos : « *le premier degré d'existence est la fécondation. L'ovule ainsi fécondé se prépare à recevoir la vie. Empêcher cela est un crime. Quand l'ovule s'accroche à l'utérus, le crime devient plus immoral et quand on a insufflé la vie à l'embryon qui a acquis sa pleine formation, ce crime devient encore plus immoral. Il atteint le summum de l'immoralité une fois que le fœtus se détache vivant.* »² Nonobstant ce débat, les délégations des pays musulmans ont rejeté une légalisation généralisée que préconisaient les interlocuteurs occidentaux. Ainsi, un consensus s'est établi entre catholiques et musulmans autour de l'avortement.

Un compromis a donc été fait au chapitre II du programme adopté au Caire où il est stipulé que « *la mise en œuvre des recommandations figurant dans le programme d'action est un droit souverain que chaque pays exerce de manière compatible avec ses lois nationales et ses priorités en matière de développement, en respectant pleinement les diverses religions, les valeurs éthiques et les origines culturelles de son peuple, et en se conformant aux principes de droits de l'homme universellement reconnus.* » Ces dispositifs de la CIPD n'ont fait que corroborer la plupart des Etats africains dans leurs positions au sujet de l'avortement.

1 LACROIX (X.), « Contraception et Religions », in Contraception : contrainte ou liberté ?, op. cit., p. 166.

2 Idem ; p. 167.

En effet, il n'y a qu'une minorité des pays africains qui pour des raisons diverses ont légiféré en faveur de l'Interruption volontaire de la grossesse (IVG) ; il s'agit de la Tunisie et de quelques pays africains anglophones : Afrique du Sud, Ghana, Zambie, Botswana¹... La position des autres Etats reste très restrictive malgré les mises en garde de quelques spécialistes africains contre les ravages de ce phénomène connu de tous qu'est l'avortement clandestin. D'après Simplicie ANONGBA (gynécologue obstétricien ivoirien) ; « *les avorteurs qu'ils soient - tradipraticiens, matrones, garçons de salle ou étudiants en médecine- sont des gens peu qualifiés. Ils opèrent en cachette dans le fond d'une infirmerie ou d'un domicile. Dans plus de deux cas sur trois, ces complications entraînent des hémorragies, des perforations utérines et des infections pelviennes pouvant aller jusqu'au décès des patientes. Le choc peut être hémorragique(20%), infectieux(48%) ou toxico-médicamenteux(32%). On estime aujourd'hui qu'entre 2% et 5% des patientes meurent de suites d'un avortement clandestin. Pour le tiers des cas restants, il s'agit des complications tardives et secondaires qui peuvent provoquer des douleurs pelviennes chroniques ou une stérilité d'origine tubaire.* »² Malgré ce constat, la plupart des législateurs africains, fort de leur culture pro-nataliste et du culte de la vie n'entendent pas légaliser l'avortement ; celui-ci n'est autorisé que dans des cas exceptionnels. Il s'agit pour bon nombre d'entre eux de l'avortement thérapeutique : sauver la vie de la mère (94%), pour des raisons de santé physique de la mère (50%) et de santé mentale (32%), à cause du fœtus non viable (20%). A cela il faut ajouter d'autres raisons comme le cas d'inceste (10%), ou des raisons sociales et économiques (6%).³

Dans ces pays à réglementation restrictive de l'avortement, les contrevenants sont lourdement sanctionnés en qualité d'auteur et de complice à l'instar de la loi française de 1920. C'est contre ses dispositions qu'il a été recommandé à la quatrième conférence des femmes à Pékin que « *les gouvernements révisent les lois qui prévoient des sanctions contre les femmes en matière d'avortement.* »⁴

1 Cf. « L'Autre Afrique » du 25 Juin au 1^{er} Juillet 1997

2 ANONGBA (S.), « Faut-il libéraliser l'avortement ? », in « L'Autre Afrique », op. cit., p. 40.

3 Cf. SALA-DIAKANDA (D.M.), « La position des gouvernements africains... », op. cit.

4 Cf. Etat de la population mondiale, Nations Unies, New York, 1997, op. cit.

Au terme de ce chapitre consacré aux droits des femmes africaines en matière de reproduction, il s'est avéré que tout le problème peut se ramener à deux questions. La première est celle qui cherche à savoir si l'information sur les différentes méthodes contraceptives telle qu'elle est véhiculée en Afrique permet d'atteindre toutes les couches sociales quelles que soient leurs conditions de vie. La deuxième question interroge les conditions de conception et de mise en œuvre des politiques de planning familial dans les Etats africains.

Ces conditions, comme nous l'avons démontré, pourraient se résumer par ce qu'on peut appeler la *conditionnalité économique* de la mise en œuvre des politiques de planification familiale par les gouvernants africains. En d'autres termes, derrière les différentes motivations se profilent les perspectives d'aides et de rééchelonnement de la dette. Mais la finalité sur laquelle bailleurs de fonds, ONG et pouvoirs publics nationaux sont unanimes, est la reconnaissance de la maîtrise de la fécondité comme un facteur déterminant dans l'essor du développement économique. Une telle appréhension n'est qu'un néo-malthusianisme dans la mesure où on fait usage des méthodes modernes de contraception pour résoudre le problème posé déjà par Malthus.

Vécues comme une contrainte, ces politiques de contrôle de naissances ont du mal à se réaliser dans les conditions optimales ; car les populations sont sous informées et celles qui ont accès aux différentes méthodes, n'ont pas les garanties juridiques et médicales nécessaires. Serait-ce par faute de moyens ou par manque de volonté politique ferme ? Il est à craindre que ce manque d'enthousiasme soit l'expression d'un rejet qui n'ose s'affirmer ouvertement surtout quand on sait que les cultures africaines ont une préférence pour une forte natalité. Ainsi, la contrainte ne s'exerce pas seulement sur les dirigeants mais aussi sur leurs populations et les femmes en sont les premières victimes ; on se retrouve donc dans un paradoxe entre cette situation de victimes et le statut de présumées bénéficiaires de droits en matière de reproduction.

Les conditions socio-économiques et techniques font ainsi de la majorité des Africaines les oubliées du droit à la contraception ; or ces différentes méthodes font appel aux techniques médicales de routine. Si ce minimum n'est pas requis, il s'avère peu envisageable d'aborder les questions en matière de reproduction exigeant une technologie avancée ; c'est pourquoi, la *procréation médicalement assistée* (P.M.A.) pratiquée dans les pays riches n'a pas été examinée dans ce chapitre. Cette exclusion

ne se fonde pas sur une quelconque réticence culturelle ; au contraire, les sociétés africaines étant pro-natalistes à forte propension pour une famille nombreuse, cette technique aurait pu être d'un grand secours pour les femmes stériles. En revanche la raison principale de l'inexistence de la P.M.A. en Afrique est d'ordre économique. Dans une pénurie généralisée de médicaments de première nécessité tels que les anti-malaria, anti-diarrhée..., on voit mal les Etats en train de prévoir dans leurs budgets des fonds nécessaires pour développer cette technique destinée à une minorité. Au coût que cela représenterait pour les pouvoirs publics, il faut ajouter qu'en l'absence de système de sécurité sociale, les femmes stériles seraient très peu nombreuses à pouvoir entreprendre une telle démarche.

CHAPITRE V :

LE TRAVAIL DES FEMMES EN AFRIQUE

La situation du travail des femmes africaines ne peut être examinée seulement en termes d'égalité ou d'inégalité dans l'accès à l'emploi, ou se résumer à la recherche de différences entre leurs salaires et ceux des hommes. Le contexte socioéconomique comporte un certain nombre de facteurs que la vision purement juridique ne saurait épuiser. Les plus importants sont, d'une part, l'extension de l'économie informelle dans laquelle la majorité des femmes évoluent, et d'autre part, l'implication féminine dans le secteur agricole sous diverses formes échappant aux comptabilités des économistes. On ne saurait parler des droits des Africaines dans le domaine du travail si l'on ne se demande pas au préalable, qu'au regard des normes économiques, elles sont ou non des travailleuses.

Notre problématique de la citoyenneté des Africaines dans le domaine du travail se ramène à ces interrogations : dans quelles conditions les femmes, infériorisées, dans leur statut social parviennent-elles à participer à la vie socioéconomique de la cité ? Dans leur gestion quotidienne du ménage et dans leurs diverses manières de s'engager dans le développement économique de leurs pays respectifs, leur reconnaît-on effectivement ce rôle d'actrices à part entière et les droits afférents ? En substance, reconnaît-on les activités des femmes comme étant un travail méritant une contrepartie ? Pour répondre à ces questions, nous verrons dans un premier temps la place que les pays africains soucieux de leur développement économique ont accordé au travail des femmes (Section I). Et ensuite nous examinerons les conditions dans lesquelles le travail féminin a pu être reconnu (Section II).

SECTION I :
LA PLACE DES AFRICAINES DANS LES POLITIQUES
DE DEVELOPPEMENT

Dans le domaine du travail, la situation des femmes en Afrique, valable aussi dans d'autres pays du Tiers Monde, s'inscrit dans un contexte général qui est celui de la promotion du développement économique. Travailler suppose avoir une activité susceptible d'apporter « quelque chose », un gain pour la personne travaillant, et une reconnaissance sociale pour sa participation au bien-être de la communauté. En effet, en Afrique, que les questions du travail et de l'emploi ont partie liée avec la thématique du développement. Et toutes les évaluations se sont focalisées sur certains indicateurs économiques quantifiables par lesquels on définit *l'économiquement rentable*. Ces indicateurs concernent deux secteurs visant la même finalité, à savoir permettre à l'Etat d'avoir sa place sur le marché international. Le premier secteur est le volet industriel et le second l'exportation des produits de rente ; et c'est sur ces bases que se calculent le PIB et le PNB. Cette conception de l'économie au service du développement s'est ainsi appuyée sur la course au transfert de technologie, d'une part, et de l'autre, sur la promotion des cultures d'exportation, souhaitée par les dirigeants africains soutenus par les bailleurs de fonds.

Or, dans ces deux domaines, tout est centré sur les capacités productives des hommes en référence à la division du travail entre hommes et femmes sous l'empire colonial, corroborant à bien des égards celle préexistant dans les sociétés traditionnelles. Dans cette nouvelle logique marchande, aux hommes reviendrait la production rentable et aux femmes la gestion de ce qui relèverait de la vie domestique. Ainsi, la main d'œuvre dans les industries est essentiellement recrutée parmi la gent masculine ; car, le présumé qui semble « normal » est que les hommes seraient mieux placés pour des tâches relevant de la maîtrise de la technologie. Dès lors, les femmes ont-elles une place dans l'économie sur laquelle reposent les politiques de développement en Afrique ?

Pour répondre à cette interrogation, nous analyserons comment celles-ci ont été confinées dans « l'économie domestique », secteur délaissé par rapport aux normes économiques classiques définissant le développement (§2). Mais, avant cela, voyons comment les notions de sous-développement et de développement ont conduit à une redéfinition du travail en Afrique (§1).

§1 Le travail à travers le prisme des notions de sous-développement et de développement

La notion du travail en Afrique, comme nous l'avons indiqué dans l'introduction, doit pouvoir s'inscrire dans un cadre spécifique aux conditions socioéconomiques des pays du Tiers Monde en général, et celles des pays africains en particulier. En effet, ces Etats qualifiés de jeunes nations sont regroupés sous la dénomination des pays dits sous-développés. Au vu de cette situation, l'efficacité de toutes activités est évaluée à l'aune de la participation à la lutte contre ce sous-développement. En d'autres termes, travailler signifie œuvrer d'une manière ou d'une autre pour le développement du pays. Mais alors quels sont les secteurs d'activités auxquels est appliquée cette vision développementaliste du travail ? Pour répondre à cette question, il convient d'examiner le contenu substantiel de ce qu'est le travail tel que défini par le code zaïrois du travail (A). Ensuite, nous verrons comment la notion du « développement » vient corroborer cette vision restrictive du travail excluant la majorité des femmes en Afrique (B). Cette pratique discriminatoire procède d'une approche étroite qui fonde le développement sur la nécessité d'exporter et d'importer. (C)

A/ Le statut de travailleur dans le Code congolais du travail

Le Code congolais du travail, rédigé en 1967 et toujours en vigueur, s'est voulu un cadre juridique répondant à deux exigences. La première était l'harmonisation de la législation par rapport aux recommandations du Bureau International du Travail (BIT) et à celles de l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA). La deuxième exigence fut la volonté de doter le pays d'une loi devant régir le domaine du travail. C'est au vu de ces éléments que, l'article 4 alinéa (a) du Code congolais définit le travailleur comme étant : *« toute personne physique, quels que soient son âge, son sexe et sa nationalité, qui s'est engagée à mettre son activité professionnelle, moyennant rémunération, sous la*

direction et l'autorité d'une autre personne, physique ou morale, publique ou privée, dans les liens d'un contrat de travail. Pour la détermination de la qualité de travailleur, il ne sera tenu compte ni du statut juridique de l'employeur ni de celui est employé.»

Si on considère deux éléments de cette définition ; à savoir *contrat de travail* et *rémunération*, force est de constater que le statut de travailleur ne s'applique qu'aux personnes recrutées dans une Entreprise ou un Etablissement. Le contrat constitue la seule référence légale car, en même temps qu'il définit les conditions de travail et garantit la rémunération, il permet aux travailleurs de bénéficier des allocations familiales (Art 4 alinéa h) et quelquefois des avantages en nature.

Cette définition du statut du travailleur, qui jouit d'une validité juridique excédant le simple cadre national congolais de par sa conformité avec les orientations de l'Organisation de l'Unité Africaine et du Bureau International du Travail, cache un certain nombre de problèmes réels. Les éléments de cette définition confinent le travail à ce qui est désigné par le « secteur moderne » ; c'est-à-dire le monde de l'emploi régi par la légalité rationnelle. Or, celui-ci est caractérisé par des critères de sélection dont l'un des plus importants est l'instruction. Il ressort donc que, le travail légalement reconnu ne se limite qu'à ceux ou à celles dont les activités répondent aux conditions établies ci- haut.

Dès lors, la majorité des populations africaines, analphabètes et aux multiples activités, sans contrat de travail, n'entrent pas dans ce cadre prédéfini et par conséquent ne sont pas juridiquement censées travailler. Cette place faite à une frange importante de la population active va constituer une grande impasse dans les calculs dits officiels ; car les PNB et les PIB sont établis sur une base de données se référant au travail légalement reconnu. C'est à partir de ces éléments restrictifs d'évaluation qu'on est parvenu à établir une dualité entre le travail *formel* et les activités *informelles*. Le premier est tel parce que défini par la loi et entrant dans les comptabilités économiques ; les secondes, connues sous d'autres appellations négatives auraient en commun deux traits essentiels : elles sont non-légales et non-comptabilisables¹.

Dans cette majorité exclue des statistiques publiques, les femmes occupent un pourcentage élevé ; leur taux de scolarité et leur niveau d'étude étant inférieurs à celui des hommes, elles ne sont par conséquent qu'une petite minorité à travailler selon les

¹Cf. Infra Section II §2

critères légaux. D'après les statistiques des années 80, au début de la crise économique, les femmes en Afrique subsaharienne seraient entre 10% et 15% en zones urbaines à exercer une activité salariée reconnue ; alors que le pourcentage des hommes se situait entre 25 et 35%¹. Avec les différentes restrictions budgétaires, ces pourcentages ont sensiblement baissé à tous les niveaux mais davantage du côté des femmes. Mais alors, est-ce à dire que celles-ci dans l'ensemble seraient plus inactives que les hommes ? Officiellement, la réponse est positive ; car le législateur congolais (et ceux des autres pays africains) a fixé un cadre juridique qui a servi de base dans la collectes des données aux économistes internationaux. En effet, d'après les statistiques du BIT, le taux de participation de la population féminine active au Congo Démocratique serait passé de 38,8% en 1980 à 36,7% en 1990 pour descendre à 18,3% en 1994². Cette courbe traduit un fait : les femmes étant moins qualifiées dans les emplois modernes, elles ont été plus touchées par les licenciements et les compressions de personnels imposés par les institutions financières internationales. Mais, cette vision juridico-économique épuise-t-elle la définition que l'on peut donner au travail en Afrique, et est-elle en adéquation avec la réalité des activités des femmes africaines ?

La plupart des familles africaines, surtout en zone urbaine, ne doivent pas leur survie économique au travail répondant aux normes juridico-économiques, et encore moins grâce à un hypothétique salaire de l'homme, mais plutôt à des logiques de « débrouillardise » assurées en grande partie par les femmes. Et des statistiques parallèles à celles des économistes classiques reconnaissent une inversion de rôle entre homme et femme, faisant de celle-ci le pilier économique du ménage bien que ses activités soient officiellement occultées. Ainsi, à l'inverse des données du BIT qui, dans un rapport de 2000, ramènent la population féminine active à 18%, on a démontré que les femmes seraient en réalité actives entre 60 à 80% d'après les analyses de J.-P. LACHAUD³.

La définition donnée au travail est certes conforme aux exigences juridiques et économiques, mais, comme telle, elle laisse la plupart des activités non salariées et non contractuelles dans un vide juridique. Cette exclusion préjudiciable surtout aux femmes

1 Cf. LACHAUD (J.P.), *Les femmes et le marché du travail urbain en Afrique subsaharienne*, Paris, L'Harmattan, 1997.

2 Cf. *Rapport sur le Développement en Afrique 2000*, Paris, Economica, 2000, p. 242.

3 Cf. LACHAUD (J.-P.), *Les femmes et le marché du travail urbain en Afrique...*, op. cit.

est en partie liée à la vision du développement à laquelle doivent se conformer les comptabilités publiques.

B/ Quel sens donner au développement économique ?

La notion de « développement » est demeurée pendant longtemps banale dans son application à des domaines aussi divers que la physiologie, l'économie, ou la sociologie... Mais, elle a pris une tournure déterminante dans la compréhension que l'on a actuellement de l'évolution des sociétés contemporaines. En effet, la division qui nous est aujourd'hui familière entre les pays développés et sous-développés, signifiant pays riches et pays pauvres, ne l'était pas il y a une cinquantaine d'années. Le couple *développés / sous-développés* a fait son apparition pour la première fois dans le quatrième Point du discours du Président américain Harry TRUMAN du 20 janvier 1949. Si, les trois premiers Points abordaient les problèmes liés à la fin de la deuxième guerre mondiale et de la place des Etats-Unis dans la reconstruction de l'Europe, le Point IV a eu un succès inattendu. En effet, il avait cette particularité d'innover en matière de politique étrangère des Etats-Unis en consacrant une partie du budget à aider les nations défavorisées. Celles-ci qualifiées de « *pays sous-développés* » devraient à l'avenir faire l'objet d'une assistance de la part des pays nantis, c'est-à-dire développés.

Quel a été le contenu du développement auquel doivent accéder les pays sous-développés ? Pour y répondre, nous prendrons quelques passages clés du Point IV dudit discours : « *Quatrièmement, il nous faut lancer un nouveau programme qui soit audacieux et qui mette les avantages de notre avance scientifique et de notre progrès industriel au service de l'amélioration et de la croissance des régions sous-développées.[...] Et, en collaboration avec d'autres nations, nous devrions encourager l'investissement de capitaux dans les régions où le développement fait défaut. Notre but devrait être d'aider les peuples libres du monde à produire, par leurs propres efforts, plus de nourriture, plus de vêtements, plus de matériaux de construction, plus d'énergie mécanique afin d'alléger leurs fardeaux.[...] L'expérience montre que notre commerce avec les autres pays s'accroît au fur et à mesure de leurs progrès industriels et économiques... »¹*

¹ Discours du Président H. TRUMAN du 20 Janvier 1949, cité par RIST (G.), Le développement, Histoire d'une croyance occidentale, Paris, Presses de Sciences Po., 1996, pp. 118-120.

C'est à partir de ce programme politique, que les notions de sous-développement et de développement ont été mises en perspective dans une logique linéaire ; les sociétés économiquement arriérés devront être assistées afin qu'elles puissent rattraper celles qui sont développées. Le sous-développement est ainsi considéré comme une phase transitoire dont les problèmes trouveront leurs solutions à travers trois préceptes : l'investissement des capitaux et le transfert de technologie, tous deux permettant aux pays concernés de participer au troisième qui est le commerce international. Nous allons focaliser notre attention sur ce dernier impératif qui est la participation au commerce international ; il sous-tend en effet deux dimensions importantes : l'importation et l'exportation. La première est le moyen de pallier les manques auxquels les activités économiques intérieures ne peuvent pas répondre. La seconde évalue la capacité de production susceptible de répondre aux demandes du marché extérieur ; et comme telle, l'exportation serait l'unité de mesure de la santé de l'économie nationale. Ainsi les pays africains comme bien d'autres du Tiers Monde ont-ils été identifiés à des greniers de matières premières grâce auxquelles ils peuvent garantir l'entrée des devises. Le problème du développement prend du coup une tournure inédite dans l'histoire des sociétés africaines accoutumées à une économie de subsistance.

Si le développement suppose la capacité à exporter en vue de mieux importer, de quoi seraient capables les Etats africains en quête de ce développement ? En effet, la rupture qui s'est opérée dans le mode de vie des sociétés sous-développées a consisté à promouvoir, dans le domaine agricole notamment, les produits de rente destinés au marché mondial sans pour autant être d'une quelconque nécessité locale. On est ainsi parvenu à une situation qu'on pourrait formuler comme suit : *produire ce qu'on ne consomme pas et consommer ce qu'on ne produit pas*. Cette logique qui mise tout sur les besoins extérieurs n'est pas sans conséquences sur les modes de production, d'une part, ni sur ce qu'il convient de produire, d'autre part. En tout état de cause, la question clé reste de mise : quelle est la frange de la société susceptible de répondre à ces attentes des Etats africains ?

C'est précisément en terme de participation au développement économique que le problème du travail va se poser en Afrique. Et dans une telle perspective, on ne saurait ignorer la question du statut économique des femmes, étant donné l'infériorisation dont elles sont l'objet par rapport aux hommes dans l'ordre social et dans le droit de la famille. Comment ces inégalités s'effaceraient-elles pour faire d'elles des actrices à part

entière dans le processus de développement. Quelle est la place qui revient donc au genre féminin dans cette nouvelle forme d'organisation socio-économique orientée vers l'extérieur?

C/ La politique du développement par la logique import/ export

L'expression *pays sous-développés* appliquée aux sociétés africaines a souvent d'autres synonymes tels que, *en voie de développement, sous-industrialisés, sous-équipés...* ; toutes ces terminologies ramènent la question de la pauvreté, aux manques en matériels et en biens de consommation. Cette vision, qui a été à la base de l'élaboration des politiques de développement au lendemain des indépendances africaines, était largement partagée par les organisations internationales, les bailleurs de fonds et les responsables africains. Le postulat de départ était que le sous-développement n'était qu'un stade transitoire ; pour y remédier, « *on en arrive ainsi à préconiser, pêle-mêle, le principe de compter sur ses propres forces, l'expansion des échanges internationaux, l'industrialisation et le commerce international comme moteur du développement.* »¹ C'est ainsi que, dès 1968, la Conférence des Nations Unies pour le Commerce et le Développement (CNUCED), afin de promouvoir la relance économique des pays en voie de développement, a instauré des mesures de préférences sans réciprocité en vue « *d'augmenter leurs recettes d'exportation ; de favoriser leur industrialisation ; d'accélérer le rythme de leur croissance économique.* »²

Notre optique n'est pas d'examiner le bien fondé ou non de cette conception du développement ni de faire une analyse approfondie des facteurs du sous-développement, mais, plutôt d'indiquer les différents sens donnés au travail à travers cette perception. « *Le principe de compter sur ses propres forces* » dans le domaine du commerce international suppose que tout pays, en l'occurrence ceux d'Afrique, doit pour se développer, exporter ses produits et grâce aux devises, importer ce dont il a besoin . Mais que peut-on exporter d'Afrique si ce n'est des matières premières et des produits de rente particulièrement visés par les mesures de la CNUCED. Il s'agit notamment de

1BENCHIKH (M.), Droit international du sous-développement - Nouvel ordre dans la dépendance -, Paris, Berger-Levrault, 1983, p. 56.

2. 77^{ème} Séance plénière de la CNUCED du 26 Mars 1968 Point 11, Résolutions, cité par BENCHIKH, op. cit., p. 112.

« la banane, la bauxite, les bois tropicaux, le cacao, le café, le caoutchouc, le coton et les filés du coton, le cuivre, l'étain, les fibres dures et les produits de ces fibres, les huiles végétales y compris l'huile d'olive et les graines oléagineuses, le jute et les produits du jute, le manganèse, le minerai de fer, les phosphates, le sucre, le thé et la viande. »¹

Un regard rapide porté sur cette liste de produits permet de constater que la production de la plupart d'entre eux exige des efforts physiques considérables dans ces sociétés où la mécanisation reste encore rudimentaire. Ceci conduit à une exclusion tacite des femmes des ces domaines réservés à l'exportation car, de par leur relative faiblesse physique, toutes les campagnes d'initiation aux différentes cultures de rente sont toujours réservées aux hommes. Pour illustrer cette mise à l'écart des femmes, prenons l'exemple de la culture de quelques produits de rente encore répandus dans certains pays africains.

La production du coton, comme celle du café, du cacao, du thé, du quinquina... , dans les endroits où elle est pratiquée, est le moyen le plus sûr pour les paysans d'avoir des revenus annuels importants. Or le mode de production est exclusivement masculin depuis son introduction à l'époque coloniale. Au Congo Démocratique par exemple, « le cadre juridique de l'imposition des cultures obligatoires qui persiste jusqu'à l'indépendance est constitué par le décret du 5 décembre 1933. Ce sont des cultures qui, sur le plan social et technologique, s'effectuaient dans un cadre coutumier (lignager) mais la rétribution du paysan et la commercialisation des produits étaient assurées par l'entreprise européenne. »² Pour marquer que ces cultures de rente étaient essentiellement masculines, la formule utilisée était « Homme Adulte Valide » (HAV), signifiant que tout adulte mâle en bonne santé était tenu de produire pour l'exportation sous peine de sanctions de la part des autorités coloniales. Ainsi, les cultures de rente ont symbolisé sous l'autorité belge un travail forcé qui ne s'appliquait qu'aux hommes. On retrouve les vestiges de cette perception des cultures de rente, en l'occurrence celle du coton, chez les Bena Lulua du Kasai où l'on chantait autrefois : « *Bakashi bakata*

1 Point 8 de l'ordre du jour de la 145^e Séance plénière de la CNUCED du 30 Mai 1976, cité par BENCHIKH, Droit international du sous développement, op. cit., p. 116.

2 MIANDA (G.), Femmes africaines et pouvoir..., op. cit., p.95.

bakapanga madimi. Balume bakata bakapanga ndanda, ndanda'a bende wa Tshinkeleshi, ndanda muikale ne mudimu mukole, bu bakulua kutueleja ku mioshi...»¹

Ceci signifiant : *les femmes faibles n'ont pas pu achever leurs champs. les hommes faibles n'ont pas également achevé le travail ardu qu'exige la culture du coton du Blanc. On risque de se faire ligoter.* A travers cette chanson, une dualité s'établit entre les deux sexes. Les femmes s'occupent des cultures vivrières alors que les hommes, chargés des cultures de rente sont des forçats.

Dans l'Afrique post-coloniale, ce n'est plus un travail forcé, mais plutôt celui qui exige la force physique, (toujours celle de l'homme), mais, qui au bout du compte rapporte financièrement.

Ce gain peut être replacé sur deux grilles de lecture : d'une part, il vient conforter la position de l'homme en tant que pourvoyeur de la famille et d'autre part, il est dès lors considéré comme le premier maillon dans la politique d'exportation des produits de rente. En effet, l'établissement des statistiques nationales ne prend en compte que la participation masculine puisque ce sont les hommes qui figurent sur les registres destinés aux estimations de la production globale. Au Zaïre, par exemple, il y a eu une forme flagrante d'exclusion féminine dans les calculs en matière de participation aux productions de rente ; car, avec l'indépendance, on est passé du travail forcé au travail dit « encadré » (qui n'était pas moins imposé). Mais, cette fois-ci, ce travail n'était plus exclusivement masculin, car il incluait également les femmes chefs de ménage.² Si, les femmes sont de ce fait directement productrices, leur spécificité n'était pourtant pas reconnue car, on a reconduit la formule HAV (Homme Adulte Valide) venant du temps colonial, sans distinction de sexe, supposant par là que la base des statistiques de production reste essentiellement masculine.

Ainsi, fonder la politique de développement sur cette logique d'import/ export revient à faire de l'homme la principale force productive puisque, seul son travail est considéré comme rentable et comptabilisable, éclipsant de ce fait celui des femmes. L'exclusion de celles-ci de l'apport économique relève avant tout de la vision officielle

¹ Vieille chanson des Bena Lulua du Kasai (République Démocratique du Congo)

² Cf. MIANDA (G.), Femmes africaines et pouvoir..., op. cit.

qu'on a des politiques de développement ; mais au delà de ces considérations, peut-on dire que les femmes africaines sont véritablement improductives ?

§2/ Les rapports de sexes dans l'appréciation du « nouvel homo oeconomicus »

Pour les pays dits en voie de développement, la logique import/ export est devenue la clé de voûte de la promotion de leur économie. La performance de celle-ci est ainsi mesurée à l'aune de la production à grande échelle destinée au marché extérieur. C'est cette nouvelle forme d'organisation économique qui permet d'évaluer la notion de travail.

Ce que nous voulons indiquer à travers l'expression « nouvel homo oeconomicus » est précisément l'idée qui dérive du principe selon lequel le véritable acteur économique serait celui qui participe de près ou de loin aux échanges commerciaux avec le monde extérieur. Ce dernier, c'est le marché mondial devenu complexe avec des règles formelles ; ceci conduit à la restriction sémantique de l'homo oeconomicus dans son acception première : le propre de l'être humain est de produire, échanger et commercer. Quelle peut être alors l'incidence des rapports hommes/ femmes dans ce contexte qui définit l'acteur économique, essentiellement masculin à l'aune de sa participation au développement ? (A). Quelles sont les raisons avancées pour expliquer cette mise à l'écart des femmes de l'économie? (B)

A/ Impasse sur la participation féminine à l'économie du développement

Citons tout d'abord le propos judicieux de D. KERGOAT qui souligne que « *la division sexuelle du travail se retrouve dans toutes les sociétés, mais les modalités de cette division varient fortement dans le temps et dans l'espace. Elle est structurée par*

*un principe hiérarchique : le travail masculin a toujours une valeur supérieure au travail féminin. »*¹ On peut alléguer à cet effet l'exemple des dénominations qui avaient cours dans la Chine Impériale ; on y distinguait deux modalités dans la définition même du travail : le « Lao » regroupant les tâches intellectuelles, exercées par les administrateurs, juges, officiers, et également les tâches manuelles des paysans-soldats, mais, considérées toutes comme pénibles et rapportant des mérites à leurs auteurs. En revanche le « Ch'in », était le terme générique pour désigner le travail des marchands et des artisans, perçu comme moins pénible, ne nécessitant que de la patience et de l'habileté et par conséquent n'apportant aucun mérite à leurs auteurs. C'est précisément cette dernière désignation qui caractérisait le travail féminin signifiant par là qu'il est de moindre valeur².

Pour revenir au contexte africain, la *valeur* qu'on attribue au travail est la capacité à produire ce qui peut rapporter à l'Etat dans sa quête de devises sur le marché international. Mais le problème est de savoir si les activités considérées comme exclusivement masculines et rentables sont effectivement accomplies du début à la fin par les seuls hommes sans la participation des femmes ?

Dans les faits, la valeur marchande des produits d'exportation détenus officiellement par les hommes cache l'investissement des femmes en tant qu'épouses, mères, sœurs, filles cousines... aux côtés des exploitants masculins reconnus comme tels. Dans un rapport de synthèse, élaboré par le Courrier ACP/ CEE de janvier 1991, sur l'intégration des femmes dans le développement, les exemples cités révèlent des paradoxes liés à la tentative de modernisation des techniques agricoles. L'introduction de la culture attelée dans certaines communautés visait à alléger le travail des paysans tout en augmentant leur capacité de production. Or, dans ces mêmes sociétés, les femmes effectuent la plus grande partie des travaux agricoles comme les semailles, le désherbage, le transport et l'épandage d'engrais, les récoltes, le portage des produits... Alors qu'elles étaient censées être les bénéficiaires des retombées des nouvelles technologies, *« les femmes sont directement affectées par le projet à cause de l'augmentation importante de leur charge de travail. L'introduction de bœufs de labour*

1 HIRATA (H.) et SENOTIER (D.) (sous la direction de), Femmes et partage du travail, Paris, Syros, 1996, p. 11.

2 Cf. HIRATA (H.) et SENOTIER (D.), (sous la direction de), Femme et partage du travail, op. cit.

comme innovation technologique destinée à réduire le travail, diminue effectivement la charge de travail des hommes, et leur permet d'étendre leurs superficies cultivées...Le projet semble avoir eu un impact social important sur les communautés paysannes et les foyers. Mais, alors que les hommes ont bénéficié d'un revenu, d'un savoir-faire et d'un niveau d'organisation accrus, il y a eu peu de changement pour les femmes.»¹ Il s'avère donc qu'il y a, non seulement une inégalité dans l'accès aux nouvelles techniques, mais aussi une différence d'appréciation du travail de chaque sexe. Sinon comment expliquer que le groupe le plus chargé en activités ne soit pas celui qui obtient le revenu le plus conséquent ? La réponse est que les secteurs d'intervention féminine sont considérés comme subsidiaires par rapport aux activités des hommes. Une telle échelle d'évaluation n'est pas spécifique au seul monde agricole mais, procède de la vision que les économistes et les spécialistes des politiques de développement ont des rapports entre sexes en matière de participation au développement en Afrique.

En effet, dans nombreux rapports établis par des instances financières internationales sur les orientations des politiques de développement en Afrique, le rôle économique des femmes n'est pas souvent mis en parallèle avec celui des hommes. Même « *la Banque Mondiale a contribué à faire un ghetto des questions du rôle des sexes. Elle a eu beau reconnaître le problème (BIRD 1979), ses principaux documents d'orientation sur l'Afrique perpétuent l'absence de la femme dans les grandes initiatives de politiques économiques. Cette pratique est très regrettable, car ces initiatives contribuent à façonner les programmes financiers et les plans de développement des gouvernements africains.* »² On peut citer en exemple, deux rapports de la BIRD (Banque Internationale pour la Reconstruction et le Développement), distants de cinq années (1981-1986)³. Le premier intitulé « *Le développement accéléré en Afrique au Sud du Sahara : programme indicatif d'action* », également appelé Rapport BERG, a fait une impasse complète sur la question des femmes en matière de développement, et ce, à deux niveaux. D'une part, dans la mauvaise gestion des ressources humaines qui serait un des facteurs du sous-développement, et de l'autre,

1 Courrier ACP/ CEE ; Janvier 91, p. 16. Lire également BISILLIAT (J.), in « Choix technologiques, emplois du temps travail féminin : les femmes seraient-elles partie prenante de l'indépendance alimentaire ? », Paris, ORSTOM, 1985.

Lire également STAMP (P.), La technologie, le rôle des sexes et le pouvoir en Afrique (Chap.3), Ottawa, CRDI, 1990.

2 STAMP (P.), La technologie, le rôle des sexes et le pouvoir en Afrique, op. cit., pp. 32-33.

3 Pour ces rapports, lire également STAMP (P.), Idem.

dans la politique de planification. Dans l'un et l'autre des cas, les femmes ne font pas figure d'actrices reconnues et identifiées comme telles. Le second rapport qui a fait le point sur « *Les besoins financiers de l'ajustement dans la croissance en Afrique Subsaharienne* » insiste sur les facteurs structurels de la crise, et préconise plus d'intégration du secteur agricole africain à l'économie mondiale, sans prendre en compte les conséquences sur la vie concrète des femmes, actrices de premier ordre dans ce domaine. Cependant, sur le continent africain, des voix se sont levées pour dénoncer la recherche exclusive d'un développement par intégration à l'économie mondiale, mais, force est de constater qu'à leur tour, les orientations, qui se sont voulues africaines, inscrites dans le *Plan d'Action 1980-2000 de Lagos* par l'OUA (Organisation de l'Unité Africaine) n'ont pas fait mieux. Les politiques proposées par cette Organisation, pour un développement basé sur l'autonomie et l'autosuffisance, n'ont consacré qu'un seul chapitre isolé au rôle des femmes. Ce catalogue d'évaluations, de prospectives et de perspectives économiques dressées par les responsables du développement en Afrique, que nous avons voulu reprendre à dessein, est fondé dans tous les cas de figure sur une certaine idéologie du travail en déphasage avec les réalités socioéconomiques africaines.

Le travail, tel qu'il est perçu dans les comptabilités publiques, et qui est déterminant dans le calcul du produit intérieur brut (PIB), consiste à poser ces équations considérées comme universelles : *travail = emploi et emploi = échange de la force de travail contre un salaire*¹. Les nombreuses femmes n'ayant pas d'activités directement rémunérées ne sauraient donc figurer sur les registres des travailleurs. Jeanne BISILLIAT note à cet effet que, globalement, les femmes en Afrique s'occupent de 80% des travaux agricoles et 90% de la transformation des produits destinés à la consommation et à la commercialisation. Nonobstant ces chiffres, les Nations-Unies, sur la base des données nationales, évaluent à 22,6% leur participation à l'économie du développement. L'auteur souligne par la suite que « *cet écart considérable entre les chiffres permet de poser ici le grave problème du recueil des statistiques qui sous-évalue -dans les recensements notamment- le travail des femmes et, cela, dans tous les secteurs. Cette sous-évaluation trouve sa cause principale dans les définitions trop restreintes des concepts tels que travail, emploi, productivité, etc., qui se réfèrent*

¹ Lire à ce propos la définition de l'emploi par FRIOT (B.) cité par LAUTIER (B.), « Le Tiers Monde face à la question du partage », in *Femmes et partage du travail*, op. cit.

exclusivement à des activités monétarisées. Si ces concepts sont opérants dans le cadre d'une économie où l'emploi salarié stable constitue la forme dominante, ils perdent beaucoup de leur efficacité dans les économies du Tiers Monde. C'est ainsi que les femmes sont automatiquement exclues de la force de travail puisque leurs travaux – semailles, désherbage, récolte, stockage et transformation – effectués sur l'exploitation familiale, ne sont pas créateurs de revenus. »¹ Ce long passage méritait d'être repris entièrement dans la mesure où, il permet de faire le point sur le statut économique général des femmes africaines engagées dans le secteur agricole. Ainsi, celles-ci sont de facto partie prenante du développement économique sans que ce statut ne leur soit reconnu de jure.

La mise à l'écart des Africaines en matière de participation à l'économie au niveau international s'est faite également avec la complicité des autorités nationales. Il incombe en effet aux responsables de chaque pays de communiquer aux organisations internationales les données concernant le taux de participation des femmes à la vie économique. Mais, dans la collecte des données faite par les hommes, le statut économique des femmes porte la marque de son image sociale. Appelée à se consacrer aux activités domestiques perçues comme normales pour la femme, celle-ci est rarement considérée comme exerçant un travail. Cette vision semble avoir plus de poids dans certaines sociétés musulmanes ; car selon le rapport du PNUD (Programme des Nations Unies pour le Développement) de 1995, celles-ci auraient le taux le plus faible de la main d'œuvre féminine. Et en exemples, le Bangladesh et l'Algérie occupent la dernière place dans le classement mondial (6%). Le cas de l'Algérie s'expliquerait, selon Jacques CHARMES, par le fait que « *les statisticiens algériens ont à ce point intériorisé ce statut particulier de la femme au foyer que – à contre- courant de toutes les recommandations internationales en matière de la population active- ils continuent à distinguer une catégorie appelée « femmes partiellement occupées » et désormais qualifiée de « travailleuses à domicile. »*² C'est à l'aune de ces catégories que se font les planifications essentiellement axées sur les activités masculines.

Dans un autre domaine, parallèlement à l'agriculture, on a pu constater qu'un bon nombre de femmes en Afrique appartiennent à des formes d'organisation à des fins

1 BISILLIAT (J.), « Choix technologiques, emplois du temps... », op. cit., p. 312.

2 CHARMES (J.), « Plus visible mais toujours sous estimée : L'activité économique des femmes en Afrique », in Face aux changements..., op. cit., pp. 50-51.

économiques fondées sur le principe de solidarité et d'entraide. Si ces modalités de régulation et de circulation des biens et des services sont d'une grande importance pour celles qui y participent, la vision arithmétique et monétaire de l'économie qualifie ce genre d'activité d'« *économie d'affection* ». Celle-ci serait, selon la définition de HYDEN, un ensemble de « *réseaux de soutien, de communication et d'interaction au sein des groupes définis structurellement et constitués par les liens de parenté (sang et alliance) ou d'autres affinités comme les croyances religieuses...L'économie d'affection est l'expression des principes sur lesquels repose l'économie paysanne ou l'économie des ménages* »¹ caractérisant les sociétés africaines. Cet auteur américain conclut que ce type de rapport, quoique économique, est nuisible au développement car le paysannat et les groupes de femmes ainsi structurés de manière autarcique, doivent s'intégrer dans l'économie nationale et celle-ci au marché international.

Cette méconnaissance de la participation féminine au développement en Afrique, au nom des calculs arithmétiques des économistes au cours des deux premières décennies qui ont suivi les indépendances politiques, rappelle une tentative identique faite aux Etats-Unis dans les années 30 par un démographe de grande renom, Alfred LOTKA. Cet auteur, dans une enquête, a voulu évaluer ce qu'un groupe d'individus d'une même cohorte démographique pouvait rapporter à la collectivité au cours d'une vie. « *Le résultat de son enquête est édifiant : la valeur créée par les hommes salariés durant leur vie monte jusqu'à soixante mille dollars (au prix des années 1935-1940), alors que celle correspondant au travail des femmes est estimée à zéro dollar. Il n'est pas sans intérêt de se demander comment une étude "scientifique" peut aboutir à une conclusion aussi absurde, qui attribue une valeur nulle au travail des femmes.* »²

Toutes ces tentatives, visant à méconnaître les capacités productives des femmes se révèlent plus absurdes quand on tente de comparer les emplois du temps des individus des deux sexes. En effet, le facteur temps a fait l'objet des préoccupations de certaines organisations internationales dans leurs luttes contre la pauvreté des femmes ; dans le *Plan d'Action et stratégie pour la problématique hommes-femmes en Afrique Subsaharienne* n° 85 de novembre 1997, la Banque Mondiale a identifié ce qui est appelé « *pauvreté en temps* » comme l'une des dimensions essentielles de la précarité

1 HYDEN cité par STAMP (P.), *La technologie, le rôle des sexes et le pouvoir en Afrique*, op. cit., p. 32.

2 NOVEMBER (A.), « Une nouvelle approche du partage de l'emploi : le rôle des femmes », in *Femmes, villes et environnement*, textes réunis par PREISWER (Y.) et MILBERT (I.), UNESCO / IUED, Berne /Genève, 1995, p. 70.

des conditions de vie des femmes sur ce continent. Et en guise de solution, il a été proposé comme stratégie de « *réduire les contraintes de temps auxquelles font face les femmes en offrant un meilleur accès à l'approvisionnement en eau et au bois de chauffe dans les zones rurales, aux services de transport et à la technologie (y compris le transport pour les tâches domestiques), à une technologie appropriée permettant de réduire le temps et l'énergie consacrés pour les tâches domestiques et pour la transformation des produits agricoles.* »¹ Cet ensemble de dispositions résultent des constats faits sur le terrain par les différentes recherches qui convergent sur un point : les emplois du temps journaliers des femmes sont plus chargés que ceux des hommes.

« *La pauvreté en temps* » est la nouvelle expression, qui vient s'ajouter à bien d'autres, pour traduire la situation socio-économique des femmes du Tiers Monde. Elle signifie substantiellement qu' à la précarité matérielle féminine, s'ajoute la dispersion entre plusieurs activités relevant des domaines économique, domestique et social, lesquelles leur laissent peu de temps pour elles-mêmes. Cet engagement sur plusieurs fronts est qualifié par certains auteurs de « *triple emploi du temps des femmes* ». Celui-ci se caractérise, d'une part, par leur investissement dans tous les travaux agricoles et de transformation alimentaire, de l'autre, par l'accomplissement de leur rôle de mère et épouse, enfin par leur participation à la vie communautaire, associative, voire au bénévolat. Des études portant sur la gestion du *budget-temps* s'accordent à dire que les femmes travaillent au moins 4 à 5 heures par jour de plus que les hommes.

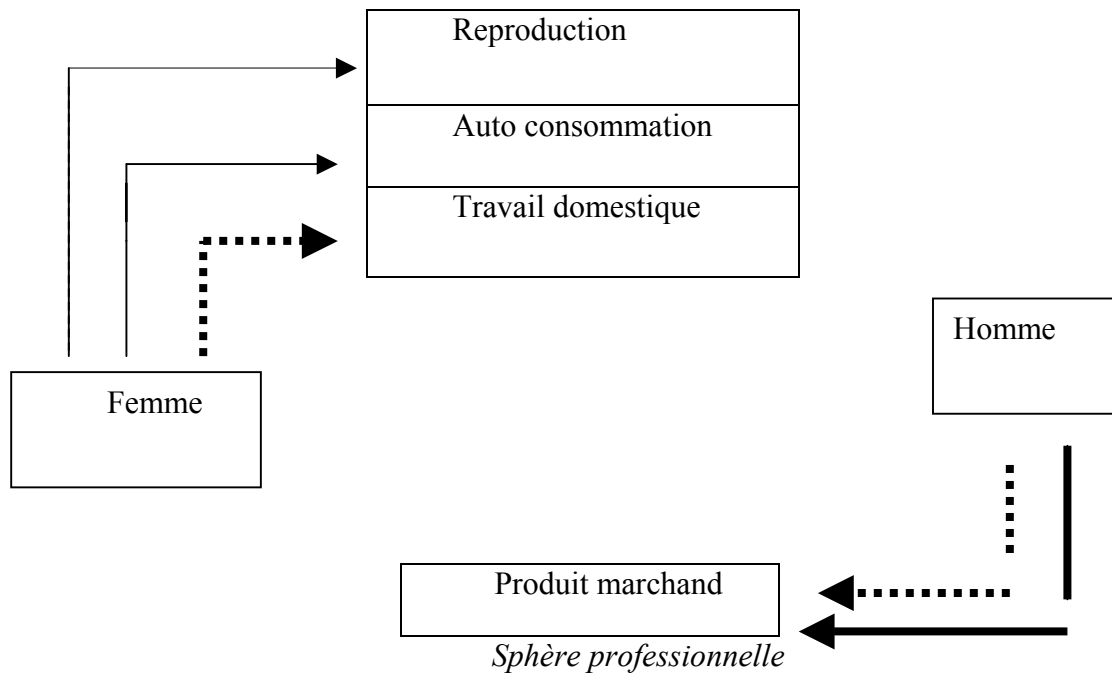
Au regard de toutes ces données, les unes ignorant la capacité productive des femmes et les autres montrant à quel point, la gent féminine en Afrique souffre de la « *pauvreté en temps* », on est en droit de se poser des questions : comment des individus, de sexe féminin soient-ils, peuvent-ils être considérés comme improductifs alors que ces mêmes personnes ont des journées plus chargées que celles des hommes ? La vision monétaire et arithmétique du travail serait-elle en mesure de traduire toutes les sinuosités des activités nécessaires à la vie de la famille et de la communauté auxquelles s'adonnent les Africaines ? Ce silence persistant sur la reconnaissance du rôle économique des femmes en Afrique permet de renouer avec la problématique de leur dignité par rapport à la notion de travail.

¹The World Bank Group ; Findings - Région Afrique - n° 85, Novembre 1997, p. 3.

La situation des Africaines, telle qu'elle a été analysée plus haut, est non pas une méconnaissance absolue du travail des femmes mais une non-comptabilisation économique qui relègue les activités féminines dans le « non-travail » et ce, à cause de la supposée nullité de leur rentabilité. C'est contre cette déconsidération que A. KESSLER- HARRIS a rappelé une évidence: « *les femmes ont toujours travaillé* »¹ aussi bien par le passé que dans le présent. La dénégation de certaines de leurs activités, loin d'être spécifique aux sociétés africaines, a été enregistrée également en Occident à l'aube de l'industrialisation. A cette époque, « *la valorisation abusive mais signifiante du travail productif au XIX^e siècle a érigé en seules « travailleuses » les salariées et relégué dans l'ombre l'auxiliariat conjugal, boutiquières et paysannes, et plus encore les ménagères, ces femmes majoritaires et majeures sans lesquelles la société industrielle n'aurait pu se développer.* »² Dans ce cas comme dans celui examiné en Afrique, l'homme demeure le pilier économique domestique, d'une part, et de l'autre, le partenaire de premier ordre du marché. Cette vision qu'on a du travail féminin dans les pays du Tiers Monde dans leur course au développement, n'est que la traduction des rôles entre homme et femme selon le système patriarcal vécu par le passé dans les sociétés occidentales et encore en vigueur en Afrique. Le schéma ci-dessous permet de l'illustrer.

1 KESSLER -HARRIS (A.), cité par GARDEY (D.), « Perspectives historiques », in Les nouvelles frontières de l'inégalité - Hommes et femmes sur le marché du travail - ; sous la direction de MARUANI (M.), Paris, La Découverte, 1998, p. 232.

2 PERROT (M.) ; (sous la direction.), « De la nourrice à l'employée... travaux de femmes dans la France du XIX^e siècle », N° spécial du Mouvement Social n°105, 1978, cité par GARDEY (D.), idem.

Modèle patriarcal*Sphère familiale***Légende :**

- : Travail gratuit
- : Travail rémunéré
- : Pouvoir

Source : Conseil d'Analyse Economique, n°15, 1^{er} Trimestre 1999, p. 16

Ce schéma qui répartit les types d'activités entre l'homme et la femme peut se prêter à plusieurs grilles de lecture. Celle qui nous intéresse consiste à mettre en exergue le glissement sémantique qu'a connu le terme « économie » en défaveur de la femme. Puisque le sens donné à cette notion est déterminante dans l'appréciation du statut des individus, nous voulons faire observer que la partition sphère familiale / sphère professionnelle qui ressort du schéma procède d'une certaine perversion de la définition.

En effet, étymologiquement, économie qui dérive du grec *oikonomia* (*oikos* signifiant maison et *nomia* norme) se traduit par *administration de la maison basée sur certaines normes*. Une telle définition place en principe la femme au centre des activités

« économiques » du fait qu'on lui attribue la qualité de maîtresse de maison. Or, l'économie depuis lors est sortie de l'enclosure domestique pour acquérir le statut de science ; et puisque la science est le domaine supposé réservé aux hommes, il n'est pas étonnant que la participation à l'économie ait porté l'empreinte patriarcale. Dès lors, les femmes ne font plus d'économie mais exercent les arts ménagers qui, avec la reproduction, l'autoconsommation... ont la particularité d'être non-rémunérés. Et à l'opposé, la rémunération devient l'étalon de l'économie dans la mesure où la capacité d'achat ou de vente résume les activités qui sont considérées comme ayant une valeur économique. Ainsi dans le système patriarcal, les hommes jouissent de la puissance économique qui procède de leur pouvoir d'exercer des activités rémunérées hors du foyer.

Si donc le contexte africain concorde avec le schéma patriarcal élaboré ci-dessus pour exclure les activités des femmes du domaine économique, il y a lieu de rechercher les sources explicatives de cette mise à l'écart.

B/ Approches explicatives de l'exclusion féminine du travail

Les différents cas examinés plus haut ont permis de montrer que, le statut économique des femmes africaines se lit à travers deux principes essentiels : la vision patriarcale de l'organisation économique, d'une part, et de l'autre, l'idéologie du développement à partir de laquelle se définit la notion du travail. Or, dans les faits, on constate que les femmes en Afrique sont submergées par diverses activités. Alors, quelles seraient les causes de ce déphasage entre, d'un côté, la vie active très remplie de ces femmes, et de l'autre, leur prétendue quasi absence dans la participation au développement économique ?

Deux séries de raisons peuvent permettre de cerner cette thématique d'exclusion dont est victime le genre féminin en matière économique ; la première est celle qui stigmatise l'ordre colonial, en le considérant comme la source du malheur des femmes africaines (1). La seconde que nous défendons, indique que la monétarisation introduite par le système exogène n'était pas en désaccord avec le statut socio-économique réservé aux femmes africaines avant l'arrivée des colons (2) .

1/ La colonisation, source de la perte d'autonomie économique des femmes ?

La situation actuelle des femmes africaines en proie à la misère a préoccupé plusieurs auteurs ; certains d'entre eux, qui nous intéressent ici, sont ceux dont les thèses accusent le colonialisme d'être le fossoyeur de l'autonomie féminine. En effet, sur la base de certaines données historico-anthropologiques, nombre d'entre eux ont procédé à une lecture régressive du parcours des Africaines pour montrer que, le statut présent des femmes ne procède pas de l'évolution normale du contexte social africain. Autrement dit, c'est l'intervention d'éléments exogènes dans l'organisation socio-politique et économique qui a bouleversé les principes régissant jadis les rapports hommes / femmes. Mais alors quelle était la place supposée de la gent féminine dans les sociétés pré-coloniales ?

Patricia STAMP répond à cette question en faisant observer que « *le rôle considérable des femmes dans la production économique et une situation socio-économique et idéologique concomitante se trouvait au cœur même de la nature de la société africaine d'avant le colonialisme. Bien qu'inférieure à celle des hommes, cette situation semble avoir été beaucoup plus favorable que celle des femmes des autres régions du monde. Depuis lors, les femmes ont vu se détériorer leur autonomie et leur autorité traditionnelles. Une des tâches fondamentales du développement dans l'Afrique d'aujourd'hui est la découverte des façons dont les femmes pourraient recouvrer le pouvoir de prise de décision et le contrôle qu'elles exerçaient autrefois sur les ressources.* »¹ A travers ce passage, on peut analyser le statut des Africaines pré-coloniales à deux niveaux différents. Le premier fait voir à quel point était profond l'enracinement de la considération qu'on avait pour la femme dans presque tous les domaines de l'organisation sociale. Le second niveau indique, que comparativement aux femmes dans d'autres sociétés connues à l'époque, les Africaines étaient les mieux loties en autonomie et pouvoir. C'est pourquoi, la solution envisagée par Patricia STAMP en matière de développement est précisément de proposer une sorte de reconquête du passé par les femmes. En d'autres termes, les femmes en Afrique doivent pouvoir repenser le présent et l'avenir à partir d'un certain hier dont, il faut le rappeler, les jeunes générations ignorent tout.

¹ STAMP (P.), La technologie, le rôle des sexes et le pouvoir en Afrique, op. cit., p. 5.

Dans le même sens, mettant en cause l'ordre colonial dans la déstabilisation du statut des Africaines, Takyiwaa MANUH souligne : *« alors qu'aujourd'hui les femmes ont rarement le même accès aux ressources que les hommes, certaines ressources leur étaient accessibles dans le passé, et particulièrement la terre. Dans de nombreuses sociétés, les épouses n'étaient pas sous la dépendance économique totale de leur mari...Les pouvoirs des femmes et leurs sphères d'influence ont en grande partie disparu sous l'impact du colonialisme et des religions importées, qui ont bouleversé les économies existantes et la complémentarité sociale entre les sexes. De nouvelles lois « coutumières » sur le mariage, créées en réponse aux angoisses des hommes vis-à-vis de l'indépendance des femmes, transformèrent des relations précédemment coulantes et négociables en devoirs et obligations rigides des épouses et des femmes. »¹*

Ces deux positions suscitent quelques réserves car elles se basent sur un postulat peu vraisemblable : en l'espace de la parenthèse coloniale, le statut des Africaines serait passé du meilleur au pire. La colonisation a-t-elle pu vraiment déstructurer à ce point le pouvoir des femmes qu'elles aient été soumises aux hommes sans conteste, au nom de l'héritage du régime colonial ? Si tel est le cas, comment expliquer la survivance de certaines pratiques traditionnelles comme la dot, la polygamie, les mutilations génitales qui ne sont pas en faveur des femmes et que l'ordre colonial n'avait cessé de combattre ? On peut admettre que l'histoire coloniale a été partielle et patriarcale, mais, il est difficile d'accepter que la mémoire collective soit frappée d'amnésie au point d'oublier tout ce qui faisait la grandeur des femmes d'antan pour ne retenir que les nouvelles normes en leur défaveur. Si l'on doit résumer ces positions, on pourra relever un paradoxe qui leur est inhérent : il est incontestable que la condition des Africaines d'aujourd'hui est l'une des pires qu'on puisse rencontrer malgré certains progrès liés à la scolarité et à l'ouverture sur le monde. Nonobstant ces atouts que n'avaient pas les générations passées, il est soutenu dans cette perspective que les femmes n'accéderont au développement (STAMP) et ne conquerront leur autonomie (MANUH) qu'à travers la recherche du paradis perdu, qu'était l'âge d'or des sociétés pré-coloniales.

Au moment où ces auteurs invitent à concevoir le présent sur la base des données passéistes, d'autres, toujours dans le sens de l'exaltation du passé proposent une grille de lecture un peu différente.

¹ MANUH (T.), Afrique Relance, Document d'information n° 11, Femmes, ONU, Avril 1998

En effet, Van ALLEN, OKEYO, MUNTEMBA ...soulignent « *le passé égalitaire de la femme africaine, les institutions politiques perdues par des femmes jouissant des droits civiques et l'effritement de l'autonomie et du pouvoir féminin depuis l'époque coloniale...* »¹, tout cela confirmerait que les sociétés traditionnelles n'opprimaient pas les femmes. Ici comme précédemment, une constante demeure : la colonisation est clouée au pilori, mais la démarche adoptée se fonde sur un autre principe. Si Patricia STAMP et Takyiwaa MANUH peuvent être qualifiées de passéistes, ces auteurs versent plutôt dans l'anachronisme. Ils utilisent les termes et les préceptes en vigueur à leur époque pour qualifier les réalités socio-politiques des communautés de jadis. Sinon, que peut bien signifier « *le passé égalitaire de la femme* » dans des sociétés statutaires où le sexe et l'âge étaient les critères d'attribution des prérogatives et devoirs ? Ou alors, quel contenu sémantique donne-t-ils aux *droits civiques* dont les femmes seraient censées avoir bénéficié dans ces petites communautés ? Si l'on suppose que les droits civiques englobent tout ce qui relève du droit de vote (droit d'élire et d'être éligible...), n'est-ce pas commettre une erreur méthodologique en attribuant aux femmes des droits qui n'ont jamais existé ni à leur époque ni dans leur contexte socioculturel ?

La dernière position que nous voulons indiquer dans la défense du statut économique idyllique de l'Africaine traditionnelle est celle défendue par S. MUNTEMBA. Dans son analyse synoptique du parcours des peuples, elle souligne la place prépondérante qu'a occupé la productivité du travail dans les rapports de classes. Ainsi, « *pour éviter l'appropriation et garantir une distribution équitable, il faut qu'on exerce un contrôle sur son propre travail et les fruits de son labeur. A toutes les époques connues de l'histoire, il y a eu lutte pour ce contrôle dans le ménage et le village et sur les plans national et international. Le sort des femmes dans cette lutte a influé sur leur capacité de produire et de fournir des produits alimentaires. Tout semble indiquer que cette lutte ait existé à l'époque précoloniale, mais ce n'est que depuis la pénétration du capitalisme et d'une économie fondée sur l'argent que la situation des femmes a été contestée d'une manière aussi marquée et aussi dévastatrice.* »²

1 Ces auteurs sont cités par STAMP (P.), *La technologie, le rôle des sexes et le pouvoir en Afrique*, op. cit., p. 17.
2 MUNTEMBA (S.), in *Development Dialogue*, n° spécial, 1985, p. 32.

L'approche de S. MUNTEMBA s'inscrit incontestablement dans la logique marxiste, qui fait de la lutte des classes un des moteurs de l'histoire de l'humanité. C'est en vertu de la prétention universaliste de cette démarche que l'auteur invite à lire l'organisation sociale des sociétés pré-coloniales. Au sein des ménages et au niveau des villages...faute de l'existence des classes sociales, la lutte se serait déplacée sur un terrain de rapports de sexes dont le centre d'intérêt était le contrôle de la production alimentaire. L'auteur soutient donc l'idée suivante : le genre féminin, à l'issue de cette rivalité a pu acquérir le monopole de cette production que malheureusement le système colonial aurait perturbé. Cette hypothèse à première vue séduisante porte en elle une aporie ; avec le marxisme, on peut bien montrer comment l'introduction du capitalisme a été destructeur des modes de production dans les sociétés colonisées. Or, qui dit capitalisme, dit monétarisation, et militer, comme le fait l'auteur, en faveur de la reconquête féminine du monopole alimentaire reviendrait à confiner les femmes dans leur rôle traditionnel, élargissant ainsi le fossé qui les sépare des hommes. Et par voie de conséquence, cela signifierait que l'auteur en croyant montrer du doigt la colonisation, préconise le maintien de la répartition des tâches entre hommes et femmes : aux premiers, les cultures de rente et aux secondes, celles destinées à l'autoconsommation.

Cette interprétation que nous faisons de la pensée de l'auteur doit être relativisée car, il faut reconnaître avec elle que, dans certaines contrées conquises comme ce fut le cas au Zimbabwe, le système colonial a dépossédé les populations autochtones de leurs terres. Et cette dépossession a eu une double conséquence : le peu de terres cultivables restantes ont été accaparées par les hommes pour des cultures de rente. Les femmes ont donc vu leurs conditions de travail se détériorer car, face aux besoins de leur famille, elles sont obligées de parcourir de grandes distances à la recherche des espaces cultivables. C'est donc dans un contexte de désorganisation profonde des rapports entre les communautés et la terre qu'il conviendrait d'inscrire en partie la démarche de S. MUNTEMBA.

Quelle que soit l'interprétation que les auteurs cités plus haut ont attribuée au statut économique de la femme africaine pré-coloniale, leur idée commune est que, celui-ci était nettement supérieur à la condition féminine post-coloniale. Ainsi, la colonisation et le capitalisme qui l'a accompagnée seraient les facteurs de la régression du rôle économique des Africaines. Mais il est douteux que ce système ait pu s'installer contre les femmes si les sociétés endogènes étaient fondées sur des principes égalitaires.

Celles-ci n'ont-elles pas constitué, de par leurs modalités de détermination des droits et devoirs, un terreau favorable à la mise à l'écart des femmes avec l'avènement de la colonisation ?

2/ Quelle place pour la femme africaine dans l'économie pré-capitaliste ?

A tort ou à raison, on est toujours tenté comme dans certains écrits, de faire de la colonisation le moment clé de la perte de l'autonomie économique des femmes en Afrique. Mais à y voir de près, on peut supposer en guise d'hypothèse que l'ordre traditionnel n'était pas aussi idyllique que certains auteurs le font croire. Selon nous, il porterait en lui les germes de la sous-estimation économique des femmes. Et le capitalisme n'aurait fait que déplacer cette situation sur le terrain de la monétarisation, définissant ainsi le pouvoir économique par la capacité de participer aux échanges marchands. Avant d'examiner le statut économique des femmes dans les sociétés pré-capitalistes, indiquons l'erreur méthodologique à laquelle sont enclins les défenseurs de l'autonomie des Africaines pré-coloniales.

La plupart des études portant sur les rapports économiques entre hommes et femmes dans les sociétés traditionnelles succombent souvent à la tentation de lire le passé avec les œillères du présent. En effet, les communautés pré-capitalistes, comme le terme le dit, étaient régies par une logique de subsistance ; et dans cette situation, les échanges commerciaux étaient très réduits. Cependant, on constate que les analystes qui se sont penchés sur ces sociétés tentent d'apprécier les contextes pré-capitalistes à l'aune des concepts propres à l'ère du capitalisme. Si l'on entend par autonomie économique ; la capacité qu'auraient les femmes à s'affranchir des contraintes matrimoniales et sociales afin de disposer librement des fruits de leur travail, il est fort à craindre que cette vision soit inadéquate pour décrire la condition féminine traditionnelle. Le mode de production visait essentiellement la satisfaction des besoins alimentaires de la famille élargie, d'une part, et de l'autre, tout s'organisait autour du patriarce ou du chef de famille qui exerçait un contrôle et veillait au bien-être de son groupe. On ne saurait donc pas mettre en phase deux conceptions des rapports économiques répondant chacune à des règles spécifiques : produire pour l'autoconsommation et répondre à l'impératif des besoins du marché extérieur. Dans la perspective de l'économie de subsistance qui nous concerne ici, la participation des

femmes était certes déterminante, mais leur statut économique n'était pas à la hauteur de leur investissement ; c'est ce que révèle Claude MEILLASSOUX.

En effet, la spécificité de l'organisation économique pré-capitaliste en Afrique a été soulignée par Claude MEILLASSOUX qui indique, dans le chapitre 5 de son ouvrage, que les *femmes* et les *cadets* constituaient les classes exploitées dans les sociétés traditionnelles africaines. S'agissant de la gent féminine, il écrit : « *la subordination à l'homme des capacités reproductrices de la femme, la dépossession de sa progéniture au profit de celui-là, son incapacité à créer des rapports de filiation s'accompagnent d'une même incapacité pour la femme d'acquérir un statut à partir des rapports de production. La femme, en effet, malgré la place dominante qu'elle occupe aussi bien dans l'agriculture parfois dans les travaux domestiques, n'est pas admise au statut de productrice. Etant soumise à des rapports de conjugalité qui priment ses rapports de filiation, le produit de son travail n'entre dans le circuit domestique que par le truchement d'un homme.* »¹

Claude MEILLASSOUX nous place au cœur même du débat concernant le statut socio-économique de la femme africaine traditionnelle ; celle-ci constituait l'épine dorsale grâce à laquelle la production était assurée. D'abord, à travers les enfants, la main-d'œuvre potentielle était fournie car la progéniture est celle du mari et par conséquent devait être au service du clan de l'homme qui en tire un double avantage : l'augmentation de la production, d'une part, et de l'autre, les privilèges liés à l'agrandissement de son lignage. Ce qui signifie que la femme demeure le vecteur du pouvoir économique et l'élément essentiel dans l'extension de la parenté. Ensuite, la place de la femme notamment dans les communautés agricoles, comme l'a souligné l'auteur quelques pages plus loin, est fondamentale car, l'agriculteur ne peut se passer des services de celle-ci contrairement aux sociétés se livrant à la chasse ou à l'élevage, dans lesquelles le célibat masculin, loin d'être souhaitable, serait facile à gérer. Ainsi, la participation des femmes dans les sociétés pré-capitalistes n'était pas négligeable ; mais, leur statut économique demeurait subordonné à la hiérarchie des sexes qui régissait les sociétés statutaires d'alors.

¹ MEILLASSOUX (C.), *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero, 1982, pp. 119-120.

Le débat autour de ce qu'était le statut économique des femmes africaines pré-coloniales ne règle rien. Il permet dans une certaine mesure de voir que la suprématie masculine dans les rapports de production n'est pas un problème récent qui serait lié à l'économie du marché, mais un état de fait universel auquel les sociétés traditionnelles n'ont pas échappé. C'est dans ce sens que H. HIRATA et D. KERGOAT soulignent : *« ailleurs, dans le temps et dans l'espace, le « travail » a bien d'autres visages, qu'il soit productif et / ou reproductif. Néanmoins, partout et toujours, la « valeur » distingue le travail masculin du travail féminin : production « vaut » plus que reproduction, production masculine « vaut » davantage que production féminine (même lorsque l'une et l'autre sont identiques). Ce problème de la « valeur » du travail - terme employé ici au sens anthropologique et éthique, en tout cas pas économique – traverse toute notre réflexion : il induit une hiérarchie sociale. Valeur et principe de hiérarchie, sous des apparences multiples, restent immuables : le travail d'un homme pèse plus que le travail d'une femme. Et qui dit hiérarchie dit rapport social. Mille preuves existent, pour qui veut bien les voir, que cette oppression des femmes par les hommes dans le travail est omniprésente, car il faut bien parler d'« oppression », de « domination » et non pas d'« inégalité » ou d'« injustice »¹.*

Et de nos jours, l'impasse sur les activités féminines en Afrique n'est rien d'autre que la traduction de cette supposée supériorité masculine à partir de laquelle se définit ce que nous avons appelé le *nouvel homo oeconomicus*. C'est cette déclinaison au masculin de la participation à l'économie qui fut le centre d'intérêt des politiques de développement fondées sur la logique import / export. Une telle vision restrictive des rapports économiques ne comptabilisant pas le travail féminin n'est-il pas un des facteurs explicatifs de l'échec du développement en Afrique ?

¹ HIRATA (H.) et KERGOAT (D.), « La division sexuelle du travail revisitée », in Les nouvelles frontières de l'inégalité, op. cit., p. 95.

SECTION II :
LA PRISE EN COMPTE DU RÔLE ECONOMIQUE
DES FEMMES EN AFRIQUE

La première section nous a permis de mettre à jour les présupposés sur lesquels s'est fondée la non-reconnaissance des activités des femmes en Afrique. L'arithmétique des économistes s'était focalisée essentiellement sur la productivité et la rentabilité en réponse à la nécessité de l'exportation. Le domaine agricole, auquel nous nous sommes intéressé, a démontré à quel point cette vision du développement a exclu les femmes, pourtant engagées à plein temps dans le processus de production du début jusqu'à la fin.

Il convient de mettre en évidence que, l'échec avéré de cette politique économique partagée par tous les acteurs africains et occidentaux a conduit à une révision des notions de travail et de la participation à l'économie. Le centre de gravité n'est plus le genre masculin ni la course à la croissance par la logique d'exportation mais plutôt le « développement humain ». Cette nouvelle formule tente de considérer toutes les sinuosités socio-anthropologiques concrètes des bénéficiaires des différents projets de développement. C'est au vu de cette considération que la place des femmes dans l'économie a pris une autre tournure ; ainsi du supposé *non-travail féminin* on est passé au *travail autrement des femmes*. Cet *autrement* est souvent relégué dans ce qui est qualifié de *secteur informel* et ce, par opposition au secteur dit *formel*.

Cette mise au point n'est pas seulement terminologique, elle vise aussi à reposer la question du rôle économique des femmes africaines, quel que soit le domaine dans lequel elles œuvrent. Nous verrons d'une part leur place dans les emplois modernes (formels) (§1). Ensuite nous examinerons comment la crise économique a permis de repenser autrement les activités économiques des femmes en dehors de leurs rôles domestiques (§2).

§1 Les Africaines dans le travail moderne

Nous entendons par emplois *formels* l'ensemble des activités salariées reconnues et comptabilisées par les pouvoirs publics. Il s'agit notamment des emplois non-agricoles relevant des secteurs public et privé ayant en commun une origine unique : tous ces emplois s'inscrivent dans le cadre de la modernité politico-économique et administrative introduite par le système colonial basé sur la légalité rationnelle. Comme tel, ce secteur est régi par le droit du travail. Certains auteurs le qualifient de *structuré*, de *protégé*, de *moderne*...

Le problème est donc de connaître la part des Africaines dans ces activités qui exigent un certain niveau d'instruction, de la compétence et un savoir-faire autre que celui dispensé par l'éducation traditionnelle. Puisque l'autre caractéristique essentielle de ce travail dit moderne est sa soumission à la loi, de quelle protection juridique jouissent les femmes en tant que travailleuses ? (A). Malgré des cadres juridiques, les Africaines échapperaient-elles aux inégalités sexistes en matière d'emploi dont sont victimes les femmes de par le monde ? (B). En Occident par exemple, l'une des disparités décriée est la reproduction dans le monde du travail des rôles traditionnels des femmes ; ce qui conduit à la constitution de professions dites à *prédominance féminine*. En Afrique, assiste-t-on aussi à une concentration des femmes dans certains secteurs ? (C)

A/ La protection des femmes dans le Code congolais du travail

La définition du statut de travailleur, précédemment examinée, nous a amené au constat suivant : la restriction des critères conduit à une exclusion de facto de la majorité de la population du travail au sens juridique du terme. Si dans cette majorité, les femmes occupent une grande proportion, est-ce à dire que le législateur n'aurait pas pris des dispositions relatives à la protection sociale de la minorité qui a accès au travail formel ?

En effet, le Code zaïrois du travail dans son ensemble ne comporte pas de dispositions faisant penser à des discriminations sexistes. Une attention particulière a même été accordée aux femmes salariées, laissant croire que celles-ci bénéficieraient d'une discrimination positive. Ces dispositions, traitant « *du travail des femmes et des enfants* » en 8 articles, sont contenues dans le chapitre IV du titre VII du Code congolais

du travail. Substantiellement, ces articles définissent les conditions du travail des femmes, d'une part, et de l'autre, leur protection en tant que mères. Si à première vue le législateur semble militer en faveur de la promotion féminine, les a priori sur lesquels se fonde sa position méritent quelques réflexions. S'agissant des droits de la femme au travail, MUEPU-MIBANGA écrit : *« la diversité et l'étendue des mesures spéciales de protection dont jouit la femme salariée ne nous paraît pas sans fondement. Elles tiennent des motifs divers (...). Le premier se fonde sur une idée, combien vieille, que la femme est un être inférieur, un être faible. Il ne faudrait pas, dès lors l'écraser (...). Le deuxième part de la constatation que la femme qui travaille est en même temps, à tout le moins potentiellement, une future mère. Par la présence de l'enfant, la femme a une charge familiale qu'il importe d'alléger (...). Aussi, le législateur a-t-il mis sur pied l'éventail des mesures spéciales destinées à protéger la femme quant à sa condition juridique, sa santé et celle de son enfant, et sa moralité. »*¹

Ce propos cache mal un paternalisme sur lequel reposerait la protection des femmes ; déjà le titre du chapitre 8 du Code est révélateur à partir du moment où, le législateur place sous la même enseigne les femmes et les enfants dans le domaine du travail. Ces deux catégories sont ainsi mises ensemble parce qu'ayant en commun une caractéristique : la faiblesse. C'est en référence à celle-ci que l'article 116 du Code congolais du travail dispose : *« l'Inspecteur du travail peut requérir l'examen des femmes et des enfants par un médecin en vue de vérifier si le travail dont ils sont chargés n'excède pas leurs forces. Cette réquisition est de droit à la demande des intéressés. La femme ou l'enfant ne peut être maintenu dans un emploi ainsi reconnu au-dessus de ses forces et doit être affecté à un emploi convenable. Si cela est impossible, le contrat doit être résolu du fait de l'employeur avec paiement de l'indemnité de préavis. »* En vue de l'exécution de ces dispositions, l'Arrêté départemental n° 68-13 du 17 mai 1968 a précisé dans les détails les conditions de travail des femmes. Il préconise qu'il est interdit de les affecter aux travaux dangereux ou insalubres et aux travaux lourds.

Limitons-nous aux travaux lourds pour indiquer les différentes mesures prises dans l'Arrêté cité plus haut, fixant les maxima de poids à respecter par les employeurs dans les tâches dévolues aux femmes. Il s'agit notamment de : 20Kg dans le transport

¹ MUEPU (M.), « De la protection spéciale de la femme salariée au Zaïre », in Revue Jur. Pol. Ind. Coop. (RJPIC), tome 28, n°4, Paris, 1973, p. 848.

manuel occasionnel ; 50Kg dans le transport par wagonnet ou véhicule à trois ou quatre roues ; 120Kg pour le transport sur charrette à bras à deux roues... Ces charges maximales concernent tous les matériaux à l'exception des récoltes, des semences, des feuilles et des fruits. Ces dispositions à première vue semblent œuvrer pour la protection des femmes au travail, mais, à y voir de près elles renferment quelques absurdités.

La première de ces absurdités est celle qui risque de livrer les femmes à la merci des employeurs ; car dans le domaine agricole, le législateur s'est refusé à fixer le poids des charges à ne pas dépasser. Or, dans ce cadre, le transport, tâche exclusive des femmes, se fait sur la tête ou sur le dos ; donc c'est plutôt là que la limitation du poids devrait être de rigueur. Cette impasse critiquable de la part du législateur n'est pas sans conséquence ; certains exploitants agricoles sans scrupule peuvent exiger des femmes un transport de charge excédant leur force dès lors qu'ils sont garantis de ne pas tomber sous le coup de la loi.

La deuxième absurdité est la détermination des limites juridiques des poids à porter là où les besoins se font moins sentir. En effet, les maxima indiqués plus haut interviennent alors que la mécanisation vient alléger les efforts physiques. Ces dispositions sont également un hors propos car en Afrique, les préjugés continuent de faire croire que les femmes sont incapables de manier les machines. A quoi peut bien servir la protection des femmes alors qu'elle n'intervient que dans les transports mécanisés auxquels peu d'entre elles ont accès ?

En tout état de cause, le présupposé sur lequel repose l'article 116 consacré à la protection des femmes en référence à leur état de faiblesse relève d'un paradoxe. La faiblesse physique des femmes est certes une réalité ; mais dans les sociétés africaines contemporaines ou d'autrefois, les divisions sexuelles du travail convergent pour faire du transport des charges une tâche réservée en grande partie aux femmes. Ceci conduit au constat selon lequel les femmes sont plus endurantes que les hommes. Dès lors, si les rapports *hommes-forts/ femmes-faibles* sont inversés, quel est le bien fondé de cette protection de la supposée faiblesse féminine ? Cette interrogation n'est pas le signe d'un rejet d'une quelconque protection juridique des femmes au travail. Au contraire elle vise à attirer l'attention du législateur sur deux faits importants : le vide juridique ne cesse de s'agrandir autour des activités dans lesquelles évoluent les femmes, d'une part, et de l'autre, l'inanité des dispositions prises sans aucune application concrète.

Cette dimension irréaliste apparaît également dans la suite du Code du travail, quant à la protection de la maternité des femmes salariées. En effet, l'article 111 dispose que : *« toute femme enceinte dont l'état a été constaté médicalement peut quitter le travail sans délais de préavis et sans avoir, de ce fait, à payer une indemnité de rupture de contrat. La même faculté lui est accordée pendant une période de six semaines suivant l'accouchement. »* Si cette disposition paraît protéger la fonction maternelle des femmes, œuvre-t-elle réellement en faveur de leur percée dans le salariat ? Comme on le sait, les femmes, de par leur faible taux de scolarisation, sont sous-représentées dans le monde du travail moderne. Alors la faculté que leur accorde la loi de résilier sans préavis le contrat de travail ne constitue-t-elle pas un handicap supplémentaire dans la chance d'obtenir un emploi ? Les employeurs, face à cette situation, ne préféreraient-ils pas embaucher les hommes plutôt que de se retrouver du jour au lendemain sans employée pour cause de grossesse ? Une telle disposition, supposée protéger les femmes enceintes, mais, qui pourrait conduire à une discrimination en défaveur des femmes, se trouve renforcée par l'article 114 du Code congolais du travail. Aux termes de celui-ci, il est disposé : *« lorsque la femme allaite son enfant, elle a droit, dans tous les cas, à deux repos d'une demi-heure par jour pour lui permettre l'allaitement. Ces périodes de repos sont rémunérées comme temps de travail. »* Si on prend au pied de la lettre cet article, on est confronté au problème de faisabilité. Dans un pays où les entreprises privées et publiques ne mettent pas à la disposition des femmes des garderies proches du lieu du travail, il est irréaliste d'envisager les deux coupures pour allaitement. Et rien n'est précisé en ce qui concerne le lieu de l'allaitement ; la femme doit-elle se faire amener l'enfant sur le lieu du travail ou doit-elle le rejoindre à domicile ? Dans ce dernier cas, il est fort à craindre qu'une demi-heure ne soit suffisante pour effectuer le trajet puis l'allaitement.

La protection des femme congolaises dans le code du travail connaît, au vu de notre analyse, deux handicaps ; le premier est de tenter de légiférer de façon irréaliste là où il n'y a peu de femmes à protéger. Et le second est l'impasse faite sur les domaines qui s'avèrent concentrer le maximum des femmes. En tout état de cause, la question fondamentale des inégalités dans l'accès au travail moderne n'a suscité aucune intervention de la part du législateur.

B/ Inégalité de chance dans l'accès au secteur formel

Le problème de l'accès des femmes africaines aux emplois formels recoupe la situation quasi universelle des femmes dans la quête de leurs droits à l'égalité en matière d'emploi. Cette situation est bien résumée par M. VLEMINCKX qui écrit : *« il existe une condition spécifiquement féminine sur le marché du travail différant profondément de la condition masculine. Elle est étroitement liée à l'ampleur du rôle que la société confère à la femme dans l'entretien du ménage et l'éducation des enfants. De là découle une différence fondamentale entre hommes et femmes : le travail est une obligation pour les hommes et un « choix » pour les femmes. Si elle « choisit » de travailler, la femme devra continuer à assurer son rôle domestique. Le travail des femmes est aussi considéré par beaucoup, hommes et femmes, comme un travail d'appoint (appoint en cas de pénurie de main d'œuvre, appoint quand le mari est au chômage, appoint dans la course à l'équipement matériel du ménage). L'idée que le travail constitue un besoin et un droit universel pour la femme n'est pas encore acquise. »*¹ Ce passage rappelle l'analyse précédente portant sur la marginalisation du travail féminin dans les politiques du développement en Afrique, d'une part, et de l'autre, permet de comprendre les fondements sur lesquels reposent les inégalités dont sont victimes les femmes dans le domaine du travail en général.

L'idée force qui en découle, et autour de laquelle nous voulons mener notre réflexion est la suivante : le rôle des femmes étant socialement prédéfini, tous les efforts en direction du travail en dehors du foyer sont perçus consciemment ou non comme une intrusion dans le territoire masculin. Ainsi, la plupart des difficultés des femmes résulteraient du présupposé selon lequel celles-ci, ayant leur domaine de prédilection ailleurs, n'accompliraient qu'un travail subsidiaire. C'est en regard de cette conception qu'on pourra mettre en perspective la situation des Africaines avec celles des femmes occidentales qui font toutes l'objet des discriminations sexistes à des degrés divers, nonobstant les dispositions légales qui instaurent formellement l'égalité entre tous en matière d'emplois.

La première forme de discrimination que nous voulons aborder ici est celle qui concerne les conditions d'accès des femmes au travail moderne en Afrique. En effet, de

¹VLEMINCKX (M.), « Participation des femmes au marché du travail : oui mais pas n'importe comment ! », in *Aperçu économique Trimestriel*, n° 1, Bruxelles, 1991, p.117.

nombreux travaux socio-économiques menés sur le terrain convergent sur un constat : les femmes en Afrique sont moins représentées que les hommes dans le monde du travail. Mais les chiffres qui traduisent les disparités hommes et femmes varient d'un pays à l'autre et d'un secteur à l'autre. Néanmoins, il faut signaler que les données statistiques connaissent une certaine discontinuité, voire une rareté, rendant les estimations souvent aléatoires. Certaines de ces données disponibles nous sont fournies par J.P. LACHAUD dans son ouvrage portant sur *Les femmes et le marché du travail urbain en Afrique subsaharienne*. Il souligne à cet effet : «*dans les zones urbaines d'Afrique subsaharienne, la participation des femmes à l'emploi salarié est relativement faible en termes absolu et relatif. En effet, on peut considérer que la proportion de la population féminine totale salariée est de l'ordre de 10 à 15 %, alors que pour les hommes ce pourcentage est compris entre 25 et 35%. En moyenne, la proportion des hommes salariés est presque trois fois plus importante que celle des femmes salariées.*»¹ Ces chiffres bien que provenant des enquêtes menées dans quelques grandes métropoles africaines semblent correspondre à la tendance générale sur le continent. C'est ce que révèle un rapport du PNUD de 1998 indiquant que «*la probabilité qu'ont les femmes d'obtenir un emploi rémunéré est inférieur de deux tiers à celle des hommes, et sur les femmes qui constituent la main d'œuvre en Afrique Subsaharienne 3 sur 10 seulement sont des employées rémunérées. En 1990, 5% environ des salariées féminines travaillaient dans l'industrie, 20% dans les services, 23% à la vente et seulement 6% dans des postes professionnels, techniques, administratifs ou de direction.*»²

Ces deux références concordent donc pour dire qu'il existe effectivement une disparité énorme sur le plan quantitatif dans l'accès à l'emploi en Afrique. Cette situation s'explique par diverses causes : le faible taux de scolarisation féminine, le peu de débouchés non qualifiés, les préjugés socioculturels. Ces derniers avaient déjà joué un grand rôle dans l'exclusion des femmes des emplois salariés dans l'industrialisation naissante à l'époque coloniale. C. COQUERY-VIDROVITCH souligne à ce propos : «*les femmes ont été peu employées dans l'industrie par les colonisateurs. Ceux-ci avançaient à la fois la force des coutumes, qui auraient interdit aux femmes de s'exiler de leur village, et l'incapacité du personnel féminin à comprendre la modernité, faute*

1 LACHAUD (J.P.), *Les femmes et le marché du travail urbain en Afrique subsaharienne*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 55.

2 MANUH (T.), *Afrique Relance*, Document d'information n°11, Femmes, ONU, Site Internet, avril 1998.

d'instruction si ce n'est de cervelle...L'état d'esprit africain n'autorisait guère les femmes à disposer de la liberté de mouvement nécessaire au travail en usine. Presque partout, les ouvrières sont méprisées...Pour les hommes, cette autonomie financière de la femme à l'usine est mal acceptée : c'est une femme « perdue », soupçonnée de tirer avantage de son indépendance économique pour satisfaire des appétits « immoraux ». »¹ Si l'inégalité d'accès aux emplois peut se comprendre dans les pays africains (sans pour autant être justifiée) , compte tenu des conditions socio-économiques et culturelles, les difficultés que rencontrent les femmes en Occident en la matière prennent une autre tournure.

En effet, si dans les sociétés sous-développées le handicap des femmes en matière d'insertion dans le monde travail est précisément l'analphabétisme, dans le contexte européen, les barrières se situent ailleurs. Le taux de scolarisation féminine n'est pas inférieur à celui des hommes, et il est reconnu que les filles réussissent mieux que les garçons à l'école comme à l'université, dans tous les milieux sociaux confondus. Et cette percée scolaire se traduit par les taux de plus en plus élevés de femmes dans le monde du travail depuis quelques décennies ; *« en mars 1998, les femmes représentaient 45% des 25,7 millions d'actifs français contre 40% en 1982 et 35% au début des années 60...Pour l'avenir, les projections de la population active à long terme postulent la poursuite, quoique à un rythme ralenti, de la progression de l'activité féminine. Les taux d'activité féminine des classes d'âge centrales devraient se situer entre 87,5 et 90% à l'horizon 2040, à l'instar de la situation présente dans les pays scandinaves. »*² Alors que l'écart entre les sexes est faible dans l'espace du travail dans les sociétés du Nord, il s'avère très important dans les pays africains. De même qu'on constate dans le premier cas une progression de l'insertion des femmes dans les milieux salariés, l'Afrique ne cesse d'enregistrer des baisses considérables : le taux de participation des femmes au secteur structuré est passé de 57% en 1970 à 53% en 1990 et environ 2,5 millions de femmes ont perdu leur travail entre 1985 et 1990. Cette perte est consécutive aux mesures drastiques imposées par les Programmes d'Ajustement Structurel (PAS) ; car les coupures budgétaires ont été plus dirigées vers les secteurs sociaux à concentration féminine importante et ont touché davantage les agents de bas échelons. Or, les femmes, de par leur faible niveau d'instruction, ont été le groupe le

1 COQUERY-VIDROVITCH (C.), *Les Africaines*, op. cit., pp. 207-208.

2 GLAUDE (M.), « L'égalité entre femmes et hommes, où en sommes-nous ? », in *Egalité entre femmes et hommes*, Conseil Economique, n° 15, op. cit., p. 73.

plus atteint. Ainsi la crise économique et l'ajustement structurel constituent des facteurs déterminants dans la réduction des chances des femmes par rapport au secteur moderne pour trois raisons :

- Les salariées, premières victimes, ont moins de chance par rapport aux hommes de se maintenir dans les emplois qu'elles occupent.
- Du fait de cette même crise, les embauches se réduisant, la gent féminine déjà sous représentée et sous qualifiée a du mal à faire face à la concurrence masculine.
- Enfin, le cercle vicieux qui va pénaliser les générations à partir de la décennie 80 est l'incidence des PAS sur le taux de scolarisation féminine ; car la chute du niveau de vie des ménages pousse certains parents à préférer la scolarisation des garçons au détriment de celle des filles.

Au demeurant, dans le domaine de l'inégalité de chances en matière d'accès à l'emploi, la situation des femmes africaines est à l'inverse de celles des pays occidentaux en progression. Mais en revanche, les problèmes inhérents à ce fort taux de participation féminine au monde du travail se poseraient-ils en des termes comparables dans le contexte africain ?

C/ Ghetto féminin dans le secteur moderne en Afrique ?

La question qui met en évidence l'une des difficultés que rencontre le genre féminin dans l'espace du travail est la suivante : « *quelles sont les tâches le plus souvent attribuées aux femmes dans les emplois rémunérés ?* » Les constats convergent pour souligner que dans les pays développés, il existent des secteurs qu'on qualifie de *professions à prédominance féminine*. Dans les pays de l'OCDE, il s'agit des métiers de secrétaires, d'institutrices et d'infirmières qui ont deux particularités : la forte concentration de l'emploi féminin, d'une part, et de l'autre, une proportion importante des femmes en terme d'effectif¹. Cette situation traduirait une ségrégation des métiers selon les sexes, cloisonnant ainsi les femmes dans des rôles non seulement subalternes mais aussi recoupant leurs activités dites traditionnelles. Avant de voir si en Afrique ces clivages sont ou non opérants, examinons comment ils se caractérisent dans les pays occidentaux.

¹ Cf. OCDE, L'avenir des professions à prédominance féminine, Paris, 1998.

Les recherches menées au sein de l'OCDE ont montré que l'augmentation des taux d'activités des femmes dans ces Etats est due à la tertiarisation de l'économie : *« exclues des postes qualifiés de l'industrie, les femmes sont surreprésentées dans les activités tertiaires : commerce, administration, enseignement, services aux entreprises et aux particuliers. Elles s'orientent toujours davantage vers les univers professionnels de relation alors que les hommes travaillent plus souvent dans des milieux engagés dans la transformation de la matière et organisés selon des normes impersonnelles. C'est ainsi qu'à niveau de formation égal, hommes et femmes ne se voient pas affecter aux mêmes postes de la division sociale du travail. Dépourvues de diplômes, les femmes entrent le plus souvent dans un univers ancien du travail féminin : les services personnels, la boutique, mais aussi le travail ouvrier non qualifié de services et de l'industrie ; le CAP les conduit à la grande distribution, le BEPC et le BAC aux administrations classiques : la poste et la sécurité sociale. L'enseignement supérieur leur permet d'accéder au tertiaire moderne, à l'enseignement et aux professions médicales et paramédicales. »*¹

Ce passage méritait d'être repris entièrement car il donne une vue panoramique de la situation professionnelle des femmes dans l'espace du travail. La tertiarisation traduit ce que M. VLEMINCKX a qualifié de *condition spécifiquement féminine du travail* : nonobstant la progression dans les niveaux d'études, les femmes demeurent en grande partie confinées dans le rôle qui leur est socialement assigné. Ainsi, le monde du travail pour elles ne serait que la projection à l'extérieur des activités domestiques gratuites. Et tout porte donc à croire que ces secteurs spécifiquement féminins offriraient aux femmes la possibilité de trouver dans leur rôle traditionnel un emploi salarié.

Outre ces marquages entre emplois masculins et emplois féminins reproduisant les frontières des rôles et préjugés sociaux classiques, il faut souligner que ces emplois de services sont essentiellement caractérisés par la précarité, le temps partiel (choisi ou contraint)... qui sont autant de difficultés reflétant l'image sociale qu'on a des femmes par rapport à l'emploi. Car, si le rôle social qui leur est dévolu n'est pas un choix, le travail à l'extérieur semble l'être ; par conséquent, celles qui choisissent de travailler sont tenues de combiner vie de famille et vie professionnelle.

¹ INSEE, Hommes et femmes face à l'emploi, n°17, 2000, pp. 48 et 50.

A part le problème de la précarité et celui de la gestion de la double journée, les métiers traditionnellement féminins sont montrés du doigt pour d'autres raisons. L'une d'elles est celle consistant en l'attribution à toutes les employées d'un secteur donné de certaines qualités qui seraient spécifiquement féminines, voire innées et qui supplanteraient leur qualification. C'est cette confusion de genres (qualités subjectives et qualification objective) qui entraîne la dévalorisation de ces emplois à prédominance féminine. L'exemple de la profession d'infirmière est plus qu'éloquent. D'une part, la formation qui dure trois années après le BAC est assimilée au niveau BAC+2 ; d'autre part en dépit des nouvelles technicités liées à l'évolution de la médecine, on continue d'associer cette profession « *aux tâches de soins, mais dans leur aspect moins technique qu'humain...on touche ici aux compétences relationnelles et à la difficulté de les faire accéder au processus de qualification. Les fonctions d'infirmière ont été longtemps occupées, gratuitement, par des religieuses, et l'association à l'idée de vocation est particulièrement forte. Or qui dit vocation dit rapport immédiat, qui s'impose naturellement et individuellement, à une profession. Ainsi dans leur mouvement de la fin des années 80, avec leur mot d'ordre « ni bonnes, ni nonnes, ni connes », les infirmières cherchaient à être reconnues comme « professionnelles » et, ce faisant, à construire le relationnel comme qualification.* »¹

C'est par rapport à tous ces a priori, renvoyant sans cesse le groupe féminin à une citoyenneté économique de seconde zone, que les mouvements féministes se battent pour l'égalité des chances dans l'accès à l'emploi (qui va au-delà de la simple égalité de traitement). Ils se battent aussi pour la valorisation des professions à prédominance féminine et la féminisation de certains secteurs qualifiés traditionnellement de « masculins », ceci pour permettre à terme d'équilibrer la présence des deux sexes dans les postes de direction et de responsabilité.

Pour revenir à la situation des Africaines dans le monde du travail moderne, il conviendrait de savoir s'il existe un ghetto féminin en matière d'emploi. Si en Occident on décrit cette situation comme facteur des inégalités entre sexes, en Afrique, les difficultés semblent être inverses. Selon les chiffres avancés par le PNUD, les femmes ne représenteraient que 20% dans les services et 23% dans la vente ; or ces deux domaines font partie des professions à prédominance féminines en Europe. Mais quand

1KERGOAT (D.), « Ouvrières et infirmières : deux rapports à la qualification », cité par DAUNE-RICHARD (A.M.), « Qualifications et représentations sociales », in Les nouvelles frontières de l'inégalité, op. cit., p. 52.

on se replace dans le cadre africain, au regard des chiffres, on ne saurait identifier un métier où les femmes seraient majoritaires ; les 20 et 23 %, taux les plus élevés, sont loin de faire la moitié des salariés dans ces domaines respectifs, même si on doit reconnaître que ce sont les secteurs qui emploient plus de femmes que d'autres (5% dans l'industrie et 6% dans les postes professionnels, techniques, administratifs ou de direction). Ainsi, en Afrique, on déplore plutôt le fait que ces professions d'infirmières, d'institutrices, de secrétaires, d'employées de bureau et de vente soient aussi exercées en majorité par les hommes. Cette situation, aussi paradoxale qu'elle puisse paraître, défavorise davantage les Africaines dans la mesure où celles-ci ne bénéficient pas de la discrimination positive qui les mettrait à l'abri de la concurrence masculine dans la recherche d'emploi comme dans les pays occidentaux.

Si la dévalorisation de la profession d'infirmière par exemple, procède en partie de son assimilation à une vocation, cette même assimilation est différemment appréciée en Afrique en général et au Congo Démocratique en particulier. Dans ce pays où les références sociales sont très marquées par le christianisme, on a tendance à confondre l'exercice d'une profession temporelle avec l'option d'une voie spirituelle ; c'est-à-dire qu'il n'est pas choquant de dire qu'être infirmière ou institutrice est une vocation. Au contraire, cette appréciation a un caractère plutôt laudatif. Elle s'explique davantage par le modèle encore en vogue des religieuses dans différents secteurs sociaux cumulant vocation, services et prestige social.

Ainsi, l'inexistence des emplois dits féminins et la dépréciation dont ils feraient l'objet dans les pays africains s'expliqueraient par le handicap de départ qui est le faible taux de scolarisation des femmes. Il s'avère donc que, la minorité qui parvient à émerger ne se pose pas la question du sexisme qui serait inhérent à l'exercice d'un métier plutôt qu'un autre. Cependant, si les secteurs à prédominance féminine n'ont pas le même statut en Afrique et en Occident, la question des inégalités des salaires entre hommes et femmes semble quant à elle se poser en termes identiques.

L'égalité en matière de salaire se réfère à la Convention n°100 du BIT de 1951 et à la Directive européenne n° 117 de 1975, selon lesquelles : « *un salaire égal pour un travail de valeur égale* ». Il y a eu en France une première interprétation restrictive de ce principe en ces termes: « *à travail égal, salaire égal* ». Mais ce n'est qu'à partir des années 80, qu'il y a eu une évolution dans la lecture : « *l'égalité de salaire pour un travail de valeur comparable* ». Cette nouvelle interprétation cadre non seulement avec

l'esprit des textes sus cités, mais aussi en donne un large champ d'application : « *la notion de valeur comparable vise à permettre de comparer les salaires des hommes et des femmes même lorsqu'ils n'exercent pas les mêmes fonctions. Cette notion est particulièrement utile là où s'exerce une forte ségrégation des emplois selon le sexe. Par ce biais, la législation ne s'attaque pas seulement à la discrimination directe mais aussi à la discrimination indirecte consistant à dévaloriser le travail accompli par les femmes.* »¹ Malgré ces dispositions légales, les politiques salariales prouvent dans les faits que l'égalité est loin d'être atteinte ; la preuve est qu'en France, une enquête menée en 1997 « *montre qu'à capital humain identique, les femmes obtiennent des salaires plus faibles que les hommes. A nombre d'années d'études et expérience professionnelle réelle identiques, les hommes ont un salaire supérieur de 21% à celui des femmes. A diplôme le plus élevé obtenu et expérience identiques, les hommes ont un salaire supérieur de 19% à celui des femmes.* »² Cette situation n'est pas spécifique au cas français car, les données statistiques indiquent la survivance de ces disparités entre hommes et femmes en matière de salaire au niveau européen ; dans le monde ouvrier par exemple les femmes gagnent entre 65 et 84% du salaire horaire masculin avec en tête les pays nordiques, la France occupant la position intermédiaire, les pays à plus grand écart étant le Royaume-Uni, le Luxembourg et l'Irlande.³

Si, dans ces pays avancés en matière d'égalité entre hommes et femmes, les pratiques révèlent encore des discriminations sexistes dans la rémunération, il ne faut pas s'attendre à ce que les sociétés africaines fassent mieux. En effet, « *dans les pays d'Afrique subsaharienne, un différentiel brut de salaires en faveur des hommes de 30 à 50% semble prévaloir au niveau de l'ensemble du système productif urbain. L'impact du capital humain sur la détermination des gains apparaît comparable pour les hommes et les femmes, mais la localisation dans le segment protégé accroît, la plupart du temps, les salaires masculins.* »⁴ Ces chiffres montrent que les pays africains font partie de ceux dans lesquels les écarts de salaires sont des plus élevés ; et ces grandes disparités peuvent être expliquées par de nombreux facteurs. Le premier est l'inapplication des textes de lois et Conventions internationales interdisant les pratiques

1 OCDE, Les femmes et le changement structurel, op. cit., p. 190.

2 Conseil d'Analyse Economique n° 15, op. cit., p. 162.

3 Cf. MARUANI (M.), (sous la direction), Les nouvelles frontières de l'inégalité, op. cit.

4 LACHAUD (J-P), Les femmes et le marché du travail urbain en Afrique subsaharienne, op. cit., p. 180.

discriminatoires ; ainsi, que ce soit en Occident ou en Afrique, l'égalité réelle est loin de rejoindre l'égalité formelle. Le deuxième facteur est d'ordre socioculturel fondé sur deux piliers : la vision statutaire des droits qui accorde une suprématie à la masculinité sur la féminité, d'une part, et d'autre part, l'homme considéré comme le pilier économique de la famille. C'est la convergence de ces éléments qui a conduit la plupart des législateurs africains à attribuer aux hommes la qualité de chef de ménage avec des prérogatives afférentes, dont le droit d'autoriser ou de s'opposer au travail de la femme en dehors du foyer si l'intérêt de la famille l'exige.

Si, dans le contexte africain, on met en avant le rôle de l'homme « gagne-pain » de la famille, certains auteurs soutiennent qu'en Occident, la discrimination salariale trouve d'autres justifications ; Rachel SILVERA écrit à ce propos : *« du fait de la présence irréversible des femmes sur le marché du travail – y compris à des postes qualifiés, jusqu'à présent réservés aux hommes – et de l'évolution des structures familiales (développement des familles monoparentales), la référence explicite au salaire familial pour les hommes et à celui d'un salaire d'appoint pour les femmes n'est plus inscrite en tant que telle dans l'ensemble de ces pays. Pour autant, au niveau de certaines pratiques, on peut penser que ces sources archaïques de discrimination ont trouvé d'autres références. Une part des inégalités non justifiées renvoie à la persistance de certains préjugés sociaux : présupposition quant à leur moindre disponibilité ou à leur implication au travail plus faible, moindres contraintes d'ordre financier et matériel pour les femmes, etc. »*¹.

En définitive, les femmes africaines dans le monde du travail moderne sont confrontées à certaines difficultés dont deux d'entre elles ont été analysées ; il s'agit de l'inégalité dans l'accès à l'emploi d'une part et d'autre part celle liée à la division sexiste du travail. Ces deux formes de discrimination n'ont pas les mêmes impacts selon qu'il s'agit des pays africains ou occidentaux. Dans ces derniers, la progression du taux de participation féminine au travail loin d'effacer les inégalités, a conduit à une concentration des femmes dans des secteurs dits à prédominance féminine. Ce qui n'est pas le cas en Afrique où la faiblesse voire la régression de la représentation féminine

¹ SILVERA (R.), « Les salaires : toutes choses inégales par ailleurs ? », in Les nouvelles frontières de l'inégalité..., op. cit., p. 130.

dans les emplois modernes expose les femmes à une concurrence masculine excluant ainsi toute formation d'un quelconque ghetto de professions féminines. Si, les Africaines sont sous-représentées à tous les niveaux dans le secteur moderne, dans quel domaine s'investissent la majorité des femmes afin de faire face aux impératifs de la crise économique que traverse l'Afrique ?

§2 De la domesticité au poids économique des femmes

L'analyse précédente a montré que les femmes sont sous-représentées dans les emplois formels. A cette situation vient s'ajouter le fait que dans les activités agricoles liées au développement, leur participation n'est pas comptabilisée dans les calculs économiques. Ainsi, tout porterait à croire qu'au regard de la vision du développement économique fondée sur l'import/export, l'industrialisation, les cultures de rente... et du travail formel, la majorité des femmes seraient inactives. Or cette orientation des politiques du développement s'est soldée par un échec.

Les signes visibles de cet échec n'ont pas tardé à se faire sentir ; « *dans le contexte de la crise économique et financière de la décennie 80 et de la généralisation des politiques d'ajustement, de la dérégulation et de la déréglementation, le secteur informel est apparu aux yeux de certains comme un remède miracle. La question posée par les organisations internationales s'est en partie déplacée de la pauvreté et de l'emploi vers l'émergence de micro-entreprises et du relais que celles-ci peuvent jouer vis-à-vis du secteur public et des grandes industries. Dans un contexte de contrainte financière, face à l'inefficacité des grandes organisations, à l'échec des grands projets et aux éléphants blancs, certains voient dans ce secteur la panacée ou un modèle alternatif de développement...* »¹ Le secteur qualifié d'informel, dont nous examinerons la portée, est marqué par deux caractéristiques principales : l'ampleur avec laquelle il s'étend et la forte concentration du personnel féminin. Ainsi, les femmes, exclues jusque-là des calculs économiques officiels, deviennent paradoxalement des piliers dans la survie des ménages en réponse à la crise économique et à la paupérisation qui touchent la majorité des familles aussi bien dans les campagnes que dans les villes.

¹ HUGON (P.), « Approches pour l'étude du secteur informel (dans le contexte africain) », in Nouvelles approches du secteur informel, OCDE, 1990, p. 82.

C'est cette inversion des rôles entre hommes et femmes face à la crise qui va constituer l'élément clé dans la reconnaissance du poids économique des Africaines notamment à travers les activités informelles (A), mais ce grand pas n'a été franchi que grâce à l'action des Organisations Non Gouvernementales (ONG) (B).

A/ « L'imagination au secours de la conjoncture » : l'informel

« *L'imagination au secours de la conjoncture* » est le sous-titre d'un ouvrage de Abdou TOURE portant sur « *Les petits métiers à Abidjan* »¹. Nous avons adopté ce sous-titre non pas dans la perspective d'une reprise du travail sociologique mené par l'auteur, mais en vue d'insister sur deux éléments essentiels : la perspicacité dont font preuve les femmes afin de résoudre le problème de survie, d'une part, et d'autre part, le fait que le phénomène informel n'est pas la conséquence de la crise mais s'est amplifié avec elle. A ce propos, Pierre SALAMA et Jacques VALIER écrivent : « *un des baromètres les plus fiables de l'intensité d'une crise est ainsi constitué par le nombre de rues « envahies » le jour et la nuit par ces hommes, femmes et enfants. Lorsque la crise perd de son ampleur, que la reprise se confirme, certaines de ces rues sont désertées, tout au moins la nuit, par ceux qui les occupaient. L'embauche reprend, et l'informalisation de l'informel devient moins importante.* »² Ainsi, c'est l'envergure de la récession économique qui a fini par attirer l'attention des pouvoirs publics et des économistes sur le phénomène. Mais alors qu'entend-on par informel (1) et en quoi constitue-t-il un facteur de reconnaissance du poids économique des femmes en Afrique (2)?

1/ Les acceptions du terme « informel » en économie

L'informel regroupe, selon les définitions les plus courantes, une myriade d'activités économiques hétéroclites à faible rendement n'exigeant aucune formation préalable. Il s'agit des petits métiers comme le cirage de chaussures, vente à la criée de divers articles, service ambulancier de retouche des vêtements... A cela s'ajoutent les micro-entreprises personnelles ou familiales à faible capital et employant un personnel

1 TOURE (A.), *Les petits métiers à Abidjan - L'imagination au secours de la conjoncture* -, Paris, Karthala, 1985.

2 SALAMA (P.) et VALIER (J.), *Pauvreté et inégalités dans le Tiers Monde*, Paris, La Découverte, 1994, p. 83.

réduit : réparation de pneus, de montres, cordonnerie, service de transformation alimentaire et de restauration locale... Toutes ces entreprises, créées en réponse aux besoins de survie, ont été longtemps en deçà des comptabilités des économistes. Ainsi le *formel*, qui en est le contraire, relèverait d'un travail reconnu et enregistré par les services publics alors que pour l'informel, « *des quarante ou cinquante mots utilisés pour désigner ce « secteur », la plupart ne peuvent qualifier directement ou indirectement ce dont il s'agit que de façon négative. Il est non structuré, non officiel, non organisé (donc spontané). Il est a-normal (donc marginal). Il est a-légal sinon illégal (donc parallèle), non capitaliste, non exploiteur, non moderne (d'où transitoire, transitionnel, en survivance, etc.), non visible et non lisible (donc souterrain, fantôme, occulte, immergé). Bref, il apparaît à l'économiste comme a-typique, dépourvu de logique propre, d'identité autre que différentiel.* »¹ Si, Serge LATOUCHE, pour saisir la portée sémantique du terme informel, insiste sur les préjugés ethnocentriques qui sous-tendent le regard porté par les économistes sur ces métiers "autres", certains auteurs se sont intéressés aux critères permettant de classer les activités susceptibles d'entrer dans le cadre informel.

La vulgarisation du terme informel procède du rapport du B.I.T. de 1972 sur la situation du Kenya en matière d'emploi. En effet, les analystes ont retenu 6 critères pour le caractériser : « *facilité d'accès aux activités, recours aux ressources locales, propriété familiale des entreprises, échelle restreinte des opérations, techniques à forte intensité de main d'œuvre et dûment adaptées et qualification acquise en dehors du système scolaire officiel.* »² Cette grille de lecture a fait l'objet d'examen critique et a permis à bon nombre d'auteurs de privilégier certains aspects plutôt que d'autres.

Ainsi, Gary S. FIELDS par exemple préfère établir une distinction entre les emplois formels et informels à partir des critères de la *difficulté* ou de la *facilité* d'accès : « *dans le secteur formel, l'emploi est en un certain sens, ou à plusieurs égards, protégé, de sorte que le niveau des rémunérations et les conditions de travail du secteur ne sont en général pas accessibles aux demandeurs d'emploi présents sur le*

¹LATOUCHE (S.), La planète des naufragés ; - Essai sur l'après sous-développement -, Paris, La Découverte, 1991, p. 115.

² BIT, Emplois, revenus et égalité - Stratégie pour accroître l'emploi productif au Kenya -, Genève, 1972, p. 6.

marché, à moins que, d'une manière ou d'une autre, ceux-ci parviennent à franchir la barrière d'entrée...Le secteur informel est, quant à lui, libre à l'entrée, c'est-à-dire que tous ceux qui acceptent d'y occuper un emploi peuvent compter sur un revenu en espèces... »¹

Cette classification formel/ informel, quels que soient les critères sur lesquels elle repose, a fait l'objet d'une remise en cause. Des auteurs tels que M. RODGERS et par la suite J.P. LACHAUD ont vu dans cette vision une interprétation trop rigide et dualiste des activités économiques dans les pays du Tiers Monde. Ils proposent de leur côté, une lecture qui se veut plus proche de la complexité des réalités économiques des pays en développement en tenant compte de trois concepts : *la protection, la régularité et l'autonomie*. C'est en rapport à ces critères qu'ils distinguent cinq catégories d'activités : «1-*le travail salarié protégé par des contrats de travail, des contraintes légales et des barrières à l'entrée inhérentes au marché ; 2-le travail salarié, régulier et concurrentiel exposé aux forces du marché, mais réalisé de manière continue et probablement avec des contrats de travail ; 3-le travail salarié non protégé, relativement hétérogène- travail occasionnel, travail salarié dans le petit commerce etc.- caractérisé par l'insécurité et /ou l'irrégularité ; 4-le travail à propre compte et le travail familial des petites unités de production ; 5- les activités « marginales », qui sont avant tout des activités faiblement productives de la rue ou des activités semi-légales ou illégales.* »²

Cette classification, quoique pertinente, mériterait aussi d'être relativisée eu égard à certaines situations qui prévalent en Afrique depuis plus d'une décennie. En effet, la *protection*, avancée comme un des critères pertinents, se trouve inopérant dans bien des cas si bien que l'on est porté à se demander s'il existe encore, (comme c'est le cas au Congo Démocratique), un travail salarié qui soit protégé. Ceci pour signifier que, si la *protection* implique outre la sélection dans l'accès, la garantie de l'emploi et du salaire conformément aux lois en vigueur, force est de constater qu'un travail sans salaire depuis des années, et ce même dans l'administration, perd de sa substance. Ainsi,

1 FIELDS (G. S.), « La modélisation du marché du travail et le secteur urbain : la théorie et l'empirique », in Nouvelles approches du secteur informel, op. cit., p. 59.

2 LACHAUD (J P), Les femmes et le marché du travail urbain en Afrique Subsaharienne, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 21.

l'informel, dit secteur non protégé, et les emplois formels présumés protégés selon l'auteur, se trouvent tous deux soumis aux aléas économiques.

La partition formel/ informel se trouve également réfutée, notamment dans le cas du Congo Démocratique, pour des raisons différentes de celles avancées par J.P. LACHAUD. Un travail collectif du Centre d'Etudes pour le Développement de l'Université d'Anvers soutient que la distinction entre formel et informel n'est valide dans ce pays que dans le cadre d'une hypothèse de travail. Dans la réalité, il est difficile de classer des individus dans un secteur plutôt que dans un autre, les mêmes personnes y évoluant souvent concomitamment. En effet, « *avec l'implosion de l'Etat au Zaïre, cette dualisation du marché de travail s'est effritée. Ainsi un cireur de souliers peut faire jusqu'à 200\$ par mois tandis qu'un colonel ne gagne qu'officiellement 50\$ par mois (situation 1995). Pourtant le colonel vit beaucoup mieux et pour cause. Il sait utiliser sa position formelle pour "attraper" de l'argent dans le secteur informel. Il va par exemple louer les services de sécurité pour défendre les biens d'une entreprise privée, qui en retour lui fournit gratuitement du carburant et l'entretien de ses voitures de "service". Entre temps il s'engage dans des activités productives d'élevage de poules pondeuses, etc.* »¹ Cette indétermination n'est pas spécifique à l'unique cas congolais ; en Afrique de l'Ouest par exemple (Bénin et Togo), nombreux sont les employés dans le secteur moderne (formel) qui, à la fin de leur journée transforment leur moto (moyen de déplacement) en un moyen de transport à des fins lucratives. Cette nouvelle forme d'activité, appelée « *taxi moto* », apparue au début des années 90 visait à arrondir les fins de mois ; mais aujourd'hui, elle rapporte à certains employés plus que leur salaire. Si ce chevauchement entre le formel et l'informel est répandu dans bien de pays africains, la différence notable avec le Congo Démocratique se situe au niveau de la viabilité des structures étatiques.

Et cette situation particulière de l'Etat congolais a conduit le Centre pour le Développement cité plus haut à scinder les activités du secteur informel en trois segments : outre l'*économie de survivance* et la *petite production marchande* repérables partout en Afrique, les auteurs y ont ajouté un dernier segment appelé *capitalisme sauvage*. « *Il s'agit d'activités criminelles ou illégales qui seraient prohibées dans une situation normale. L'illégalité est pourtant définie par la loi, mais la loi ne porte pas*

¹ Centre for Development Studies (CDS -Publication), Le secteur informel au Zaïre, Anvers, Août 1995, pp. 28-29.

très loin au Zaïre. Le poids économique de ces segments du secteur informel urbain ne pouvait être mesuré systématiquement, mais les quelques données qu'on a pu récolter montrent au grand jour que ce n'est ni sur le secteur 'moderne', ni l'industrie, ni l'agriculture, ni le secteur minier, sur lequel se fondent l'économie zaïroise (et son gouvernement), mais bien le 'capitalisme sauvage.' Celui-ci a subordonné toute la structure économique à sa logique particulière et propre à lui. Surtout le commerce international est maintenant en grande partie organisé d'une manière tout à fait illégale, jusque dans la mesure que ce secteur informel s'est constitué comme un maillon nécessaire pour le reste du système économique. Même le secteur formel qui échange son argent à 'Wall Street' achète de l'or ou du diamant auprès d'artisans illégaux, afin d'acquérir des devises. »¹

Que ce soit au Congo, ou ailleurs dans d'autres pays africains, les faits concordent pour dire que le secteur informel est polysémique ; le sens que chaque auteur en donne varie selon les critères qu'il juge pertinents. Bien qu'il y ait une mise en cause de la dualité *formel/ informel*, celle-ci, nonobstant les critiques, continue à notre avis de rendre compte des réalités du monde du travail en Afrique au cours de ces dernières années. Bien que l'insécurité soit devenue le dénominateur commun entre tous, sans distinction aucune de catégories professionnelles, on ne saurait ignorer la ligne de partage entre des emplois a priori reconnus officiellement, et ceux qui, par la force des choses, finissent par avoir une reconnaissance a posteriori. Quelle peut être la part des femmes africaines dans ce domaine du travail informel ? Même si aucun consensus ne se dégage sur sa définition, son ampleur dénote l'existence d'un phénomène économique qu'on ne saurait occulter.

2/ L'informel : prédominance et ingéniosité féminines en Afrique

Il s'agit d'identifier ici certaines de ses spécificités en rapport avec l'emploi féminin en Afrique. Si, en Occident, l'augmentation du taux de participation féminine à l'emploi a exposé les femmes à certaines dérives dont la féminisation de quelques métiers et la précarisation de l'emploi, les mêmes problèmes se posent aux Africaines mais sous des formes différentes. La tertiarisation et les métiers à prédominance féminine dans les pays du Nord correspondraient respectivement dans le contexte

¹ Centre for Development Studies (CDS – Publication), *Le secteur informel au Zaïre*, Anvers, août 1995, p. 9.

africain à l'*informalisation* des activités économiques et à la féminisation de l'informel qui doit son succès à l'imagination féconde des femmes. Dans l'un ou l'autre des cas, le dénominateur commun à toutes les femmes est la précarité des activités dans lesquelles le grand nombre d'entre elles évoluent.

L'informalisation des activités a conduit à une refonte des rapports entre hommes et femmes, notamment dans la reconnaissance des rôles en matière de participation économique ; « avec les crises liées au Programme d'Ajustement Structurel (PAS), le chômage va s'accroître, à cause de la fermeture des entreprises. Les hommes vont être exclus du marché du travail et, dans certains milieux populaires, les femmes vont devenir les principales actrices de la prise en charge des problèmes de survie des familles... »¹ Cette inversion des statuts a été constatée par maints auteurs dont G. MIANDA qui, loin de s'alarmer, considère que « la crise économique » est venue « à la rescousse des épouses » ; car elle « a miné la crédibilité financière des hommes et ébranlé leur statut de chefs de ménage. En ce sens, elle est favorable aux épouses. Elle leur offre l'opportunité de quitter la sphère domestique... »² Mais alors, quelle est la nature des activités qui participent à l'émergence de ce pouvoir économique des Africaines ?

Pour répondre à cette question, référons-nous à ce qu'a écrit Gisèle SIMARD : « la plupart des études récentes tendent à démontrer qu'en dépit du haut taux de femmes dans la population active urbaine en Afrique subsaharienne (50% environ), on en compte très peu dans le secteur moderne de la vie économique (entre 10 et 20%), alors qu'on les retrouve dans le secteur informel dans des proportions variant entre 40 et 80%. La majorité de ces femmes effectuent des travaux qui s'apparentent à leurs activités dans le monde rural. »³ Ces différents pourcentages viennent confirmer le faible taux de participation féminine dans les emplois formels comme nous l'avons indiqué plus haut. Et à l'inverse, pour la première fois on assiste à une surreprésentation des femmes dans un secteur d'activités : l'informel. Celui-ci n'exigeant ni formation, ni qualification préalables, devient le domaine à forte concentration de la plupart des

1 SARR (F.), L'entrepreneuriat féminin au Sénégal - la transformation des rapports de pouvoirs -, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 24.

2 MIANDA (G.), Femmes et pouvoir..., op. cit., p. 87.

3 SIMARD (G.), « Le travail des femmes », in Les entreprises informelles dans le monde, sous la direction de ARELLANO (R.) et autres, Les Presses de l'Université de Laval, 1994, p. 249.

Africaines dont on sait que le taux de scolarisation est bas. Ainsi, la féminisation de l'informel semble être un travail-refuge pour les femmes mais en réalité, il s'avère une nécessité vitale. Et la nature des diverses activités en est la preuve, ainsi que la faiblesse du rendement par rapport aux efforts fournis.

Limitons-nous à quelques exemples en procédant à un regroupement de quelques activités féminines prépondérantes : la vente de quelques produits manufacturés, les restaurants, bars, distilleries et surtout le petit commerce lié à l'alimentation. Derrière cette diversité, on peut relever deux aspects caractérisant les femmes engagées dans l'informel : leurs courage et ingéniosité.

La pénibilité du travail des femmes en Afrique tient en grande partie aux conditions dans lesquelles il se déroule. Si on prend le cas du petit commerce par exemple, il n'est pas rare de voir certaines femmes, faute de lieu précis et d'un étal, procéder à une vente à la criée. Celle-ci consiste en un transport des marchandises sur la tête, sous le soleil accablant, en quête d'éventuels clients ; et en cas de pluie, elles doivent se démener pour trouver un abri. Ce travail, qui dure toute la journée, rapporte à peine l'équivalent du prix d'un repas journalier.

Dans le même sens, une nouvelle forme d'activité imaginée à Kinshasa pour tenir face à la crise est celle des femmes appelées les « Mama Bipupula ». En effet, la cherté de la vie ne permet plus aux familles de se procurer des produits alimentaires en gros, tel que le sac d'environ 100kg de manioc ou de maïs, produits de base dans l'alimentation congolaise. Afin de permettre à certaines personnes à revenu modeste de se ravitailler, ces femmes ont eu l'idée de servir d'intermédiaires entre les grossistes et les consommateurs. Pour ce faire, tôt le matin, ces femmes vont à la recherche des camions livreurs de denrées. Les conditions d'approvisionnement ne sont pas des meilleures car le mauvais état des routes raréfie la fréquence des livraisons. Les moindres occasions font donc l'objet de bousculades, et seules les plus fortes parviennent à monter sur le camion et *« en fin de journée, les Bipupula (celles qui ont pu accéder à la marchandise) calculent minutieusement leur bénéfice. Elles ont d'abord droit à une petite quantité de produits prélevés sur chaque commande et en plus elles conservent la « poussière » du sac, c'est-à-dire les morceaux des cossettes de manioc restées au fond du sac après la distribution. Cette poussière est utilisée dans*

l'alimentation familiale, tandis que les produits prélevés sur les portions sont revendus en petits paquets d'1/2 dollar. En tout, une Bipupula gagne 4 à 5\$ par jour. Etre Mama Bipupula est un de ces petits boulots qu'exercent nombre de femmes pour nourrir leurs enfants. »¹ On pourra citer à profusion des exemples indiquant à quel degré les femmes peinent pour se procurer un peu de liquidités ; le cas extrême qu'il convient d'indiquer est celui des « femmes bennes » dans les montagnes de la Région du Kivu (à l'Est du Congo Démocratique), ainsi surnommées à cause l'endurance dont elles font preuve dans le transport de sable sur la tête ou sur le dos en lieu et place des camions.² Si cette myriade d'activités exigent un investissement en énergie, elles ne sont pas moins fondées sur une certaine perspicacité des femmes.

Dans la logique économique classique, toute entreprise se fonde au préalable sur l'étude du marché afin d'identifier les besoins et cibler la population susceptible de constituer le groupe de consommateurs. L'informel ne suit pas cette démarche mais à y voir de plus près, les activités de la plupart des femmes répondent indirectement à la logique marchande : offrir des services en réponse à certains besoins insoupçonnés. Prenons par exemple la vente d'eau glacée en milieu urbain. En effet, la pertinence de cette activité tient de la conjugaison de trois facteurs : la grosse chaleur tropicale, la marche à pied comme mode de déplacement de la majorité, et enfin la rareté de la possession d'un réfrigérateur qui relève du luxe. Les deux premiers facteurs créent un besoin : la soif. Mais il fallait y penser et entrevoir comment faire accéder la majorité de consommateurs à l'eau fraîche pour un moindre coût ? C'est donc en réponse à cette situation que les femmes vont chercher des blocs de glace qui serviront à rafraîchir l'eau destinée à la vente au bord des routes fréquentées. Si, les femmes ont pu détecter les besoins sans étude du marché, elles font également preuve de capacité d'innovation.

Face à la concurrence que se livrent les nombreuses femmes concentrées dans une branche d'activité, certaines inventent souvent un « petit plus » afin de liquider rapidement leur marchandise. Limitons-nous à la vente de cacahuètes grillées sur le marché de Kananga (Province du Kasai Occidental). Etant donné que la consommation des cacahuètes génèrent la soif, il y a des femmes qui, au lieu de s'installer parmi les

1 Centre National de la Coopération au Développement (CNCD), La vie quotidienne à Kinshasa – Recueil de témoignages –, Bruxelles, juillet 1998, p. 23.

2 Cf. Association des Volontaires du Service Médical, Educatif et Social '' Ba Mama Tokola elongo'', Rapport annuel d'activités, mai 1995.

autres vendeuses, sillonnent le marché en proposant, outre les cacahuètes, de l'eau gratuite qu'elles transportent dans les bidons, tout en faisant la publicité à la criée autour de cette différence : « *Kambele kakanga ne luepu, udia unua mayi !* » signifiant : « *Que c'est bon de manger des cacahuètes grillées et salées, mais à condition de boire une gorgée d'eau !* »

Ces exemples non exhaustifs montrent à quel point le travail des femmes engagées dans l'informel relève du parcours du combattant : inventer des solutions pour pallier la défaillance de l'Etat en imaginant des stratégies à peine économiquement rentables, qualifiées par certains de non-économiques, d'anti-économiques voire d'extra institutionnelles. Ces différentes activités, jugées anomiques, sont plutôt vécues par les actrices elles mêmes comme un travail à temps complet nécessitant autant d'investissement que tout autre, si ce n'est plus. C'est pourquoi, compte tenu de la faiblesse de gain, la plupart des femmes misent sur la prolongation de la durée quotidienne du travail pour maximiser les recettes. Cette journée du travail, qui s'étire en longueur, est entrée dans les mœurs et passée dans le langage courant dans certaines contrées. Ainsi, à Kinshasa, un des petits marchés animé par les femmes a été surnommé par dérision : « *Wenze ya Bandoki* »¹ signifiant littéralement « *Marché des sorciers* ». Mais dans le sens contextuel, il faut comprendre que la sorcellerie (magie noire) ne se pratique que la nuit. Par conséquent, un marché qui se prolonge jusqu'aux heures tardives de la nuit, laisse planer sur ces femmes, à la recherche du gain, le soupçon des pratiques relevant de la magie noire. Dans la même perspective, cette fois-ci à Kananga, (la ville citée plus haut), la détermination des femmes vendeuses prêtes à aller jusqu'aux dernières lueurs du soleil, a fait baptiser un nouveau petit marché du nom de « *Tshiamba ndiba* » signifiant substantiellement « *le dernier mot revient uniquement au soleil* ». Ceci pour dire que tant qu'il y aura la lumière solaire, (dans une ville non électrifiée), le marché continuera.

Tous ces exemples peuvent être ramenés à quelques cas de figure dans la définition du travail par rapport à la loi. Celle-ci, rappelons-le, fonde le travail sur l'existence d'un contrat, d'une entreprise et d'une rémunération. Or les situations de ces femmes sont souvent les suivantes : elles travaillent soit à leur propre compte, soit dans le cadre familial, soit pour le compte d'autrui. Deux éléments caractérisent toutes ces

1Cf. Association « BA MAMA TOKOLA ELONGO », Rapport annuel d'activités, Kinshasa, mai 1995.

activités : les entrepreneuses ne sont pas inscrites au registre de commerce, d'une part, et de l'autre, entre employeurs et employées il n'y a pas contrat de travail. On en vient donc à l'exclusion légale des femmes du domaine du travail, et certaines pratiques laissent croire que les pouvoirs publics mettent tout en œuvre pour que cette exclusion soit effective.

En effet, malgré toutes les difficultés inhérentes à l'exercice des diverses activités informelles, les autorités politico-administratives, qui en principe devraient veiller à la sécurité et à la liberté d'entreprise, constituent au contraire l'un des obstacles auxquels les femmes sont souvent confrontées. Que ce soit au Mali, Nigeria, Togo, etc. les femmes sont en butte aux tracasseries policières sous plusieurs prétextes : encombrements des voies, paiement de patente, autorisation de vente... Au Congo-Kinshasa, ces agissements dépassent les limites de l'acceptable ; car « *ces femmes sont encore victimes des tracasseries des forces de l'ordre. C'était surtout vrai du temps du régime MOBUTU où les gendarmes les rançonnaient régulièrement. De plus, les travailleuses du secteur informel devaient se faire membres du MPR, le parti d'Etat du Président MOBUTU, sous peine d'amendes et de sanctions pouvant aller jusqu'à l'exclusion du marché. La venue du nouveau pouvoir n'a pas changé cette situation et les femmes travailleuses du secteur informel sont toujours considérées comme des marchepieds du pouvoir qui les manipule pour les rassemblements politiques des masses. Et les tracasseries continuent. Les femmes doivent justifier l'origine des articles qu'elles vendent. Si ceux-ci sont des articles de seconde main, la justification n'est pas toujours possible, alors que la sanction, elle, peut être très lourde.* »¹ Cette insécurité qui hante les femmes à Kinshasa et qui a abouti à cultiver chez elles la phobie de l'uniforme, se retrouve aussi dans les Provinces. Et les femmes de la ville de Kananga ont dénommé à juste titre une des places du marché plus exposée aux exactions : « Tukunyema » signifiant « nous te fuyons », le pronom personnel « te », bien qu'étant

¹ MANOKA (M.L.), « Encadrement des femmes sur le marché Koweït », in Centre National de la Coopération au Développement (CNCD), La vie quotidienne à Kinshasa, op. cit., p. 21.

au singulier, désigne les agents des forces de l'ordre dont la présence réelle ou annoncée provoque la débandade des femmes soucieuses de protéger leurs marchandises contre des saccages ou d'échapper à la spoliation.

Derrière la polysémie que revêt le terme informel, se pose le problème de savoir si les diverses activités qui y sont regroupées relève de l'économie dans son sens classique. Alors que les préjugés les disqualifient, les femmes qui s'y investissent en grand nombre font preuve de beaucoup d'ingéniosité et de courage et aboutissent à des résultats concrets. Minimales soient-ils, ces résultats permettent de répondre aux besoins impératifs de survie ; alors si les femmes à travers l'informel ont pu pallier l'échec des politiques de développement, est-ce à dire que toutes ces activités sont comptabilisées comme participant à l'économie ?

B/ L'apport des ONG dans la reconnaissance du rôle économique des femmes

La marginalisation des Africaines par rapport à la participation au développement économique a consisté, outre la mise entre parenthèses de leurs capacités productives agricoles, à sous-estimer leurs diverses activités englobées sous la dénomination de l'informel. Mais avec la crise économique, il était devenu impératif de revoir les objectifs que l'on doit assigner au développement. Les responsables politiques africains en accord avec les bailleurs de fonds renoncent au gigantisme pour se pencher sur la promotion des projets concrets à dimension microéconomique et destinés à répondre aux besoins fondamentaux des populations bénéficiaires. C'est dans cette perspective qu'ont vu le jour plusieurs approches analytiques dans la suite logique de la convivialité de Ivan ILLICH¹ ou en rapport avec ce qui est appelé le développement alternatif.

Cette révision des politiques économiques a joué un rôle déterminant dans la nouvelle vision qu'on a de la participation au développement en Afrique. Ainsi un grand intérêt a été accordé aux diverses activités des femmes et certaines Organisations Non Gouvernementales (ONG) vont inciter de plus en plus à la création des associations féminines autour de quelques secteurs clés. L'objectif étant de permettre aux Africaines d'avoir un revenu minimum, condition de leur autonomie et de leur reconnaissance sociale. Nous verrons à travers quelques exemples comment les ONG ont essayé de valoriser le travail des femmes en les sortant de la clandestinité (1). Mais ces efforts,

¹ Cf. ILLICH (I.), La convivialité, Paris, Le Seuil, 1973.

quoique appréciables n'ont pas toujours eu un impact positif sur l'organisation du travail féminin (2)

1/ Et enfin, le travail peut être au féminin

« *Les silences pudiques de l'économie* »¹ sur le travail des femmes n'ont donc été brisés que grâce à l'ampleur de la crise économique. Déjà en 1980, l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA) dans le Plan d'Action de Lagos, sous l'impulsion de l'Association des Femmes Africaines pour la Recherche et le Développement (AFARD), a reconnu officiellement le rôle central que jouent les femmes dans le développement. Mais cette prise de conscience des responsables africains n'a pas été suivie des effets réels escomptés. Le manque de volonté politique qui s'ajoute à l'aggravation des conditions économiques ont rendu davantage dérisoires les problèmes spécifiquement féminins. C'est de l'extérieur qu'est venue l'impulsion ; « *le contexte d'émergence des ONG locales s'inscrit aussi bien dans la conjoncture économique-politique nationale que dans une nouvelle approche d'aide au développement en élaboration sur le plan international. En effet, la dynamique du mouvement des ONG dans les pays du Tiers Monde prend ses racines dans de nouvelles approches de l'aide au développement. Des critiques radicales de la coopération au développement s'appuient sur le constat que l'aide apportée aux pays du Sud ne peut atteindre les résultats escomptés qu'avec la participation libre et volontaire des bénéficiaires. En outre, les compétences acquises par les pays du Sud justifient l'arrêt d'une intervention directe et dirigiste des pays du Nord. Enfin, la souplesse d'intervention et l'efficacité des ONG ont largement démontré l'intérêt de passer par elles dans un nombre important de situations. La Banque Mondiale, qui met en cause la déficience de la gestion des affaires publiques dans les pays en développement, va donc préconiser l'émergence des organisations locales, paysannes ou urbaines, à même de lutter contre la pauvreté.* »² Ce long passage a le mérite de faire le point sur les conditions d'émergence des ONG locales au cours de ces deux dernières décennies. Et toute cette démarche dans laquelle s'est inscrit le passage du non-travail au travail des femmes se

1 Cf. UNESCO, *Les silences pudiques de l'économie* / Textes réunis par PREISWERK (Y.), Genève, 1998.

2 RYCKMANS (H.), « Les associations féminines en Afrique : une décennie d'ajustement après la décennie de la femme », in *Face aux changements les femmes du Sud*, op. cit., p. 206.

résume en quelques mots : changement de stratégie/ changements d'acteurs ; les Etats ne sont plus le relais privilégié entre bailleurs de fonds et les populations locales.

Mais les femmes, nouvelles actrices engagées dans diverses associations afin de mettre en valeur leurs potentialités, ont fait l'objet de débats. Le problème principal opposant plusieurs tendances est de savoir quel aspect de la vie économique il conviendrait de privilégier afin de faire d'elles des citoyennes capables de contribuer à la construction de la cité.

On peut se limiter à certaines des approches qui tentent de répondre à cette question ; il s'agit notamment des approches dites de :

-bien-être qui voit dans les femmes un groupe fragile devant bénéficier des bienfaits du développement.

-égalité qui vise l'établissement de l'égalité entre les sexes en considérant les femmes comme actrices à part entière du développement.

-efficacité qui considère que l'égalité entre hommes et femmes procéderait d'une meilleure utilisation des potentialités féminines dans les processus économiques.

-attribution du pouvoir (empowerment) : mise au point par les féministes du Tiers Monde, cette approche vise non seulement à affranchir les femmes de la soumission masculine, mais aussi à étendre le combat pour l'égalité jusqu'aux clivages entre classes et nations.

-anti-pauvreté, celle-ci se fonde sur la connexion entre deux éléments : la subordination des femmes et leur pauvreté. Et la solution consiste à accorder aux femmes les possibilités d'obtention d'un revenu¹.

L'approche anti-pauvreté est celle qui correspond plus aux conditions socioéconomiques des femmes africaines aujourd'hui et ce pour deux raisons. La première est l'urgence dans laquelle se trouvent ces femmes en manque de revenus pour la survie des ménages. C'est ce dénuement qui a contraint la majorité d'entre elles à s'investir dans l'informel. La deuxième raison vient dans la suite logique de notre raisonnement ; car si les femmes sont exclues des calculs économiques, c'est que l'on présuppose qu'elles ne travaillent pas et donc n'ont pas de revenu. Dès lors qu'on les intègre comme actrices, cette approche préconise que leurs activités doivent être

¹ Pour plus de précisions sur ces approches cf. BISILLIAT (J.), « Lutttes féministes et développement - une double perspective historique et épistémologique », in Face aux changements femmes du Sud, op. cit.

soutenues afin de leur rapporter nécessairement des revenus. Et c'est l'une des finalités que les ONG qui interviennent assignent à leurs actions.

Le soutien apporté à ces femmes africaines peut se traduire sous forme technique ou financière, ce qui a permis à bon nombre d'entre elles, organisées en associations à aménager des jardins maraîchers, à pratiquer l'élevage du petit bétail et de la volaille, à développer l'artisanat... et dans tous les cas, à assurer la commercialisation de leurs produits. Prenons à cet effet, trois exemples illustrant la volonté affichée par les ONG de créer des revenus féminins dans des secteurs à prédominance féminine comme l'informel et l'agriculture.

L'informel, composé d'une myriade d'activités, a bénéficié des aides matérielles, techniques ou financières afin d'améliorer les conditions de travail des femmes. Dans ce sens, le village Tombo de la Sierra Leone pratiquant la pêche, activité dans laquelle la division du travail a toujours été très marquée, a été subventionné par l'Allemagne et le gouvernement du pays. Avec l'introduction de la nouvelle technologie de fumage, *« le but était d'accroître les revenus tirés de la pêche comme activité artisanale. Grâce aux nouveaux éléments techniques mis en œuvre et à l'amélioration des moyens d'entreposage, ce projet a permis aux femmes, chargées de tout temps de transformer le poisson pour la vente, d'augmenter leur productivité et de contrôler les prix du poisson. Pour mieux s'assurer des approvisionnements en poisson et ne pas avoir à en acheter aux hommes, un certain nombre de femmes ont fait l'acquisition de leur propre bateau. »*¹ De ce passage, on peut retenir trois points essentiels : d'abord, il s'agit de la reconnaissance du travail féminin car la subvention a porté davantage sur le stade de la production relevant de la compétence des femmes. Ensuite la nouvelle technique a eu pour impact l'allègement du travail et l'augmentation de la production. Enfin, la rentabilité enregistrée a été importante. Tout ceci augure de la sortie des conditions du travail dans l'informel.

Une autre subvention a eu lieu en Mauritanie, et cette fois-ci dans le domaine de la vente. En effet, *« dans la région de l'Affolé, les femmes ont mis en place (avec l'aide d'une ONG européenne) des boutiques villageoises : ce sont les activités les plus directement rentables et qui fonctionnent le mieux dans ce vaste projet intégré centré*

¹ STAMP (P.), La technologie, le rôle des sexes et le pouvoir en Afrique, op. cit., p. 84.

sur les aménagements hydrauliques. *Quasiment seules dans ces terroirs abandonnés des hommes valides, les femmes se sont assurées une source autonome de revenus. Elles adoptent de nouveaux comportements (dans leur habillement, dans leur prise de parole) : ce sont quelques-uns des effets les plus visibles du projet. »*¹ Contrairement au cas précédent de la Sierra Leone où l'ONG a épaulé les femmes dans leurs activités, celle de la Mauritanie a davantage ciblé les besoins locaux en tenant compte de deux facteurs : l'environnement de la région et le mode de vie des populations. Ainsi, dans ce cadre géographique enclin à la désertification, et caractérisé par le nomadisme, les aménagements hydrauliques constituent le point de chute incontournable et par conséquent le meilleur facteur d'attraction de la clientèle. L'apport important de cette initiative ne peut se comprendre davantage que si on se place dans le contexte socioculturel de ces sociétés très islamisées et patriarcales où la condition féminine n'est pas des meilleures. L'engagement des femmes dans ces activités lucratives a donc été un élément déterminant dans l'amélioration de leur statut socio-économique.

Notre dernier exemple concerne le milieu rural agricole dans la Région du Kivu située dans l'Est du Congo Démocratique. Ici il s'agit d'un ensemble de projets initiés en vue d'aider le paysannat ; en l'espèce, « *le Projet Moulin fait partie d'un programme dit "micro-réalisation" du Fond Européen du Développement (FED), programme qui vise la promotion de petits projets de développements au niveau des villages, dans la Région du Sud-Kivu. Son objectif consiste à alléger le poids du travail de la femme paysanne par l'utilisation du moulin. Il comporte l'idée d'augmenter les sources de revenus par la commercialisation de la farine de manioc et/ ou l'investissement du temps gagné (en utilisant le moulin) à d'autres activités génératrices de revenus. »*² Les objectifs assignés au Projet Moulin viennent en réponse aux difficultés souvent ignorées que les femmes rencontrent dans leur travail. Il s'agit notamment de la pénibilité, de la pauvreté en temps et en revenu. Et la particularité de ce projet est qu'il ne constitue pas

1 RYCKMANS (H.), « Les associations féminines en Afrique... », op. cit., p. 201.

2 MBAYA (M.), *Le développement endogène au Zaïre -Conception de la majorité silencieuse -*, Kinshasa, Imprimerie St Paul, 1997, p. 85.

une source directe de revenu mais joue le rôle de catalyseur dans la recherche de la rentabilité des activités féminines.

Quelle que soit la stratégie optée par les ONG dans le soutien apporté au travail féminin, il s'avère que le but est identique : la reconnaissance du travail des femmes. Si jusque-là le labeur des femmes était méconnu parce que jugé "normal" seulement au sein de la famille, et improductif aux yeux des économistes, le premier pas vers la reconnaissance de ce travail consisterait à le sortir de la domesticité et de la clandestinité, (l'éclipse du travail des femmes par celui des hommes ou leurs activités qualifiées d'informelles), en le soutenant officiellement. Mais le statut des femmes ne saura rompre avec sa condition traditionnelle que si elles sont les premières à jouir et à disposer des revenus de leurs efforts. Ainsi, les actions des ONG très diverses dans leurs formes et dans leurs objectifs, ont créé beaucoup d'espoir dans le monde féminin en Afrique en quête d'une reconnaissance de droits identiques à ceux de leurs consœurs d'ailleurs. Mais ces initiatives louables parviennent-elles vraiment à sortir ces femmes de leur exclusion ?

2/ L'ambivalence des actions des ONG

L'intervention des ONG, orientée vers l'amélioration des conditions de vie des femmes, est loin d'être une panacée pour les difficultés que connaissent les femmes, notamment en matière de travail. Certaines retombées à première vue positives peuvent se révéler parfois incompatibles avec les objectifs de départ et/ même contraires aux attentes des bénéficiaires. C'est dans ce sens que de nombreuses critiques sont souvent adressées à ces intervenants extérieurs pour diverses raisons dont trois nous semblent opportunes. Il s'agit de l'incohérence des actions des ONG sur le terrain, l'incompatibilité des projets par rapport aux conditions socioculturelles et leur durabilité.

La multiplication des associations et ONG féminines dans les pays africains dans le tournant des années 80 laisse penser que les femmes se sont réveillées et ont pris conscience que seule l'union fera leur force et améliorera leur sort. Mais dans la réalité, cette nouvelle tendance est partielle car elle introduit et renforce les inégalités au sein du groupe féminin. Les partitions villes/ campagnes, lettrées/ analphabètes trouvent un écho dans les milieux associatifs. Autrement dit, l'activisme associatif est plus important en ville et quel que soit le milieu de résidence, les femmes instruites, plus sensibles aux enjeux que représentent les associations sont assez nombreuses à s'y

engager. Ainsi, l'on peut constater que les milieux urbains sont plus animés du point de vue associatif et mieux subventionnés, au détriment des campagnes.

Ce phénomène a d'autres inconvénients liés au cloisonnement entre les différentes associations. Souvent, dans une même aire géographique, on peut énumérer plusieurs associations militant d'une manière ou d'une autre pour la cause féminine. Et il n'est pas rare de constater des querelles de chapelles ou de leadership conduisant à une absence de cohérence entre les actions de chacune d'elles. Ainsi, les subventions se trouvent dispersées sans que les problèmes des supposées bénéficiaires de base ne soient résolus dans leur globalité. Cette incohérence ne touche pas seulement les associations locales; car « *les différents bailleurs de fonds, chacun arguant de la spécificité de son mandat, interviennent encore le plus souvent en ordre dispersé, sans souci de partenariat pour mieux coordonner leurs actions qui ont pourtant, en principe, le même objectif d'amélioration de la condition des femmes et l'égalité entre les sexes.* »¹ Et ce manque de coordination s'accompagne le plus souvent de l'absence de l'étude préalable du milieu.

L'amélioration de la condition féminine ne peut s'inscrire que dans le cadre général de son contexte socioculturel. En effet, la méconnaissance de certains éléments de la vie des femmes (coutumes, habitudes) a conduit à l'échec des projets au départ très prometteurs. Prenons deux exemples pour illustrer notre propos. Le premier concerne la tentative d'introduction du tricotage dans « *la brousse reculée d'un pays africain où seules les femmes ont la charge de la culture des vivriers, de leur transformation pour l'alimentation familiale et le commerce. Elles accomplissent tous les travaux à la main, traditionnellement, sans recevoir le moindre appui qui pourrait les aider à améliorer leur productivité pour faire face à l'ensemble de leurs devoirs. Néanmoins, un projet est conçu pour elles. En quoi consiste-t-il ? On leur impose de rencontrer une fois par mois une monitrice qui vient leur apprendre à tricoter, et qui plus est, à tricoter de la laine (la monitrice amène des pelotes pour la démonstration) qu'elles ne peuvent évidemment pas acheter, faute d'argent. Ces femmes assistent au cours et se lamentent de devoir gâcher un temps si précieux qu'elles pourraient utiliser à faire quelque chose de plus rentable.* »² Ici, on voit bien la transposition culturelle du contexte occidental dans celui

1BOP (C.), « Quelle coopération internationale en Afrique », in *Politique Africaine*, n° 65, mars 1997, p. 54.

2 BISILLIAT (J.), « Lutttes féministes et développement... », in *Face aux changements...*, op. cit., p. 42.

des sociétés africaines. Le tricotage a été longtemps associé au travail féminin conformément à la partition homme/ travail intellectuel et femme/ travail manuel. Même si la division sexuelle du travail est universelle, elle se décline suivant les conditions de vie et de l'environnement climatique des populations. Si, la demande de la laine sur le marché est une nécessité dans les pays froids, ce n'est pas le cas dans les pays chauds. Le projet de tricotage ne pouvait donc aboutir à créer des revenus pour les femmes en l'absence d'une demande. Cet exemple qui n'est pas singulier, fait penser aux pratiques à grande échelle qui étaient à la base des projets de développement au cours des premières années d'indépendance. Il s'agit de ce qui a été appelé "les industries clé en main" dont on connaît la suite désastreuse.

Le deuxième exemple est l'une des solutions apportées à l'inégalité dans l'accès au crédit dont sont victimes les femmes dans les pays du Sud. Les défenseurs de l'empowerment ont cru qu'en impliquant les femmes dans l'obtention de prêts, on améliorerait leurs revenus et par voie de conséquence leur pouvoir (tout court) dans les rapports hommes/ femmes. Mais *« des preuves laissent penser que tous les liens supposés entre l'accès au micro-crédit et l'empowerment doivent être remis en question...L'adhésion des femmes aux programmes, le nombre et le montant des prêts et les données sur le remboursement ne peuvent être utilisés comme des indicateurs définitifs de l'accès réel au micro-crédit ou comme des indicateurs indirects de l'empowerment. Le fait que les femmes soient enregistrées comme membres ne signifie pas qu'elles contrôlent l'utilisation du prêt, et dans certains cas, ne prouve même pas qu'elles participent à la décision de candidature au prêt. Il n'existe pas de rapport évident entre le rôle des femmes dans la prise de décision sur l'utilisation des prêts, si elles décident de les utiliser dans leur propre intérêt ou de les donner aux hommes. »*¹ Dans ce cas de figure, les initiateurs du projet sont partis de l'hypothèse selon laquelle l'autonomie financière des femmes les sortirait de la tutelle des hommes. Une telle vision semble faire croire que l'infériorité du statut féminin procéderait de leur pauvreté matérielle et financière par rapport aux hommes. Ainsi, la solution préconisée a consisté à prendre une partie pour le tout car elle subordonne l'ordonnancement social dans son ensemble au seul facteur économique.

Le dernier point faible des projets proposés par les ONG aux femmes africaines pose le problème de leur durée de vie. En principe, l'aide apportée devrait viser

¹ UNESCO, Les silences pudiques de l'économie, op. cit., pp. 77-78.

l'autonomie future des bénéficiaires ; mais on constate que les projets féminins sont souvent de petite taille et de modeste ambition : petits élevages, maraîchage, artisanat... Et les revenus qui sont à la mesure de ces petites entreprises constituent des revenus d'appoint venant en complément à ceux des hommes, ce qui perpétue l'écart entre les hommes et les femmes. Outre la modestie de la rentabilité, ce qui caractérise ces micro-projets est l'incertitude de l'efficacité. Avec l'apport des technologies appropriées, une panne, un manque de pièce de rechange ou un problème technique voue le projet à l'échec. Dans ce sens, on peut citer l'exemple d'un projet de maraîchage animé par les femmes de Ségou au Mali; celles-ci se plaignent de la qualité du matériel et déplorent que souvent de pareilles initiatives s'arrêtent à mi-chemin.¹

Ces lacunes que connaissent bon nombre des micro-projets du Sud ont conduit Serge LATOUCHE à faire une remarque qui s'applique également à la situation de ceux destinés aux femmes en Afrique. Il écrit à cet effet : *« ces politiques sont très ambiguës : leurs motivations sont louables dans la plupart des cas, mais les résultats sont inquiétants (...) Le paternalisme international a tendance à développer une mentalité d'assisté (...) Le modèle participe de la conception des « micro-projets ». Le développement se fait en dynamisant le milieu par des initiatives limitées mais qui, réussies, font tache d'huile. On retrouve alors les problèmes bien connus. Le « développement » est-il possible ? Et alors, en ce cas, pourquoi n'a-t-il pas déjà eu lieu ? Des décennies, maintenant, d'expériences diverses dans ce domaine montrent que la dynamique des micro-projets ne se produit pas. Des blocages se manifestent au-delà d'un certain seuil. Les micro-réalisations se comptent désormais par millions et, néanmoins, les « pays les moins avancés » qui en sont les bénéficiaires continuent à s'enliser officiellement dans le sous-développement. Le développement n'est aucunement questionné ; tout au plus lui ajoute-t-on une dimension culturelle »*²

Le travail des femmes sort donc de plus en plus de la gratuité pour intégrer la sphère économique, que ce soit à travers les activités agricoles ou dans l'informel. Ce passage de l'« improductivité » à la rentabilité procède de la crise face à laquelle, la plupart des femmes sont devenues des piliers dans la survie de leur famille. C'est ce voile sur la femme agricultrice et la femme engagée dans l'informel que les ONG ont voulu lever en intervenant officiellement pour faire de ces femmes des actrices économiques. Cette réhabilitation du statut de travailleuses, venue de l'extérieur, pose

1 Cf. Reportage : « A Bamako, les femmes sont belles », op.cit

2 LATOUCHE (S.), La planète des naufragés, op. cit., pp. 141, 143-144.

un certain nombre de problèmes par rapport à une des dispositions du Code congolais du travail.

En effet, l'article 2 de ce Code dispose : « *le travail est pour chacun un droit et un devoir. Il constitue une obligation morale pour tous ceux qui n'en sont pas empêchés par l'âge ou l'inaptitude physique.* » Au vu des éléments développés dans ce chapitre, les femmes, d'une manière ou d'une autre s'acquittent de leur « devoir » et de leur « obligation morale » à travers diverses activités. Mais qu'ont-elles en retour comme droits ? Si l'Etat congolais considère le travail comme un droit, cela supposerait que c'est un droit de créance ; les pouvoirs publics devraient donc mettre tout en œuvre pour le rendre effectif. L'Etat, devrait créer des conditions permettant à chaque individu valide de trouver un emploi sécurisé, conforme à la définition légale du travail. Cet article 2 devient donc vide de sens à partir du moment où la grande partie de la population, dont la majorité des femmes, évoluent dans la précarité et hors du champ juridique. C'est ce déphasage entre les textes édictés par le législateur, d'une part, et de l'autre, la réalité vécue par les femmes qui justifie l'importance que nous avons accordée au rapport entre reconnaissance et droits s'agissant du travail des Africaines. Ceci se comprend dans la mesure où avant de s'intéresser aux dispositions relatives au statut des femmes au travail, il faudrait d'abord se demander si leurs diverses activités sont reconnues comme relevant du travail.

En définitive, le statut des femmes africaines dans le travail recoupe à bien des égards celui des autres femmes de par le monde ; les préjugés tendent à occulter les activités féminines ou à les sous-évaluer. La définition des politiques de développement est venue confirmer cette sous-estimation dont l'origine fait l'objet de controverses. L'échec avéré de cette conception du travail axé sur la logique d'importation et d'exportation a conduit à une révision de la perception des modalités de participation au développement économique. C'est dans cette remise en cause générale que le statut économique des femmes apparaît au grand jour et ce, surtout grâce à l'ingéniosité dont les femmes ont fait preuve face à la crise à travers le secteur informel.

La place de l'informel dans les pays africains reflète l'état même de leurs sociétés situées à cheval entre l'économie marchande classique, d'une part, et de l'autre, une certaine forme d'activités dont on a du mal à évaluer la portée économique. Ce chevauchement de deux visions du monde économique pose un problème qui est celui de la difficile conciliation entre la légalité et la légitimité. La légalité, étant le principe

sur lequel repose toute l'organisation de l'économie moderne ; c'est à ce titre que les politiques de développement sont mises en place afin d'intégrer davantage les pays africains sur le marché international. Voilà que tout le système fondé sur cette vision a abouti à un fiasco, et la majorité des populations en sont les premières victimes. C'est face à la question « que faire ? » que des pratiques qui étaient considérées jusque là comme transitoires prennent la tournure d'une solution de substitution. Or, tout cela se passe dans un cadre situé en deçà de la légalité, ce qui a valu à ces activités les qualificatifs de illégal, informel, parallèle, souterrain... Gérard VERNA souligne cette dualité quand il écrit : « *d'un point de vue occidental, nous définirons comme « secteur informel » l'ensemble des activités illégales auxquelles une nette majorité de la population locale reconnaît une certaine légitimité, ce qui se manifeste par l'absence d'entraves populaires à la réalisation de ces activités.* »¹ Si donc, les modes de gestion officiels sont fondés sur la légalité, ils ont entraîné des résultats catastrophiques considérés comme illégitimes par les populations car les politiques de développement, en plongeant la grande majorité dans la pauvreté, n'ont respecté ni l'élan d'une équité naturelle, ni la justice sociale. Ainsi, aux yeux du grand nombre, notamment des femmes, l'enjeu ne se situe pas au niveau de la recherche de la légalité des activités qu'elles entreprennent. L'essentiel se situe plutôt à un niveau plus concret : ces diverses activités permettent-elles oui ou non la survie des foyers ? Une telle préoccupation relève incontestablement d'un combat légitime garantissant le droit à la vie, mieux encore à la survie, là où le bien-être promis, en référence à la légalité, a fait défaut.

Néanmoins, doit-on cantonner cette multitude de femmes dans ces secteurs précaires sous prétexte qu'elles arrivent à s'en sortir tant bien que mal et qu'elles bénéficient d'une reconnaissance, quoique tardive, de leur travail ? Doit-on se contenter de prendre en l'espèce des palliatifs pour des solutions ? C'est-à-dire continuer à leur proposer des micro-projets féminins visant à améliorer le quotidien plutôt que de s'attaquer à la chaîne causale de leur soumission, en l'occurrence par la reconnaissance effective du droit à l'instruction ?

¹ VERNA (G.), « Légalité -légitimité : la dialectique de l'informel », in *Les entreprises informelles dans le monde*, op. cit., p. 18.

Chapitre VI :

LA CITOYENNETÉ POLITIQUE DES AFRICAINES

Le problème des droits politiques des femmes en Afrique doit être posé en regard du contexte général de ce début du XXI^e siècle où la tendance est à ce que certains qualifient de la ''mondialisation'' des droits des femmes. Ceci pour signifier que malgré les diversités socioculturelles, on constate toujours un déséquilibre dans les rapports hommes/ femmes et par conséquent, seul le recours au respect des droits de l'Homme pourrait l'atténuer. C'est en référence à ceux-ci qu'on parle souvent de la « mondialisation de la citoyenneté ». Les institutions internationales incitent donc incessamment les gouvernants des pays africains à œuvrer en faveur de plus d'égalité entre homme et femme dans tous les domaines.

Ces différents rappels dénoncent les inégalités de fait dont sont victimes les femmes dans la vie publique. Vu le double héritage des pays africains dans l'organisation politique, quels sont les éléments traditionnels et modernes qui ont permis d'asseoir l'infériorité du statut politique des Africaines ? Nous verrons que si la notion de droits civiques implique la participation à la vie publique, les femmes, sous l'empire des traditions et de la colonisation en étaient exclues (Section I). Malgré les pressions extérieures exercées sur les dirigeants africains afin d'établir une représentativité équitable des deux sexes, la marginalisation politique des femmes se poursuit sous d'autres formes. (Section II)

SECTION I :

FEMMES AFRICAINES ET DROITS CIVIQUES

En Afrique, le problème des droits politiques des femmes s'inscrit dans une perspective différente du parcours des mouvements féministes dans ce domaine. En effet, les pays africains ne célèbrent pour la plupart que quatre décennies d'existence après les indépendances. Et leur passé respectif répond à des modalités de gestion de la vie publique qui n'ont rien à voir avec les principes modernes de représentation

politique. De même, la valeur communautaire qui régissait la vie collective n'exigeait pas une comptabilisation des voix individuelles et par conséquent, le droit de suffrage ne pouvait faire l'objet de réclamation dans la participation politique pour ceux et celles qui se sentaient exclus. Alors l'expression *droits civiques*, qui signifie droit de participer à la vie publique à travers le suffrage, doit être comprise dans une acception plus large. Appliqués aux organisations communautaires d'antan, les droits civiques peuvent paraître comme anachroniques. Mais en l'absence du bulletin de vote, la *voix en tant que parole* était le seul moyen de participation aux délibérations politiques. Ainsi le problème des droits civiques des Africaines regroupe aussi bien les modalités traditionnelles que le droit de vote intervenu avec la colonisation.

La question des rapports des femmes à l'ordre politique en Afrique se pose donc autrement ; la dimension statutaire du droit, consistant à toiser inégalement les droits sur l'âge et le sexe, conduit à une problématique qui est la suivante : les femmes africaines, en tant que groupe, de par leur spécificité sexuelle, participaient-elles à la vie politique au même titre que les hommes ? En d'autres termes, est-ce que les Africaines étaient à l'instar des Occidentales, exclues de la gestion publique ? Pour répondre à ces questions, nous nous demanderons d'une part, si les femmes avaient voix au chapitre dans les prises de décision au niveau de leur communauté (§1). D'autre part, si l'extension de la citoyenneté aux femmes dans les Etats post-coloniaux est-elle le résultat des combats menés contre le pouvoir masculin exclusif (§2).

§1 Statut féminin et participation à la vie publique communautaire

Pour essayer d'examiner le problème de la participation ou non des Africaines à la vie publique, rappelons que l'expression *vie publique communautaire* utilisée à dessein vise à distinguer l'organisation socio-politique traditionnelle de celle que connaissent les pays africains de nos jours. Malgré la pluralité de types d'unités politiques, à savoir des communautés à *pouvoir centralisé* et celles dites *acéphales*, selon les terminologies des anthropologues politiques¹, le principe de reconnaissance des droits était identique car il était fondé sur une vision statutaire. Si les femmes sont identifiées comme un groupe spécifique, voyons le statut qui leur était reconnu comme membres de la cité. Et puisqu'ici, le droit de vote n'était pas l'unité de mesure de la participation politique, sur

¹Lire à ce propos entre autres auteurs Georges BALANDIER, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1967.

quelle base pouvait-on évaluer la citoyenneté des femmes si ce n'est par leur prise de parole dans les assemblées publiques ?

Deux thèses tentent de répondre à cette question : la première soutient que le groupe féminin a toujours fait l'objet d'une marginalisation dans les prises de décision publiques, la seconde avance l'idée selon laquelle, les femmes, de par leur statut spécifique, auraient joué un rôle politique tout aussi important que celui des hommes.

S'agissant de la première thèse, elle se fonde sur deux justifications essentielles ; d'une part, l'extension du pouvoir patriarcal qui n'a pu épargner les sociétés africaines. D'autre part, le statut des Africaines par le passé, tel qu'il était décrit par les colons et tel qu'il ressort aujourd'hui de certaines attitudes masculines voire même de quelques dispositions juridiques. Il serait assez paradoxal dans cette perspective de soutenir que les femmes infériorisées dans le privé puissent se retrouver à égalité avec les hommes dans la sphère publique.

La deuxième, thèse sur laquelle il convient d'insister, a sa source dans la volonté affichée par les anciens colonisés de promouvoir une certaine particularité socioculturelle africaine. Et dans ce cadre visant à renverser l'image négative de l'idéologie coloniale et les clichés actuels appliqués non seulement à la culture mais aussi à l'image de la femme africaine, on tente de prouver que celle-ci n'était nullement lésée par l'homme avant l'arrivée du colon. De même, de nos jours, elle exercerait une part importante du pouvoir et ce, de façon détournée.

L'une des premières prises de position post-coloniales défendant cette optique aura été le Colloque tenu à Abidjan (Côte d'Ivoire) en 1972. L'idée principale qui a traversé les travaux présentés sous le thème de «*La civilisation de la femme dans l'Afrique traditionnelle*» était une tentative de réhabilitation de l'image de la femme dans le privé comme dans la vie publique. Dans ce dernier cas, l'idée sous-jacente a consisté à dire que dans l'Afrique pré-coloniale, la femme était un partenaire, non pas de seconde zone, mais l'égale de l'homme parce que jouant un rôle déterminant dans la prise de décision publique. Ce rôle se serait exercé selon deux modalités; la première serait leur influence sur les hommes dans la prise de décision et la deuxième serait l'égale participation des deux sexes dans la vie publique, mais dans une perspective de complémentarité.

- S'agissant de l'influence des femmes, l'idée couramment avancée, indique qu'elles seraient d'excellentes conseillères des hommes ; et l'une des qualités que l'on tente parfois vainement à mettre en exergue chez les femmes africaines, est leur apparent effacement derrière les hommes occupant le devant de la scène publique. Dans cette optique, on assiste souvent à l'inversion des données d'appréciation : l'invisible serait plus important que le visible. En d'autres termes, on reconforte la répartition classique des domaines ; la femme aurait le monopole du pouvoir dans le privé et l'homme exercerait le sien dans le public. Et puisque les hommes publics demandent l'avis de leurs femmes dans le domaine où celles-ci exercent le mieux leur pouvoir, c'est-à-dire dans le privé, il s'avère donc que les décisions masculines sous une apparence publique seraient dictées par les femmes. Dans un travail consacré au monde paysan, l'ethnologue américaine Susan ROGERS va dans ce sens en mettant en évidence la dualité *apparence/ réalité* du pouvoir caractérisant les rapports hommes/femmes. Elle écrit à ce propos : « *les femmes achètent leur pouvoir en accordant aux hommes autorité et respect ; elles supposent que si elles leur permettent de croire à la domination masculine, les hommes ne remarque pas que les femmes détiennent beaucoup de pouvoir.* »¹ Ce pouvoir occulte loin d'être spécifique aux femmes de l'Afrique traditionnelle ou celles du monde rural est encore soutenu aujourd'hui par des Africaines instruites.

Dans un reportage consacré aux femmes de Bamako (Mali), une historienne malienne a fait comprendre en substance qu'en Afrique, « *la femme n'est jamais reléguée au second plan.* » Elle serait plutôt, selon l'interrogée, au premier plan ; car « *le patriarche avant de prendre une décision importante devant trancher une affaire soumise à l'appréciation du conseil des sages ou concernant la vie de la collectivité dans son ensemble, diffère toujours son verdict au lendemain.* » Ce report, nous dit l'historienne « *a pour but de consulter son épouse, du moins la première s'il en a plusieurs* »². Cette manière d'apprécier le pouvoir des femmes déplace le problème sans le résoudre ; car si l'avis de ces femmes est socialement reconnu comme nécessaire à la bonne marche de la communauté, il faudrait aussi qu'on entende directement leur

¹ ROGERS (S.), cité par GONDOLA (D.), « Unies pour le meilleur et pour le pire - Femmes africaines et villes coloniales : une histoire du métissage - », in *Clio* n° 6, Presses Universitaires du Mirail (PUM), 1997, p. 91.

² Cf. « A Bamako, les femmes sont belles », Reportage réalisé par la Chaîne ARTE sur la vie socio-économique et politique des Maliennes, septembre 1997.

opinion sur la place publique. Pourquoi passer par des intermédiaires ? Cette conception tente de faire croire qu'en Afrique, le bon sens qui fait qu'on prend du recul avant de prendre une décision importante serait l'expression du pouvoir des femmes. Au lieu de dire « *la nuit porte conseil* », on s'autorise plutôt à affirmer que *les femmes portent conseil la nuit*.

Considérons dans cette situation les femmes en tant que groupe social homogène de par leur statut. Au regard de cette condition, en quoi le point de vue d'une seule épouse, première soit-elle dans le cas de la polygamie, serait représentatif de celui des autres femmes, au point d'en faire la preuve de l'exercice d'un pouvoir féminin ? Au nom de quel principe doit-on refuser le droit à la parole aux autres femmes, qui ne sont ni premières épouses d'un patriarche ni épouses des hommes placés à la tête de la communauté ? Ces questions nous renvoient à un fait : les femmes dites susceptibles d'influencer les décisions politiques seraient les épouses des hommes situés au sommet de la hiérarchie sociale. Mais alors, dans cette perspective où les femmes elles-mêmes font, de ce rôle de conseillères en coulisses, une modalité de leur participation à la vie publique, le problème serait de savoir si les hommes en public reconnaissent ce pouvoir ? En d'autres termes, sont-ils prêts à reconnaître officiellement que leur prise de position dans le règlement des différends n'est que la traduction des idées des femmes, leurs conseillères ?

Ce rôle politique, que les femmes s'attribuent, ne se limite pas au seul cas que nous venons d'analyser ; dans bien de circonstances, certaines Africaines n'hésitent pas à soutenir la même thèse. A la rigueur, cette prise de position peut être comprise et justifiée quand il s'agit de poser un regard sur les sociétés africaines traditionnelles ; mais placée dans le contexte actuel, elle est inopérante. Les chantres de ce pouvoir féminin réel mais invisible sont paradoxalement les femmes instruites, ouvertes à d'autres cultures et aux idées nouvelles. Lutter pour la sauvegarde de la spécificité africaine, en reconnaissant la particularité des rapports politiques entre sexes, ne doit en aucun cas conduire à méconnaître l'effectivité du pouvoir patriarcal. Dans ces conditions, comment ces femmes entendent-elles définir leur citoyenneté si elles se refusent à remettre en question les hiérarchies établies dans le privé comme dans le public ? Or, comme on le sait, en Afrique comme partout ailleurs, l'appartenance à un pays est fondée sur une allégeance citoyenne ; celle-ci étant universelle et garantissant à

chacun de s'exprimer librement sur les affaires publiques à tous les niveaux, il est donc paradoxal de définir la citoyenneté féminine à l'aune d'une participation secrète et privée. C'est cette citoyenneté participative et publique dans les sociétés pré-coloniales que certains auteurs ont soutenue.

Quelques travaux historiques sur la vie politique dans certaines communautés de l'Afrique traditionnelle ont révélé que, contrairement à ceux qui défendent l'action occulte des femmes, il a existé par le passé des cas où la gestion de la vie publique n'était pas la chasse gardée des hommes. En effet, les séances de l'arbre à palabres, de conseils de sages qui étaient les instances d'exercice du pouvoir politique, étaient composées d'hommes et de femmes. Cette intervention féminine directe et publique est soutenue notamment par Thérèse ASSIE-LUMUMBA. Dans son ouvrage intitulé « *Les Africaines dans la politique- Femmes Baoulé de Côte d'Ivoire-*, l'auteur s'est efforcée de démontrer que c'est l'œuvre coloniale qui a dépouillé les femmes Baoulé du pouvoir dont elles jouissaient dans cette société avant l'arrivée du colon. Quelques intitulés de certaines parties de l'ouvrage en disent long ; le premier chapitre a pour titre « *L'administration coloniale, la comptatrice des femmes* », et la troisième partie « *Colonialisme européen, expression suprême du pouvoir des hommes* ». L'idée centrale qui traverse ce livre indique que la forme et les structures d'exercice du pouvoir initiées par le colon se sont appuyées exclusivement sur les hommes, en ignorant ou méprisant le rôle politique joué jadis par les femmes dans cette société.

Afin de démontrer l'effectivité du pouvoir politique des femmes Baoulé dans le passé pré-colonial, ASSIE- LUMUMBA a procédé par une enquête sociologique auprès des personnes âgées susceptibles de la renseigner sur l'organisation socio-politique avant l'arrivée des Blancs. L'auteur est parvenue à la conclusion selon laquelle « *Au cours des décisions importantes qui devaient se prendre à différents niveaux de la société, la participation des femmes prenait tout son sens, pour des causes agréables comme pour les plus difficiles, telles les luttes contre le pouvoir colonial ayant caractérisé la période d'enfance et de jeunesse des femmes âgées interrogées. La participation aux débats et aux diverses activités se situait dans une tradition de gouvernement basée sur la participation populaire.* » Cette participation sans discrimination sexuelle répondrait au principe selon lequel, « *chez les Baoulé, la femme*

ne se sentait pas humiliée ou diminuée d'être considérée comme le complément de l'homme, car lui aussi était considéré comme le complément de la femme. »¹

Le cas de la société Egba du Nigeria constitue également un exemple édifiant ; car, si dans cette contrée, les femmes étaient parvenues à s'opposer aux attitudes des responsables traditionnels face à l'ordre colonial, « *c'est que les femmes Egba étaient de longue date habituées à exercer certains droits dans le domaine public. Elles participaient aux discussions politiques, elles étaient représentées dans les corps officiels, et jouissaient de droits personnels d'héritage. Elles furent exaspérées par la façon dont les chefs coutumiers suivirent aveuglément les autorités britanniques, ignorant les prérogatives anciennes des femmes.* »² A ces cas de figure qu'on a pu recenser ici et là dans le passé pré-colonial, il convient d'ajouter qu'il a existé des femmes-chefs, des reines, des régentes, voire des amazones dans le cas spécifique du Royaume d'Abomey (dans l'actuel Bénin).

Ces exemples, qui sont des exceptions et ne doivent pas être érigés en règle générale, peuvent mériter un certain nombre de réflexions. Le plus souvent, ce qui peut fausser la véracité des faits est la tendance à la généralisation abusive ; que les femmes aient pu jouer un rôle dans les prises de décisions est une hypothèse probable mais affirmer qu'elles étaient politiquement égales aux hommes est sujet à caution. De ce fait, un problème se pose concernant la thèse d'ASSIE-LUMUMBA sur la société Baoulé : pourquoi le système matrilineaire a-t-il pu survivre dans cette communauté malgré la colonisation, alors que le supposé pouvoir des femmes, dans les mêmes conditions, a disparu au cours de la parenthèse coloniale ? Dans tous les cas, doit-on toujours mettre sur le compte de la colonisation l'écartement de la femme africaine de la vie publique ? Ce genre de raisonnement gagnerait en objectivité s'il considérait également que l'organisation sociale dans son ensemble est un des facteurs défavorables à l'émergence politique des femmes, de par la hiérarchie des droits et privilèges établis en fonction du sexe et de l'âge.

Le statut politique des femmes dans l'Afrique pré-coloniale se lit donc à travers deux grilles d'appréciation : l'une qui relègue leur participation dans les coulisses et la seconde qui met en avant une certaine égalité politique entre les deux sexes dans quelques communautés, avant que le colon n'installe définitivement les hommes au

1 ASSIE-LUMUMBA (Th.), *Les Africaines dans la politique...*, op. cit., pp. 89-90.

2 COQUERY-VIDROVITCH (C.), *Les Africaines*, op. cit., pp. 267-268.

pouvoir. Quelle que soit l'appréciation que l'on porte sur ce passé politique des femmes, il convient à présent d'examiner si les Africaines se sont battues ou non pour faire valoir leur droit de vote dans le nouveau cadre créé par le pouvoir colonial, à savoir l'Etat moderne.

§2 Quels combats pour le droit de vote ?

Pour appréhender la situation des Africaines par rapport au droit de vote, il convient de rappeler que ce droit ne fait pas partie des principes africains d'organisation politique. Ce n'est donc qu'en référence à l'ordre colonial qu'il faut aborder la question de la participation des femmes au suffrage. Ainsi, on avance l'hypothèse que le combat politique des femmes dans les métropoles d'alors a eu une influence non négligeable sur le statut politique des colonisées. C'est pourquoi il nous semble opportun d'indiquer substantiellement les principes sur lesquels ont reposé les réclamations féminines du droit de vote (A). Et par la suite, nous examinerons la situation des femmes africaines (B).

A/ Droit de vote et divergences philosophiques

Les luttes menées par les différents mouvements féministes en Occident pour réclamer le droit de vote se sont souvent inscrites dans un cadre général qui tenait compte des conditions socio-économiques de l'époque. Si celles-ci étaient variables d'un pays à l'autre, les justifications avancées par les femmes pour obtenir leurs droits politiques ne l'étaient pas moins. Ainsi, selon qu'on était en Angleterre ou en France, la participation à la vie politique était envisagée soit au nom du particularisme féminin ou au contraire au nom de l'universalisme du statut d'individu. Ces deux philosophies constituent les références dans la reconnaissance du droit de vote aux femmes dans bien de pays. En outre, la France et l'Angleterre, ont été les plus grands empires coloniaux et comme tels, ils ont exporté leurs modèles en matière de participation des femmes à la vie politique. C'est pourquoi il convient de s'intéresser aux principes sur lesquels se sont focalisées les réclamations féminines.

En effet, les luttes des femmes en faveur de leur citoyenneté s'inscrivaient dans une logique propre à l'évolution socio-économique et s'appuyaient également sur les règles politiques traditionnelles de leurs pays. Les révolutions industrielles du 19^{ème}

siècle avaient aggravé les mauvaises conditions de vie des femmes qui étaient soit exclues, soit exploitées dans le monde du travail. C'est donc la privation des droits à tous les niveaux : social, économique et politique qui a conduit la plupart des mouvements féministes à s'engager résolument dans le combat pour la citoyenneté dont le contenu substantiel était variable d'un pays à un autre.

Le combat des femmes dans la conquête de la citoyenneté par le biais du droit de vote en Angleterre et en France ne doit pas conduire à l'affirmation selon laquelle les mouvements féministes ont toujours centré leurs préoccupations sur les droits politiques. Dans presque tous les pays européens pionniers des droits civiques féminins, *« les premiers groupes militants mettent l'accent sur la libre disposition des biens et du salaire de la femme mariée, la mise en place d'une éducation secondaire de qualité, l'accès à l'université, le droit d'exercer toutes les professions et l'égalité civile (droit de témoigner, droit de tutelle, droits sur ses propres enfants). L'égalité politique n'est pas considérée d'emblée comme une priorité. »*¹ Ainsi, les mouvements engagés en faveur de l'émancipation globale des femmes ont précédé et de loin les organisations suffragistes, parfois dans un intervalle d'une décennie comme ce fut le cas en Angleterre, référence en la matière.

Néanmoins, dans les pays anglo-saxons, ce n'est que plus tard que les femmes ont fait du droit de vote un cheval de bataille de premier plan dans la lutte pour l'égalité en droits entre hommes et femmes. La virulence de leurs combats a été pour beaucoup dans la reconnaissance de ce droit, malgré les différentes oppositions masculines. Mais la précocité dans l'obtention de la citoyenneté dans ces pays se comprend davantage par rapport au pragmatisme qui caractérise les sociétés anglo-saxonnes. Pierre ROSANVALLON insiste surtout sur cette dimension en écrivant : *« le vote des femmes est acquis de façon plus précoce aux Etats-Unis, en Grande Bretagne, et dans bien d'autres pays, pour des raisons qui tiennent aux fondements philosophiques et politiques du droit de suffrage. Dans l'approche utilitariste de la démocratie qui domine dans les pays anglo-saxons, les femmes conquièrent des droits politiques en raison de leur spécificité. On considère qu'elles introduisent dans la sphère politique des préoccupations et une expertise propres. C'est donc en tant que membres d'un*

1 ROCHEFORT (F.), « Du droit des femmes au féminisme... », op. cit., p. 557.

groupe, représentant des intérêts particuliers, que les femmes sont admises à voter. Le vote des femmes s'inscrit là dans une perspective de la représentation des spécificités : c'est en tant que femmes, et non en tant qu'individus, qu'elles sont appelées aux urnes. »¹ Si tels ont été les facteurs qui ont œuvré en faveur des Anglaises dans leur lutte pour la citoyenneté, qu'en était-il chez les Françaises ?

L'un des thèmes, sujets à controverses dans l'histoire politique française, est le paradoxe que constitue le retard des Françaises qui n'ont obtenu le droit de vote qu'en 1944. Paradoxe parce que la France est connue pour sa Révolution de 1789 au cours de laquelle ont été déclarés les « Droits de l'Homme et du Citoyen » et par conséquent, on s'attendait qu'elle se place parmi les premiers pays à affranchir les femmes de la domination masculine, surtout dans le domaine public.

En effet, si le Siècle des Lumières était ainsi dénommé, c'est parce que sa philosophie fondait toutes ses démarches sur le triomphe de la Raison par opposition aux préjugés et croyances traditionnels qui avaient autorité sur la pensée et l'agir des hommes. Cette philosophie a été marquée par l'érection de l'*individu* comme sujet politique universel caractérisé par l'*autonomie* de la pensée et de la volonté. Et c'est sur ce principe que reposait la capacité politique et juridique. Or, il était évident dans l'esprit de l'époque que la femme, considérée comme étant *intellectuellement et physiologiquement inférieure*, ne méritait pas ce statut d'individu ; et par conséquent, le droit de vote qui procède de l'égalité entre individus ne devait de ce fait lui être appliqué. Ainsi, « *l'universalisme à la française constitue dans ce cas un obstacle au suffrage féminin : la femme est privée du droit de vote en raison de sa particularité, parce qu'elle n'est pas un vrai individu abstrait, qu'elle reste trop marquée par les déterminations de son sexe (...)* En France, les préjugés fonctionnent négativement : ils empêchent la femme d'être perçue comme un individu social, la renvoyant en permanence à son rôle domestique, qui l'isole et l'enferme dans un rapport aux hommes de type naturel. »² On comprend aisément certaines prises de position de l'époque révolutionnaire qui établissaient la partition homme/ femme toisée sur la

1 ROCHEFORT (F.I.), « Du droit des femmes au féminisme... », op. cit., p. 557.

2 ROSANVALLON (P.), Le sacre du citoyen, op. cit., p. 396.

distinction public/ privé. Citons en guise d'exemple le « *Projet d'une loi portant défense d'apprendre à lire aux femmes* » de Sylvain MARECHAL ; il écrivait au soir de la Révolution : « *la Raison veut que chaque sexe soit à sa place, et s'y tienne. Les choses vont mal quand les deux sexes empiètent l'un sur l'autre (...). La Raison veut que les femmes tiennent le sceptre de la politesse sans aspirer à celui de la politique.* »¹ Cette relégation de la femme dans la sphère privée et sous l'autorité de l'homme conduira plus tard à certaines idées de représentation politique des femmes dans un cadre familial : le mari serait le représentant de son épouse ; celle-ci ne pouvait voter que si son mari ou son fils avaient donné leur vie pour la Patrie. Ces différentes propositions n'ont pas abouti pour des raisons diverses, à savoir, d'une part, l'opposition farouche de ceux qui n'admettaient le suffrage des femmes sous aucune condition. Et d'autre part, le refus par les féministes elles-mêmes qui n'entendaient pas jouer ce rôle passif, mais acquérir un droit par lequel elles s'exprimeraient en qualité d'individu.² C'est donc sous cette bannière que les Françaises ont milité en faveur de leur reconnaissance en tant que sujets et non objets politiques.

Si la quête de la citoyenneté féminine en Occident était la remise en cause des systèmes unisexuels, mais à prétention universelle dans la représentation, les conditions étaient-elles remplies pour que les femmes africaines puissent prétendre au droit de vote qui ferait d'elles des citoyennes à part entière ?

B/ La marche des Africaines vers les urnes ?

Ce qui rapprochait les femmes africaines de celles de l'Occident était leur commune exclusion de la vie publique. Mais deux faits spécifiques les en différenciaient fondamentalement : les contextes socioculturels et le statut de colonisées qui était celui des Africaines. Ces éléments ont été d'une importance capitale dans l'appréciation que les Africaines pouvaient avoir du droit de vote. Sur le plan culturel, ce droit est inconnu dans l'organisation politique (1) ; en tant que colonisées, les

1 MARECHAL (S.), « Projet de loi portant défense d'apprendre à lire aux femmes », cité par ROSANVALLON (P.), *Le sacre du citoyen - Histoire du suffrage universel en France -*, op. cit., p. 132.

2 Cf. GASPARD (F.) et Cie, *Au pouvoir, Citoyennes !*, op. cit.

femmes ont eu des attitudes divergentes selon qu'elles étaient sous l'autorité francophone (2) ou anglaise (3).

1/ Droit de vote et culture politique africaine

Dans l'ordre social africain, la compréhension que les femmes avaient de leur statut n'était pas identique à l'idée que s'en faisaient les Occidentales. En effet, les définitions statutaires des droits spécifient les domaines d'action par rapport à chaque sexe ; et la hiérarchisation des droits n'a jamais été perçue comme inégalitaire. Ce qui pourrait être interprété comme une injustice, était l'empiètement d'un sexe sur le domaine réservé de l'autre. Même de nos jours, il y a la survivance de cette conception. Si on se réfère au dire de l'historienne malienne précédemment citée dans le reportage sur *les femmes de Bamako*¹ ; les femmes ne se sentent pas lésées dans leur rôle de conseillères des hommes. L'exclusion traditionnelle des femmes du monde politique était à cet effet, sinon est encore, interprétée comme « normale » c'est-à-dire conforme aux normes intériorisées par les membres de la société. La recherche d'une égalité en matière de droits politiques entre sexes dans ces communautés aurait été une absurdité : ce principe n'aurait aucun sens pour les femmes installées dans *l'éternel hier*, et pour qui, une remise en question de cet ordre ne représente aucun enjeu de taille.

Le nouveau cadre socio-politique établi par le pouvoir colonial, bien qu'étranger aux normes endogènes, est venu corroborer le statu quo en ne reconnaissant qu'aux hommes la faculté de participation aux affaires publiques. Qu'ils aient été promus chefs de cantons ou reconnus chefs traditionnels, la rupture avec les règles traditionnelles n'était pas si radicale, du moins s'agissant du principe de représentation ; car le chef a toujours représenté son peuple hors de sa contrée. De même, dans l'ordre colonial, le chef représente ses sujets auprès des nouvelles autorités administratives.

La question du suffrage ne se posera qu'après la seconde guerre mondiale. Le principe qui le sous-tend a opéré deux formes de ruptures. D'abord, par rapport aux règles politiques traditionnelles, car celles-ci ne faisaient recours au suffrage ni dans l'expression des opinions politiques ni dans le choix des représentants. Ensuite, la compréhension des nouvelles formes de représentation n'avait aucune assise dans les imaginaires populaires ; chaque village ou communauté ayant son chef censé en être le

1 Cf. « A Bamako, les femmes sont belles », reportage sur la Chaîne ARTE, op. cit.

représentant. Que pouvait alors être aux yeux de la masse, le rôle assigné aux individus devant être désignés selon les règles inconnues jusqu'ici des traditions ? S'il était difficile pour les hommes habitués à exercer le pouvoir de comprendre les rouages du système exogène, comment pourrait-on envisager un combat pour un droit qui, selon les « normes » était étranger au statut féminin, d'une part, et d'autre part, exigeait une certaine culture politique. Cette dimension intellectuelle qu'est la culture politique était encore plus déterminante dans la mesure où l'analphabétisme frappait essentiellement la gent féminine, comme c'est le cas encore aujourd'hui. En résumé, que pouvait signifier le combat pour le droit de vote, pour des colonisées non instruites en majorité et pour lesquelles la sphère politique ne faisait pas partie de leurs prérogatives statutaires ? Cette question mérite d'être posée eu égard à la situation même en France dix ans après la reconnaissance du droit de vote aux femmes.

En effet, on a constaté que malgré la réclamation du droit au suffrage des femmes, qui remonte à la Révolution Française, nombreuses sont celles qui n'y ont pas accordé une importance capitale. A cet effet, *« une décennie plus tard, en 1955, l'IFOP interroge ainsi les femmes : « Aux prochaines élections, vous allez être appelées à voter. Estimez-vous que c'est une bonne chose, une mauvaise chose, ou une chose sans importance, que les femmes aient le droit de vote ? ». Or, 13% interviewées estiment que c'est une « mauvaise chose », 20% que c'est une « chose sans importance », 9% ne savent pas. De sorte que, après dix ans d'exercice de leur droit de vote, les Françaises ne sont au total que 58% à considérer que le suffrage féminin est une « bonne chose ». »*¹ Alors, si dans un pays comme la France marquée par une tradition politique fondée sur le suffrage, d'une part, et par divers mouvements féministes entre autres celui des suffragistes, d'autre part, certaines femmes (42%) n'ont pas pu intérioriser le bien fondé de la participation féminine à la vie publique, cela permet de mieux comprendre la situation des Africaines. Sans passé suffragiste, ni culture politique électorale, il serait sans doute irréaliste d'attendre d'elles une démarche plus déterminée que celle de certaines de leurs consœurs occidentales.

L'inégalité entre hommes et femmes dans la participation à la vie publique a pris fin théoriquement avec l'accession des colonies à l'indépendance ; car le principe qui sous-tend la souveraineté des Etats est celui qui fait de tous les anciens colonisés des

¹ SINEAU (M.), « La féminisation du pouvoir vue par les Françaises et par les hommes politiques : images et représentation », in *La parité - Enjeux et mise en œuvre -*, sous la direction de MARTIN (J.), Toulouse, Presses Universitaires du Mirail (PUM), 1998, p. 63.

citoyens jouissant d'une égalité dans tous les domaines. Ainsi, avec l'autodétermination politique, le droit de vote était en principe accordé aussi bien aux hommes qu'aux femmes. Mais s'agissant de ces dernières, c'est en rang dispersé que s'est concrétisée la reconnaissance de leur droit du suffrage.

2/ Droit de vote des Africaines francophones

Dans les colonies françaises d'Afrique, l'exception concernant les quatre communes du Sénégal, (Gorée, Dakar, Rufisque, Saint-Louis dont les habitants jouissaient de la nationalité française depuis 1916), où les femmes ont pu aller aux urnes à la même époque que les Françaises, c'est-à-dire en 1945. Hormis ce cas, la première vague de reconnaissance du suffrage féminin date de l'année 1956. Dans ce groupe, il faut énumérer certaines colonies d'Afrique de l'Ouest tels que l'actuel Burkina Faso, la Côte d'Ivoire, le Mali, le Niger plus le Togo. D'autres ont attendu les premières élections qui ont conduit à l'indépendance pour reconnaître les droits politiques aux femmes ; c'est le cas du Gabon en 1960. Par contre le Congo (Brazzaville) n'a permis la participation des femmes au scrutin que trois ans après son indépendance, soit en 1963. Le suffrage féminin de 1956, dans les colonies du premier groupe, procède de la réforme électorale votée en octobre de la même année et appliquée aux élections municipales qui se sont déroulées le mois suivant dans les Territoires d'Outre Mer. Mais cette disposition diversement suivie ne doit pas occulter le caractère restrictif du suffrage au cours de cette période.

En effet, comme ce fut le cas par le passé dans les anciennes métropoles, les principes sur lesquels reposait le droit de vote dans les colonies étaient toisés sur les conditions socio-économiques des individus. Après la deuxième guerre mondiale, des voix s'étaient levées dans les milieux intellectuels africains pour réclamer le droit aux colonisés de prendre part à la vie publique ; et dès 1946, ce droit fut accordé à quelques-uns répartis selon deux catégories différentes : les individus jouissant du *statut civil* (ceux des quatre communes du Sénégal) étaient des électeurs de plein droit pour le premier Collège. En revanche, l'électorat du deuxième Collège, devant voter à part, était composé de ceux qui avaient le *statut personnel* ; ceux-ci devaient répondre à certaines conditions, à savoir l'exercice d'une profession moderne (militaire, fonctionnaire...),

être titulaire d'une patente, d'un titre foncier ou d'une décoration ou alors être chef de village.¹ Cette mesure excluait la majorité des populations masculines et la totalité des femmes. Il a fallu attendre 1951 pour que le suffrage soit élargi sous condition aux femmes : « *aux mères de deux enfants vivants ou morts pour la France.* »² Le suffrage féminin était ainsi subordonné à deux faits : la capacité reproductive était synonyme de capacité civique, d'une part, et d'autre part, le "vote des morts" qui avait été rejeté en métropole a refait surface dans les colonies.

Dans les territoires sous influence belge, le droit de vote n'a été également accordé aux femmes que dans le cadre général de l'émancipation politique ; au Congo en 1960, au Rwanda et au Burundi en 1961. Or, c'est en 1956 que la vie politique avait commencé à agiter ces territoires, et l'année suivante, avaient eu lieu les élections municipales. Dans cette zone où *l'immatriculation* des individus servait d'unité de mesure de l'évolution des *indigènes*, les *non-immatriculés* et les femmes n'avaient donc pas le droit de prendre part au vote. Si dans la majeure partie de ces colonies, les hommes ont précédé de loin les femmes dans le droit de vote à divers échelons, est-ce à dire que les femmes ont dû se battre pour établir le suffrage universel ?

Le parcours des colonies francophones vers les indépendances ne fait état d'aucun mouvement de femmes suffragistes organisé et structuré comme ce fut le cas dans les sociétés occidentales. A part leur statut social traditionnel que l'analphabétisme est venu renforcer dans la distanciation par rapport au pouvoir politique, on peut également alléguer que la faiblesse des mouvements suffragistes dans les métropoles n'a pas permis un impact sur les populations féminines dans les colonies. Cette suggestion s'appuie sur la différence que l'on a pu observer entre l'attitude des femmes africaines francophones, d'une part, et de l'autre, celle de certaines de leurs consœurs anglophones, face au droit de vote.

¹Cf. De BENOIST (J.R.), *L'Afrique Occidentale Française de 1944 –1960*, Nouvelles Editions Africaines (NEA), Dakar, 1982.

² GEORG (O.), « Femmes africaines et politique : les colonisées au féminin en Afrique Occidentale », in *Clio* n° 6, Femmes d'Afrique, Toulouse, PUM, 1997, p. 118.

3/ *Les suffragettes à « l'africaine »*

En effet, les colonies anglaises laissent découvrir un paradoxe en matière d'émancipation politique des femmes ; cela est sans doute dû à *l'indirect rule*, qui laissait une grande marge de manœuvre dans l'autodétermination aux pouvoirs locaux, et l'écho des suffragettes anglaises. Mais la politique coloniale dans son ensemble était fondée sur « *la lecture des sociétés africaines selon le filtre des valeurs victoriennes et a ainsi abouti au refus de reconnaître aux femmes un rôle actif dans les sociétés africaines tant sur le plan économique que politique.* »¹ Mais, cette exclusion a été inégalement appliquée notamment en Sierra Leone.

La partie côtière, c'est-à-dire Freetown, possession de longue date de la Grande Bretagne, était entièrement dirigée par les colons qui n'entendaient pas accorder le droit de vote aux femmes. Ainsi, en 1883, dans la perspective de la préparation de la loi électorale de la municipalité de Freetown qui devrait avoir le jour deux ans plus tard, « *deux débats furent organisés par la Wesleyan Female Educational Institution, école secondaire pour filles créée en 1880. Certaines enseignantes avaient fait leurs études en Grande Bretagne et avaient pu suivre les polémiques concernant le suffrage féminin. Lors du premier débat, en 1883, l'animatrice souligna l'intérêt des femmes pour toute mesure d'émancipation politique de la Sierra Leone dominée depuis 90 ans.* »² Des prises de position de ce genre ont été ponctuels et sans effets notoires, et en 1911, le maire exaspéré par les réclamations des femmes avait affirmé : « *nous n'admirons absolument pas les femmes qui se changent en politiciennes* »³ Et le droit de vote au niveau local n'a été reconnu aux femmes de Freetown qu'en 1930.

Paradoxalement, au moment où les femmes de la capitale luttaient pour obtenir le droit de vote, certaines de l'intérieur du pays jouissaient d'un statut à part. Le pouvoir colonial, pour avoir une marge de manœuvre dans la direction des affaires sur les territoires récemment acquis et placés sous son protectorat en 1886, a eu recours au procédé consistant à introniser des femmes comme chefs de grandes collectivités. Et ce processus s'est intensifié après un soulèvement populaire de 1898 auquel certains chefs

1 GEORG (O.), « Femme africaine et politique : les colonisées au féminin en Afrique occidentale », op. cit., p. 106.

2 Idem, p. 109.

3 Idem, p. 111.

de sexe masculin auraient été mêlés. Ainsi, ce n'était que par calcul que les colonisateurs avaient accordé à certaines femmes la première place à l'intérieur du pays alors qu'au fond, ils n'admettaient pas la participation féminine à la gestion publique. Il a fallu attendre l'année 1962 pour que le suffrage universel soit instauré dans tout le pays.

Le dernier exemple qui révèle le paradoxe dans les colonies anglaises en matière du suffrage féminin, est le Nigeria. Dans cette colonie de type fédéral, le dernier bastion du refus du vote féminin jusqu'en 1977, donc dix-sept ans après l'indépendance, se situe dans le nord du pays. Alors que la partie méridionale avait instauré le suffrage universel en 1959, le vote dans la partie septentrionale était encore monosexué et censitaire. Les raisons de ces disparités sont d'une part d'ordre socioculturel ; et d'autre part relatives au système de *l'indirect rule* qui concédait l'autonomie aux collectivités locales. La conjugaison de ces deux facteurs a favorisé la mainmise des hommes sur la vie publique.

S'agissant de la situation dans le nord du Nigeria, le retard du vote des femmes était imputable à l'organisation politique du peuple Haussa composé en royaume. Dans cette société très hiérarchisée et islamisée, la femme, souvent cloîtrée devait soumission absolue à l'homme selon les enseignements du Coran. Et il appartenait au mari de pourvoir aux besoins de son épouse ; ce qui réduisait considérablement l'autonomie économique des femmes dans cette partie du pays. Il ne fallait donc pas s'attendre à ce que les femmes prennent part à la vie publique ; c'est ce qu'avait clairement fait savoir le parti politique régionaliste le *Northern People's Congress* (N.P.C.) en s'opposant à toutes les démarches tendant à faire valoir le suffrage féminin.

En revanche, l'avance que les femmes du Sud-Nigeria avaient sur leurs consœurs du Nord, s'explique également par des facteurs socioculturels et économiques. Historiquement, cette partie méridionale n'avait pas connu d'organisations politiques centralisées et les modes de régulation des rapports se fondaient sur les lignages et la participation de tous dans le sens de la recherche d'un équilibre entre les groupes en présence. La deuxième spécificité traditionnelle qui a favorisé le statut féminin dans le Sud-Nigeria résulterait du fait que ces femmes d'origine Ibo, Yoruba ou Egba, étaient reconnues comme étant d'excellentes commerçantes. Et grâce à leurs diverses activités, elles jouissaient d'une autonomie financière dans le foyer et d'une certaine influence

dans la vie publique. A ces facteurs, il faut ajouter le rôle déterminant joué par l'instruction qui a accompagné l'œuvre d'évangélisation des missionnaires ; car les sociétés côtières entrées très tôt en contact avec le monde occidental ont connu un taux de scolarité nettement supérieur à celui des communautés du Nord.

La question du suffrage féminin dans le sud du Nigeria procède d'un problème économique. En effet, le pouvoir colonial, par l'intermédiaire des chefs locaux qu'il avait installés et dont la légitimité n'avait pas d'assises sociales, avait exigé l'imposition des femmes actives. Cette disposition n'a fait qu'aggraver le sentiment d'injustice que ressentaient les femmes vis à vis du nouvel ordre, qui les subordonnait dans tous les domaines aux hommes, qu'ils soient leurs maris ou administrateurs coloniaux. Ainsi, renoncer à leurs privilèges d'antan leur parut insupportable ; c'est pourquoi « *ces femmes des sociétés côtières, maîtresses des marchés ou alaga, dignitaires Ibo ou Yoruba, se voyaient dépossédées de toute représentativité. Evidemment, les femmes cultivées, d'ascendance créole christianisées, traduisirent ce malaise en termes inspirés par les mouvements féministes anglo-saxons : l'exigence du droit de vote et de la présence des femmes dans les instances politiques.* »¹

Le combat de ces femmes s'était intensifié dans la période d'après-guerre, marquée par l'émergence des mouvements nationalistes. Certains mouvements féminins en ont profité pour composer des groupes de pression visant à dénoncer d'une part, l'exclusion des femmes de la vie publique, et d'autre part, les diverses taxes que les autorités locales tentaient d'instaurer. C'est dans ce sens qu'une association de femmes d'Abeokuta, une ville située dans le Sud-ouest du Nigeria, connue sous la désignation *Abeokuta Women's Union* (A.W.U.) créée en 1946 sur l'initiative de Mme ANIKULA-KUTI a pu placer la lutte des femmes sous la devise : « *Unité, Coopération, Autonomie et Démocratie* ». Sous cette bannière, ces femmes n'entendaient pas s'acquitter des impôts tant qu'elles ne seraient pas représentées dans les instances locales. Le mouvement s'est vite radicalisé un an plus tard en organisant des manifestations, des pétitions, des marches de protestation ; et dès 1949, les femmes ont eu gain de cause : démission du chef local (l'*Alake*), abolition de l'impôt sur le revenu et désignation des représentantes au Conseil local. Ces victoires spectaculaires ont conduit les responsables du mouvement à élargir la perspective en s'apparentant au parti politique

1COQUERY-VIDROVITCH (C.), *Les Africaines*, op. cit., pp. 255-256.

le National Council of Nigeria and the Cameroons (NCNC) pour s'engager dans la lutte pour l'indépendance.

Ainsi, la reconnaissance du suffrage féminin dans le sud du Nigeria en 1959, a été le fruit des batailles de longue haleine menées par les divers mouvements féministes qui avaient bénéficié de la conjonction de plusieurs facteurs. Il y a eu entre autres éléments déterminants : la participation des femmes à la vie politique dans ces communautés par le passé, leur autonomie sur le plan économique et l'influence exercée par le féminisme anglo-saxon sur les femmes instruites qui ont été à la pointe de ces combats.

Au demeurant, à la question de savoir si la citoyenneté des femmes africaines d'aujourd'hui résulte ou non des combats menés par celles qui les ont précédés, la réponse doit être relativisée en tenant compte du passé colonial et du statut traditionnel des femmes dans les sociétés concernées. Les *suffragistes* ont été pratiquement absentes dans les colonies françaises alors que l'influence des *suffragettes* a été déterminante dans certaines régions des colonies anglaises. En tout état de cause, dans toutes les possessions anglaises et francophones (colonies françaises et belges), il a été prouvé que le système colonial a été déterminant dans l'appréciation des droits politiques des femmes¹.

Si les cheminements vers la citoyenneté féminine ont suivi des perspectives différentes d'un pays à l'autre, d'une colonie à l'autre et même d'une communauté à l'autre dans un territoire sous une unique autorité coloniale, quelle peut être la part qui revient aux femmes dans la gestion de la chose publique, dès lors que la citoyenneté est devenue un acquis pour toutes ?

SECTION II :

LES AFRICAINES DANS LA GESTION DES AFFAIRES PUBLIQUES

En matière de droits civiques, les femmes africaines ont été doublement lésées. Les traditions ne leur permettaient pas de donner publiquement leurs opinions sur la vie communautaire et le système colonial s'était appuyé sur le pouvoir masculin. Si les Etats indépendants reconnaissent une égalité formelle entre les citoyens des deux sexes,

¹ En Grande Bretagne, « Les suffragettes » était la désignation dénigrante des femmes engagées dans la lutte pour leur droit de vote à partir de 1865. En France, les premières militantes ont été appelées suffragistes.

est-ce à dire que dans les faits, en matière de gestion des affaires publiques, les femmes participent au même titre que les hommes ? Cette question, par-delà sa spécificité, renvoie à un problème récurrent qui est celui de l'inadéquation entre les droits formellement reconnus et leur effectivité. Ainsi, les récentes avancées dans la citoyenneté des femmes procède du rappel de la prise en compte de la division de l'humanité en deux sexes comme fondement de toute organisation sociale (§1). Et c'est en deçà de ce principe que semble évoluer le statut politique des femmes africaines (§2).

§1 Fondements du partage du pouvoir politique entre sexes

Le problème que soulèvent toutes les réclamations féminines en matière de partage du pouvoir politique peut se reformuler comme suit : comment dans les sociétés composées d'individus de sexes masculin et féminin, en est-on venu à reconnaître aux seuls hommes le monopole de la gestion des affaires publiques ? Cette question met en évidence deux catégories de privilèges spécifiquement masculins : le pouvoir de décider de l'orientation générale de la vie publique, d'une part, et de l'autre, la capacité à mener à bien l'action jusqu'au bout, au nom de l'intérêt de tous. Mais le droit de vote reconnu aux femmes est venu comme un correctif dans le pouvoir de désignation des représentants sans pour autant résoudre la totalité des déséquilibres entre hommes et femmes en politique. Dès lors, le problème s'est déplacé sur un autre terrain : les femmes ont certes le droit d'élire mais ont moins la possibilité d'être élue et de figurer dans les instances de prise de décision. Cette situation établit deux principes sous lesquels s'inscrivent les rapports entre hommes et femmes dans la vie publique : la sous-représentation féminine à tous les niveaux et la hiérarchisation subordonnant le genre féminin au masculin dans l'exécution des tâches.

C'est face à ce constat général que des voix s'élèvent pour réclamer l'instauration d'une égalité dans la vie publique ; et l'on assiste même à une redéfinition de la démocratie qui prend en compte d'autres paramètres à savoir : *« l'égalité de traitement entre les hommes et femmes est un principe fondamental du droit. L'égalité des chances entre les femmes et les hommes est une composante à part entière d'une citoyenneté démocratique. Le respect de la dignité humaine, la participation pleine et*

entière sur une base égalitaire des femmes à la vie politique, économique, sociale et culturelle et au processus de décision sont les exigences de la démocratie. »¹ Ce passage est une des dispositions du « 4^{ème} Plan d'Action pour l'égalité des chances » en Europe. Et ce Plan d'Action est une volonté manifeste d'inscrire concrètement et dans tous les domaines cette quête d'égalité déjà promue dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme qui dispose que : toute personne a le droit de prendre part à la direction des affaires publiques de son pays.² Celle-ci a été suivie quatre décennies plus tard par la « Convention sur l'élimination de toutes les formes de discriminations à l'égard des femmes » plus explicite en la matière. En effet, son article 7 dispose que « les Etats parties prennent toutes les mesures appropriées pour éliminer la discrimination à l'égard des femmes dans la vie politique et publique du pays et, en particulier, leur assurent, dans les conditions d'égalité avec les hommes, le droit de :

a) de voter à toutes les élections et dans tous les référendums publics et être éligibles à tous les organismes publiquement élus.

b) de prendre part à l'élaboration de la politique de l'Etat et à son exécution, occuper des emplois publics et exercer toutes les fonctions publiques à tous les échelons du gouvernement... Ces Déclarations internationales souvent reprises dans les droits nationaux limitent les droits des femmes à leur reconnaissance formelle. C'est ainsi que l'inanité de ce formalisme a conduit certains mouvements de femmes à proposer la *parité* comme solution juste. Cette quête du juste équilibre va à contre-courant de l'idée selon laquelle les femmes n'auraient plus des droits à réclamer mais plutôt à exiger l'application de ceux qu'elles ont déjà conquis. Alors que peut bien signifier le terme de *parité* ?

La parité qui fait l'objet des réclamations féminines excède les cadres économique et social auxquels elle était traditionnellement rattachée. Depuis qu'il s'applique au domaine des relations femmes/ hommes, le terme parité « *est vecteur d'une revendication : l'égal accès au pouvoir pour chaque genre, non pas chacun dans une sphère, les hommes dans le public, les femmes dans le privé, mais ensemble, dans la gestion des affaires communes. (...) Dans son acception la plus courante aujourd'hui*

¹ Introduction du « 4^{ème} Programme d'Action pour l'égalité des chances », citée par QUINTIN (O.), in Les femmes dans la prise de décision en France et en Europe, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 63.

² Cf. Conférence de Pékin, n° 181, Point G, 1995.

ce mot désigne un moyen par lequel la société politique lèverait les blocages qui interdisent ou limitent l'accès des femmes aux responsabilités politiques, notamment électives. Mais la parité désigne davantage qu'un moyen : elle propose un horizon, un objectif qui, une fois atteint, ferait progresser l'égalité des sexes. »¹

La parité est alors devenue depuis quelques années le nouvel objectif du combat féminin qu'on pourrait formuler comme suit : les sociétés humaines étant sexuées, il est injuste de constater que les hommes continuent de détenir le monopole dans l'exercice des mandats électifs et dans les postes de prise de décision, et ce, malgré les nombreuses dispositions égalitaires. C'est au regard de cette situation que les femmes proposent d'établir un équilibre à l'image de la société ; l'optique est de dépasser la simple mixité dans la vie publique pour essayer d'asseoir une égalité numérique. Cette démarche vise divers domaines importants d'exercice de pouvoirs politique, économique, et culturel. Dans ces différents secteurs, les femmes sont toujours victimes des stéréotypes masculins et des blocages du système d'accès aux postes de responsabilité malgré leur compétence et leur compétitivité sur le marché du travail.

Cette démarche féminine dans la conquête de la parité fait usage d'une différenciation opposée à celle des misogynes car c'est au nom de leur particularité que ces derniers rejettent les femmes. En revanche les femmes partisans de la parité considèrent les déterminations de sexes comme des cadres distinctifs inhérents à toutes les sociétés humaines. Et c'est en vertu de cette distinction universelle que le pouvoir politique se doit d'être à l'image de la composition des communautés humaines, en respectant si possible un nombre égal dans les représentations des deux catégories. Sylviane AGACINSKI résume bien cette conception de la parité en ces termes : « *si être femme constitue bien l'une des deux façons essentielles d'être un être humain – et seulement si l'on est d'accord sur ce point- alors on doit admettre qu'un peuple, quel qu'il soit, existe également selon un double mode. On ne peut accorder que l'homme (au sens générique) n'existe que divisé et refuser à une nation cette double manière d'être...En ce sens, ajoute-t-elle, la mixité universelle de l'humanité doit aussi trouver son expression dans la définition du peuple, être incluse dans le concept de démocratie et dans les principes de la vie politique. »²*

1 SERVAN-SCHREIBER (Cl.), « La parité, histoire d'une idée, état des lieux », in La Parité, op. cit., p. 36.

2 AGACINSKI (S.), Politique des sexes, Paris, Seuil, 1996, op. cit., p. 190.

Toutefois, ce principe de la parité ne doit pas être perçu comme un recours à l'utilitarisme qui avait servi jadis de cheval de bataille aux anglo-saxonnes dans leur lutte pour le suffrage. Si celles-ci justifiaient leur combat par la nécessaire introduction de la *féminité* dans le jeu politique, les partisans de la parité exigent plutôt la *féminisation* accrue du monde politique. En d'autres termes, en matière politique, le sexe féminin ne doit plus être ni un alibi, ni un repoussoir mais une catégorie digne d'être représentée et de partager le pouvoir avec le genre masculin. C'est dans ce sens que Blandine KRIEGEL suggère que la parité soit fondée non pas sur une citoyenneté abstraite niant toutes déterminations concrètes mais plutôt sur le principe égalitaire des droits de l'Homme lequel reconnaît l'existence des deux catégories composant l'humanité.¹

Le fondement sur lequel reposent les réclamations des femmes dans le partage des pouvoirs est la prise de conscience d'une nécessaire justice conforme à la partition de l'humanité en deux sexes. Le système paritaire est la dernière voie qui cherche à inscrire concrètement ce que les dispositions égalitaires n'ont pu faire. Cette avancée dans la reconnaissance effective de certains droits aux femmes se limite aux sociétés occidentales. En Afrique et dans les pays du Tiers Monde en général, les pressions sont exercées sur les gouvernants afin d'élaborer des cadres juridiques devant favoriser l'égalité formelle entre hommes et femmes. L'absence des lois est certes en cause par endroit ; mais c'est surtout l'ignorance des droits, due à l'analphabétisme qui constitue la spécificité de la citoyenneté politique des Africaines.

§2 Spécificité de la participation politique des Africaines

Le fondement du partage du pouvoir entre sexes a débouché sur les réclamations paritaires des femmes notamment en Occident. Cette nouvelle forme de combat dénote une avance notoire par rapport au statut politique des Africaines.

Pour comprendre le contexte socio-politique des pays africains, dans lesquels les femmes sont également obligées de se battre pour se faire une place, il convient de reconstituer les différentes étapes marquantes. Dans une dimension diachronique, on peut noter successivement l'avènement des indépendances, le règne des dictatures et

¹ Cf. MOSSUZ –LAVAU (J.), *Femmes et Hommes pour la parité*, Paris, Presses de Sciences Po, op. cit.

enfin le passage aux régimes démocratiques connu sous la dénomination de « processus démocratique », amorcé dans le tournant des années 90. La question est alors de savoir dans quelle mesure les femmes devenues citoyennes, parviennent-elles à participer à la vie publique étant donné que, par le passé elles en étaient exclues, d'une part, et d'autre part, que dans la sphère privée, leur statut est loin d'être égal à celui des hommes ?

Il faut examiner d'abord la contribution des femmes dans les changements politiques (A) et ensuite la place qui leur est réservée dans la gestion publique (B)

A/ Le rôle des Africaines dans les changements politiques

La trajectoire politique des Etats africains que nous venons d'esquisser, fait voir deux moments importants, à savoir la période de la décolonisation et celle de la « démocratisation ». Mais au cours de ces étapes, les Africaines ont participé à ces changements suivant deux modalités ; la première s'est déroulée d'une manière spontanée (1) et la seconde a souvent été organisée sous l'égide des hommes, dans leur intérêt, en vue de la conquête du pouvoir (2).

1/ L'émergence spontanée des Africaines sur la scène politique

Les femmes en Afrique, généralement reléguées à la vie du foyer, comme ce fut d'ailleurs le cas en Europe par le passé et à certains égards dans le présent, ont du mal à s'engager ouvertement dans la vie publique comme si ce domaine leur est interdit. Mais on peut constater que sous certaines conditions, le genre féminin parvient à briser cet interdit implicite ; car sitôt que les femmes se sentent dérangées dans un domaine qu'elles considèrent être le leur, elles ne tardent pas à faire irruption sur la place publique pour réclamer le respect de leurs droits. Ainsi, dans la plupart des cas, les domaines de la production et de la reproduction sont considérés par les femmes comme inviolables.

S'agissant du domaine de la production, bien des exemples peuvent être indiqués ; citons en premier lieu le cas des femmes zaïroises de la Province du Kivu. Face à la détérioration des conditions économiques, surtout des années 80, la gent masculine, détentrice de pouvoir à tous les niveaux avait décidé d'augmenter les taxes sur le transport des produits agricoles dont les femmes ont le monopole. Le manioc, produit

essentiel dans le mode d'alimentation a été surtaxé. Et les femmes productrices, chargées du transport sur la tête et de la commercialisation dans un rayon allant parfois à plus de 50 Km à pieds, étaient les plus visées par ces dispositions qu'elles ont considéré comme autoritaires, injustes et injustifiées. Surtout lorsqu'on sait que « *ce petit commerce, aussi peu rémunérateur qu'épuisant, commença d'être l'objet d'un racket abusif de la part des potentats locaux. A partir des années 1970, les prix s'effondrèrent face à la montée du coût des marchandises d'importation. La détérioration s'accrut dans les années 1980 : il fallait désormais dix paniers de manioc pour acheter un pagne contre deux quelques années auparavant.* »¹ Ces diverses taxes auxquelles s'ajoutaient des péages appelés « droits de passages » instaurés ici et là par certains chefs de village étaient pires que les impositions de la période coloniale. Exaspérées, ces femmes analphabètes ont voulu s'appuyer sur le savoir-faire de leur curé afin de porter plainte contre ces racketteurs auprès des autorités supérieures. « *Celui-ci se montra d'abord encourageant, promit de les recevoir puis, après une semaine ou deux de paroles dilatoires, eut recours à la manière forte : depuis quand les femmes se croyaient-elles autorisées à donner des ordres aux hommes ? Qu'était-ce que ce manquement fondamental aux usages ? Au lieu de s'incliner comme d'habitude, les femmes se concertèrent à la paroisse, puis se rendirent en groupe au chef-lieu pour se défendre. C'était peu de chose, elles n'étaient qu'un peu plus d'une centaine, mais le phénomène surprit par sa nouveauté. De mémoire d'hommes, on n'avait jamais vu braver avec une telle insolence, dans cette région à dominante patrilinéaire et patrilocale, les conventions établies et le pouvoir masculin. Les femmes eurent gain de cause et aux élections locales suivantes elles votèrent massivement pour les candidats prêts à les défendre : l'impôt fut suspendu, le péage supprimé, et des recommandations furent faites en haut lieu pour éviter d'autres excès.* »²

Cette rébellion des femmes contre les tracasseries des pouvoirs locaux qui tendent à saborder leur source principale de revenus, bien que récente dans ce cas des paysannes du Kivu, n'est pas unique en son genre. La détermination de ces Zaïroises ne va pas sans rappeler celles des marchandes togolaises de Lomé en 1933 ³. A cette époque, c'était également la crise économique qui avait poussé le pouvoir colonial à instaurer un

1 COQUERY-VIDROVITCH (C.), Les Africaines, op. cit., p. 290.

2 Idem pp. 290-291.

3 Lire à ce propos COQUERY-VIDROVITCH (C.), Les Africaines, op. cit.

impôt sur le revenu et à imposer à ces commerçantes le paiement des droits de place au marché. Et cette décision avait provoqué une levée de boucliers au cours de laquelle les femmes étaient au premier plan ; car la vie économique dans cette partie du territoire était essentiellement basée sur le commerce de divers produits locaux et surtout manufacturés, en l'occurrence les tissus (pagnes), dont elles détenaient et détiennent encore le monopole. Ainsi, les femmes, qu'elles soient cultivatrices, commerçantes ou menant une autre activité économique, quel que soit le lieu de résidence, s'accordent une autonomie. Et elles tiennent à ce que les hommes la leur reconnaissent et par conséquent sont prêtes à se défendre contre tout empiétement. En dehors du domaine de la production, celui de la reproduction est également soumis à la même vigilance.

Le statut de mère est le second aspect mobilisateur des femmes car sitôt qu'elles sentent que leur progéniture est en danger, elles sont prêtes à braver toute autorité qui se montrerait menaçante. Référons-nous une fois encore à un exemple des femmes togolaises au début de la période de démocratisation dans ce pays. En effet, à la fin de l'année 90, suite aux violents affrontements entre les jeunes manifestants et les forces de l'ordre, il y eut des interpellations ; certains de *leurs enfants* ayant été arrêtés et battus par les militaires, elles descendirent spontanément dans les rues pour réclamer leur libération. Ce fut le point de départ d'une partie de bras de fer entre le pouvoir en place et les femmes autour de *leurs enfants*, dont certains étaient portés disparus. Cette irruption des femmes togolaises motivée par le souci de réclamer le droit au respect de la sécurité pour tous, et surtout pour les jeunes, aux autorités peut être comparée à celles des Ivoiriennes dans les années 40.

En effet, dans l'histoire coloniale de la Côte-d'Ivoire, l'un des faits marquants en matière d'engagement féminin est celui connu sous la désignation de la « marche de Grand-Bassam » dans la périphérie d'Abidjan. Ici également, c'est l'arbitraire colonial qui avait déclenché ce mouvement ; car les réclamations en vue d'une émancipation politique après la seconde guerre n'étaient pas de nature à être tolérées par les colons. Suite à des troubles soldés par des arrestations de quelques nationalistes du Parti Démocratique de la Côte-d'Ivoire, branche du Parti Démocratique Africain (PDCI-RDA), les femmes, face à l'attribution des hommes du parti, s'étaient résolues à braver l'ordre colonial afin d'obtenir la libération des leurs maris. L'ampleur du « mouvement fit en Afrique française figure de grande première. L'administration n'avait rien connu de semblable depuis les journées de Lomé avant-guerre. Pour les

femmes ivoiriennes, même si elles agissaient en qualité d'épouses ou de mères, c'était la première manifestation politique autonome. »¹

Au vu de tous ces exemples qui sont trop nombreux pour être des exceptions, on s'aperçoit qu'en dépit de la relégation des femmes hors de la sphère politique, rien ne semble les retenir quand il s'agit de se battre pour la sauvegarde de ce qu'elles considèrent comme relevant de leurs prérogatives. Mais par-delà les domaines de la production et de la reproduction, leur démarche s'inscrit dans une appréhension spécifique de la vie publique et leur combat se veut une lutte contre les injustices et l'arbitraire. Cette modalité de participation des femmes à la scène politique a parfois été utilisée par les hommes, qui conscients de la sensibilité féminine, s'y réfèrent dans leur conquête du pouvoir, surtout en période de crise.

2/ Les Africaines sur la scène politique : une force d'appoint

Le surgissement des femmes dans l'arène politique en Afrique rompt parfois avec le principe tacite de leur effacement ; ceci n'est pas seulement lié à un engagement spontané de leur part, mais aussi à une sollicitation masculine. Car, selon les circonstances, les hommes habituellement réticents à l'action politique des femmes jouent au catalyseur afin de les pousser à agir mais dans un sens bien déterminé. Ce qu'il faudrait comprendre par *force d'appoint* s'agissant des Africaines, est donc cette incitation venant des hommes en direction des femmes, dans le but de mener une action ponctuelle en réponse à une situation face à laquelle le genre masculin se croit mal placée. Les femmes, dans ce cas, viendraient prolonger en quelque sorte l'action principale réservée aux hommes ; le pouvoir étant en principe le domaine réservé aux hommes, les femmes sont d'une certaine manière utilisées en cas de besoin.

Mais au cours du processus démocratique, certains auteurs font constater que « *ce sont les femmes et les jeunes qui ont déclenché les mouvements de contestation des pouvoirs monolithiques. Les premières à descendre dans les rue, elles ont bravé au Mali, au Togo, au Niger, de manière spectaculaire, la machine de répression et réussi à entraîner le reste de la population. Leurs actions ont contribué de façon décisive à la chute du régime au Mali, et à la tenue des conférences nationales pour faire le bilan de la gestion des détenteurs du pouvoir et définir les nouvelles institutions politiques dans*

¹ COQUERY-VIDROVITCH (C.), *Les Africaines*, op. cit., p. 282.

plusieurs pays. Elles ont participé comme acteurs à ces conférences et n'ont pas baissé la garde durant tout le processus de transition vers le nouveau système démocratique. Dans les pays où cette transition a connu des difficultés, c'est encore à la suite de leurs revendications que les processus ont redémarré. »¹ Cette participation féminine telle qu'elle est décrite par l'auteur ne doit pas être confondue avec les mouvements spontanés examinés plus haut ; car ici, tout converge vers des interventions organisées. Mais quelles sont les motivations réelles de ces femmes propulsées sur la scène politique ? Cette participation féminine dénote-elle la volonté affichée par ces femmes de réclamer l'égalité entre les sexes dans la vie publique, ou tout simplement un engagement en faveur du simple changement des régimes dictatoriaux ? A titre comparatif, la démocratisation aurait-elle été pour les Africaines à l'image de la Révolution Française, au cours de laquelle les femmes ont pu faire entendre leur aspiration à l'égalité politique à travers leurs Cahiers de doléances ? Ou plus explicitement encore, la mobilisation des Africaines visait-elle, au-delà du renversement des dictatures à une révision en profondeur des pratiques politiques jusque-là restrictives par rapport au genre féminin ?

Pour répondre à ces interrogations, nous voulons examiner le cas singulier du Congo Démocratique. En effet, dans ce pays, la question des droits des femmes aujourd'hui ne peut se comprendre qu'en rapport avec deux éléments ; le premier est bien sûr le cadre de l'idéologie sous le Président MOBUTU et le second, la situation qui prévaut suite à la chute de cette dictature. Avec le Mobutisme, comme nous l'avons relevé dans le chapitre sur la portée juridique du mariage en Afrique, le Président a prétendu avoir éradiqué toutes les inégalités entre hommes et femmes dans son pays. C'est ce qui a justifié l'imposition de l'appellation citoyen/ citoyenne établissant cette égalité entre tous, par delà un certain chauvinisme établissant une distinction entre les nationaux et les étrangers. Or, on sait que dans les faits ces désignations ont été formelles car elles n'ont pas été suivies par un changement notoire du statut juridique et politique des femmes. Le nouveau pouvoir qui s'est installé depuis mai 1997, sous la dénomination de « *l'Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération* » du Congo (AFDL), se pose en « *libérateur* » du peuple congolais jadis opprimé. Alors, quelle est la place accordée aux femmes dans la vie publique, et ce, en référence au contexte de cette « *libération* » ?

¹ ADJAMAGBO-JOHNSON (K.), « Le politique est aussi l'affaire des femmes », in *Politique Africaine* n°65, mars 1997, p. 68.

Pour avoir une idée du statut des femmes dans le Congo « libéré », reportons-nous au discours du Ministre de l'Intérieur, à l'occasion de la journée mondiale de la Femme, le 8 mars 1998. En effet, le Ministre, dans ses propos, a esquissé le programme de reconstruction du Président KABILA dont le « *projet veut faire de notre pays, la République Démocratique du Congo (RDC), un pays où il fait bon vivre. Un pays dans lequel les femmes sont associées, dans tous les domaines et à tous les niveaux, à la reconstruction de notre pays... Quel que soit le domaine de votre activité, sachez que la volonté du Président de la République est de vous associer à son projet afin que la richesse humaine que vous représentez pour notre pays ne soit plus gaspillée, mais qu'elle puisse contribuer à rendre à notre pays toute sa splendeur et sa dignité...* » Et le Ministre de conclure en ces termes : « *Mesdames, c'est sur vous que nous comptons pour que l'éducation de nos enfants redevienne une vraie éducation ; celle qui forme des hommes et des femmes d'avenir...* »¹

A travers ces lignes, on peut constater que la libération du Congo ne signifie pas la remise en cause du statu quo en matière des rapports entre hommes et femmes, et ce, à deux niveaux. D'une part, il y a une réaffirmation du rôle secondaire qui revient à la femme dans les affaires publiques ; car seuls les hommes sont censés être les maîtres d'œuvre en matière politique. Et ici, s'agissant d'une tâche aussi grandiose que la reconstruction d'un pays en ruine exigeant l'effort de chacun, les hommes s'identifient comme moteur de cette reconstruction et les femmes ne sont qu'« *associées* ». Cette association peut être comprise non pas dans une logique égalitaire mais au sens de la boutade populaire en Lingala qui dit « *Muasi atongaka mboka te* » signifiant : « *la femme ne construit pas la nation* », ce qui n'exclut pas sa participation. D'autre part, le rôle de deuxième plan qui est accordé à la femme dans la sphère publique se trouve être compensé par l'importance de son investissement dans le privé. C'est dans cette sphère que les dirigeants placent tous leurs espoirs ; car en matière d'éducation des enfants, les femmes sont les seules à être responsabilisées à outrance comme si les hommes, parents au même titre, en étaient exemptés. Ainsi, le passage d'une dictature à un « pouvoir libérateur » au Congo ne constitue pas un élément essentiel dans l'amélioration du statut des femmes, notamment en matière politique. Si le processus démocratique au Congo a été un cas singulier compte tenu des dérives qu'il a connus, quel a été le rôle joué par

¹ Les femmes congolaises : Message du Gouvernement, Congo Times Forum, 19 mars 1998, Site Internet Congo Forum, pp. 1- 2.

les femmes des autres pays africains ayant opéré pacifiquement leur transition démocratique ?

En dehors du cas congolais examiné, au regard de certains événements qui ont marqué les mouvements de réclamation de démocratie en Afrique, on peut se rendre compte que derrière les mobilisations féminines notoires, se profile discrètement l'intervention masculine. Celle-ci, d'après la finalité recherchée, recourt à l'une ou à l'autre des faces de la tête de Janus que symboliserait la féminité. Les femmes composent un groupe susceptible de fournir aux hommes un appui en raison de certaines de leurs déterminations : la faiblesse qui les caractérise d'une part et d'autre part, la force provenant du pouvoir magique qui leur est souvent attribué.

L'utilisation circonstancielle des femmes en vertu de leur faiblesse a été un des modes auxquels ont eu recours certains leaders politiques africains lors des transitions démocratiques dans les années 90. En l'espèce, le cas malien nous semble le mieux indiqué pour élucider les tactiques politiciennes de quelques hommes dans leur quête de pouvoir contre ceux qui le détiennent. En effet, la chute de l'ex-Président malien Moussa TRAORE, a été en partie l'œuvre des jeunes et des femmes descendus dans les rues de Bamako pour réclamer l'instauration de la démocratie. Mais derrière ce fait, la participation des femmes a suivi un parcours qui mérite un examen plus attentif.

Le rôle joué par la gent féminine malienne dans le processus démocratique se comprend mieux à la lumière du reportage consacré aux femmes de Bamako réalisé par la chaîne ARTE en 1997.¹ Les différents témoignages recueillis auprès des femmes ayant participé à cette manifestation révèlent qu'elles ont fait l'objet d'une utilisation de la part des hommes qui ont su exploiter la sensibilité féminine. Le propos récurrent a été de répéter aux femmes que leurs enfants, c'est-à-dire les jeunes manifestants, étaient en danger et qu'il était urgent que les mères sortent de leur réserve. Mais dans quelle mesure cette participation aurait-elle été possible face à une armée que les femmes pouvaient redouter ? Les réponses et les justifications se sont appuyées sur ce qui est appelé *le respect des femmes* en Afrique ; ce respect se ramène à un principe, celui du pouvoir de la maternité.

Les femmes, étant les mères des hommes, il aurait été inimaginable que les forces de l'ordre fassent usage de la violence à leur rencontre. Mais derrière ce prétendu *respect des femmes* qui est avancé, c'est plutôt leur faiblesse qui sous-tendait l'incitation

1 « A Bamako, les femmes sont belles », Reportage sur la Chaîne ARTE, op. cit.

masculine car la logique d'identification consistant à mettre ensemble les *jeunes* et les *femmes* repose sur le fait qu'ils constituent un groupe vulnérable face au pouvoir étatique. Le présupposé sur lequel reposait la tactique des leaders de l'opposition était de croire que le pouvoir en place n'irait pas jusqu'à tirer sur cette catégorie d'individus qui, de surcroît était sans armes, sous peine de provoquer un tollé général au niveau international. Le but de cette manœuvre était donc d'éviter un rapport de force entre hommes dans lequel la violence extrême ne serait pas légitimement exclue.

L'utilisation s'est révélée au grand jour au cours de l'organisation de la manifestation ; voulue par les hommes et devant être exécutée par les femmes, cette marche de défiance vis-à-vis de la dictature de Moussa TRAORE allait suivre une trajectoire déterminée par les hommes. Les femmes devaient emprunter les artères principales de la capitale en scandant le slogan élaboré par les hommes de l'opposition, soulignant substantiellement la volonté du renouveau dans la direction du pays. Si dans ce cas la faiblesse féminine a été un élément précieux pour les hommes dans la conquête du pouvoir, dans certaines circonstances, l'utilité des femmes prend une autre dimension.

La seconde face de la féminité que les hommes redoutent, mais dont ils se servent à certaines occasions, est le pouvoir magico-religieux attribué aux femmes. Dans presque toutes les sociétés africaines, elles sont reconnues comme capables de répandre des malédictions en cas de besoin, pour rétablir un équilibre suite aux graves désordres causés par un individu ou un groupe d'individus supposés incarner la force du mal. En périodes critiques, les hommes n'hésitent pas à impliquer les femmes dans ce rôle qui s'apparente à un rite d'exorcisme. Ce rite suit un processus établissant une ligne de partage entre le bien et le mal d'une part, et d'autre part, vise à remettre l'ordre là où le mal semble prendre le dessus. Par le passé comme dans présent, le recours à la force magique que détiendraient les femmes a toujours servi aux hommes dès lors qu'ils ont été à court de moyens physiques.

Dans son travail sur les Etats africains, Toyi TASSOU ¹ a indiqué comment les femmes de Lomé ont ainsi fait l'objet de manipulation. En effet, il souligne que les partis de l'opposition, au moment crucial de la transition démocratique ont demandé aux

¹ Cf. TASSOU (T.), Les Etats africains problématiques..., op. cit.

femmes de la capitale du Togo, de mener une action conformément aux traditions afin de détronner le Président en place.

Le rite consistait précisément en un défilé qui se terminerait par une exhibition des femmes nues devant le chef de l'Etat. Une telle démarche aboutirait à la chute du dictateur parce que frappé d'une malédiction maternelle. Ce recours à la sphère magico-religieuse ressemble à ce qui s'était passé en Côte-d'Ivoire pendant les troubles de 1949 évoqués plus haut. Au cours de cet événement de révolte contre l'autorité coloniale, les hommes ont dû s'appuyer sur les femmes ; « *leur idée la plus astucieuse fut d'utiliser l'adjanou, un rite pratiqué par les femmes Akan en cas de menace grave, de guerre notamment, pour détourner le mauvais sort. Armées de vieux fusils, de bâtons ou de pilons, elles se répandaient dans le village en scandant leurs chants par le martèlement de leur arme sur le sol. La nuit, nues, elles s'enduisaient de kaolin et se relayaient jusqu'à l'aube. A tour de rôle, les responsables adaptèrent la cérémonie dans les quartiers populaires d'Abidjan pour sauver le parti...* »¹ Ce détour magico-religieux suscité par les hommes en vue de dompter l'univers politique en leur faveur contre d'autres hommes détenteurs du pouvoir, trouve encore une fois de plus, son correspondant chez les Bena Lulua du Kasai (Congo Dém.).

Dans cette société patriarcale, la répartition des sphères entre les sexes est nettement marquée ; les hommes détiennent le monopole de la gestion de la vie collective alors que les femmes demeurent reléguées dans le domaine privé. Il y a à cet effet une pensée ancestrale qui est très révélatrice : « *Mamu Kapinga mukua Diyaya, Kaping'anyi akula ebe malu nga bipongo, a ditunga balume badiakuile.* » Ceci signifie substantiellement « *vous les femmes, occupez-vous des travaux champêtres et laissez aux hommes la gestion de la communauté* ». Les champs ne sont qu'un dehors apparent car dans ce contexte où règne l'agriculture de subsistance, il revient aux femmes de s'en charger afin d'assurer au mieux les besoins de la famille. Une telle répartition des rôles est souvent brisée, quand les hommes jugent opportun d'enrôler la gent féminine dans la résolution de certains problèmes qui en viennent à se poser au groupe social. Le rôle des femmes dans ce domaine qui leur serait spécifique se décline de deux façons : la réparation ou la bénédiction.²

1 COQUERY-VIDROVITCH (C.), *Les Africaines*, op. cit., p. 281.

2 Lire également MUSAU - NGOMA (E.), « Le rôle religieux et civilisateur de la femme luba », in *La Civilisation de la Femme dans la tradition africaine*, Colloque d'Abidjan, Présence Africaine, 1975, op. cit.

En cas de calamité naturelle ou de fléau de tout genre, les femmes sont conviées à éradiquer le mal en maudissant les forces du mal qui en seraient à l'origine. Outre cette démarche a posteriori qui s'acharne contre un mauvais sort qui frappe la communauté, les femmes auraient également la capacité de prémunir un individu ou le groupe dans son ensemble contre le malin génie qui s'opposerait éventuellement à un vœu très cher que l'on souhaiterait voir se réaliser. Citons cette pensée traditionnelle des Bena Lulua qui semble honorer les femmes : « *Kayanda kimpe wakela ba baba, kela balume ntshiyandayanda.* » qu'on traduirait par « *si vous souhaitez que votre projet ou votre ambition soient couronnés de succès, confiez-le aux femmes ; car si vous le confiez aux hommes, il sera voué à l'échec* ». Cette pensée qui fait la fierté des femmes est en fait une des manières privilégiées pour les impliquer dans les situations où elles sont en principe exclues. Elle vise donc à leur faire croire qu'elles sont d'une grande utilité dans la vie de la communauté.

Cet adage traditionnel a été repris à son compte par le diocèse de Kananga qui le traduit en ces termes : « *les mamans (femmes) sont de précieuses collaboratrices dans tout ce qu'on peut réaliser.* »¹ Cette traduction s'inscrit dans une logique de la lutte pour la promotion de la femme au sein de l'Eglise locale menée par l'Archevêque d'alors, Mgr BAKOLE. En croyant ainsi valoriser les actions et les réalisations féminines, certes notoires, les autorités ecclésiastiques renouent, d'une part, avec l'idéologie patriarcale. En effet, dans un diocèse où la catéchèse est essentiellement prise en charge par les femmes (les mamans catéchistes), les secteurs de la santé, de l'éducation et du social par les religieuses majoritaires par rapport aux prêtres, l'investissement féminin est ramené à la simple collaboration, c'est-à-dire à soutenir l'œuvre principale qui est celle des hommes. Ainsi, « *dans le droit comme dans la représentation politique, le masculin est englobant et le féminin assimilé* »²

Toujours dans le cadre de l'utilisation des femmes, il arrive que les sollicitations pour attirer la bénédiction ou éradiquer le mal tournent le dos à certaines pratiques traditionnelles ; car en cas de besoin, les femmes sont mises à contribution à travers les journées de jeûne et de prière. Dans ce cas précis, l'exemple bien connu a été la mobilisation des femmes pour faire face à la politique de laïcisation menée par le

1 Cf. Autour du Jubilé d'Argent de l'Episcopat de Son Excellence Monseigneur BAKOLE, Kananga, Septembre 1991.

2 DAUNE-RICHARD et HURTIG, cités par SOW (F.), « Les femmes, le sexe de l'Etat et enjeux politiques : l'exemple de la régionalisation au Sénégal », in *Clio* n°6, Les femmes d'Afrique, op. cit., p.138.

Président MOBUTU, dans les années 70, au nom de l'idéologie de l'Authenticité. Venues de divers coins du Diocèse de Kananga, elles ont passé à jeun plusieurs jours de prière dans la cathédrale de Mikalayi, à 35Km de la ville de Kananga, afin d'amener le dictateur à renoncer à la déchristianisation du pays.

Pour revenir au cadre purement traditionnel, que ce soit pour conjurer un sort qui s'abat sur la communauté ou pour endiguer les mauvais esprits qui empêcheraient la réussite, le rituel est presque identique. Il s'agit d'un défilé dans des tenues peu convenables afin d'exhiber aux yeux du monde le sexe féminin, d'où sort tout être humain. Cette brisure momentanée du tabou lié au sexe dans ces circonstances est identique dans les exemples cités plus haut. Au Mali, l'on a fait croire qu'en dehors de la manifestation contre le régime, la scène offerte par une femme nue en position d'accouchement, parce qu'excédée par les exactions de la dictature, aurait été pour beaucoup dans la fin du pouvoir en place. Au Mali, au Togo, en Côte d'Ivoire ou en République Démocratique du Congo, tout semble converger vers un fait : la femme détient toujours le secret de l'enfantement et en vertu de ce pouvoir, elle serait capable de modifier le cours des événements socio-politiques. Mais dans toutes ces situations, un principe semble être le dénominateur commun : l'émergence des Africaines sur la scène politique, qu'elle soit spontanée ou voulue par les hommes, serait déterminée par la lutte contre certaines injustices visibles ou invisibles.

En définitive, on est arrivé à la conclusion selon laquelle les Africaines n'interviennent sur la scène publique pour leur propre compte que si elles se sentent menacées dans leurs activités économiques ou dans un domaine ayant trait à la procréation. Et dans l'histoire des peuples africains, au cours des changements politiques notoires comme la *décolonisation* ou la *démocratisation*, on n'a guère enregistré de mouvements de femmes réclamant leur droit au partage du pouvoir avec les hommes. Leur optique a toujours été d'épauler le groupe masculin considéré comme lésé par les autres hommes détenteurs du pouvoir. Cette vision que les femmes ont de leur rapport à la gestion de la chose de tous, tranche avec les différents combats menés par les femmes occidentales, qui ont été souvent déterminées à prendre part à la vie publique sous toutes ses formes. Alors, si les Africaines semblent se mettre en retrait par rapport au monde politique, est-ce à dire que les hommes, détenteurs du pouvoir, font un geste en direction de celles qui n'ont cessé de les soutenir en cas de difficultés ? En

d'autres mots, les hommes africains acceptent-ils de faire participer les femmes à la gestion de la chose publique ?

B/ La place des femmes africaines dans les instances publiques

L'émergence timide des femmes africaines sur la scène politique que nous venons de voir, procède de deux facteurs fondamentaux. D'abord, l'œuvre coloniale à travers toutes les structures mises en place a toujours favorisé les hommes ; les femmes souvent laissées à l'abandon n'ont pas pu émerger avec les indépendances, notamment dans le domaine de la scolarisation qui est la clé de voûte dans la participation à la vie socioéconomique et politique moderne. Ensuite, exclues de la vie publique au nom des traditions, elles le sont encore à cause du retard qu'elles ont accumulé faute d'instruction suffisante et conséquente par rapport aux hommes. Ainsi, la marginalisation des femmes dans les instances publiques semble-t-elle aller de soi (1) ; et en réponse à cette mise à l'écart, les Africaines dont certaines sont pourtant bien qualifiées préfèrent s'investir dans la vie civile (2).

1/ De la sous-représentation politique

La marginalisation des femmes dans la gestion des affaires publiques n'est pas spécifique au continent africain ; mais dans ce cas de figure, leur quasi absence est notoire. Qu'on se situe à la période qui a juste succédé aux mouvements de la décolonisation ou que l'on se place dans la mouvance de la démocratisation, le constat est identique : les femmes sont rares dans les assemblées nationales et figurent peu dans les instances de prise de décision. Quels sont les présupposés qui justifient leur mise à l'écart ? (a) Et pour la minorité qui émerge, quels sont les obstacles auxquels elle est confrontée (b) ?

a) Les présupposés de l'exclusion politique des Africaines

Si en Occident, les femmes ont toutes les raisons de réclamer de nos jours la parité devant consacrer dans les faits l'égalité formelle reconnue par les lois, en Afrique, deux arguments de taille peuvent être avancés par les hommes pour justifier leur mainmise sur la sphère politique. Il s'agit de la supposée incapacité politique et de l'incompétence féminines.

En ce qui concerne l'incapacité, les femmes seraient par nature moins disposées à s'intéresser à la politique ; de par leur psychologie, elles seraient enclines à l'agoraphobie. Et cette apathie s'est révélée par le passé, car elles n'ont pas prouvé leur capacité à combattre pour leur propre cause, s'agissant du droit de vote, notamment. Cet argument ne tient pas puisque les hommes africains n'ont pas combattu non plus pour le droit de vote. Bien que sujets coloniaux au même titre que les femmes, ce n'est qu'au nom de leur masculinité qu'ils ont été associés à la gestion coloniale.

L'incompétence alléguée comme second argument, s'évalue à l'aune du niveau d'études et d'une certaine culture politique. Cette conception n'est pas entièrement fautive dans la mesure où l'analphabétisme frappe plus les femmes que les hommes et par conséquent, celles qui ont pu émerger sont infimes par rapport au grand nombre. A partir de ce fait, la minorité numérique ne saurait prétendre à une représentation conséquente d'une majorité incapable de comprendre les enjeux politiques. Encore une fois, cette position n'est qu'un alibi pour exclure les femmes de la politique car l'on constate qu'elle est toujours avancée par les hommes même dans les pays occidentaux où les taux de scolarisation féminine et de réussite universitaire sont aujourd'hui supérieurs aux taux masculins. Françoise GASPARD écrit à ce propos : « *l'argument est aussi gentil qu'hypocrite. Depuis quand les assemblées sont-elles élues sur les bases de la compétence ? Nous serions bien incapables, pour notre part, de définir les critères qui permettent de la cerner. Si la capacité se mesurait par le niveau d'études des candidats, les hommes devraient bientôt renoncer à leur domination et craindre de se voir supplanter dans un avenir prévisible...Ainsi l'argument de la compétence mesurée à l'aune des diplômes acquis pourrait-il un jour se retourner contre ceux qui, pendant longtemps, l'ont plus ou moins ouvertement utilisé afin de se réserver la gestion publique.* »¹

Derrière ces préjugés, notamment celui de l'incompétence, on pourrait déceler une réorientation des causes de l'exclusion des femmes du monde politique. Car, si jadis, on soutenait ouvertement que par nature les hommes, prétendument supérieurs aux femmes étaient les seuls à s'intéresser aux affaires publiques, cette fois-ci on tend à déplacer cette supposée supériorité sur le terrain de la culture. Ainsi de la *déficiences politique innée* des femmes, on en vient à mettre en avant *l'insuffisance du bagage politico-culturel acquis*, ne leur permettant pas d'exercer le pouvoir politique. En d'autres

1 GASPARD (F.) et Cie ; Au pouvoir, Citoyennes !, op. cit., pp. 161-162.

termes, pour monopoliser ce pouvoir, les hommes ont procédé par un glissement dans leurs arguments allant de la soi-disant défaillance dans *la qualité* à celle de l'insuffisante *qualification*.

A ces raisons de fait avancées partout, il convient d'ajouter l'élément traditionnel maintes fois évoqué, qui est celui du statut politique des Africaines. Que ce soit sous les dictatures ou dans les régimes en voie de démocratisation, la représentativité féminine dans la vie politique demeure dérisoire et pour cause, la politique n'est pas considérée comme une affaire de femmes. Ce préjugé a ses racines dans l'ordre socioculturel dans lequel évoluent les individus ; et ceux-ci ont tendance à reproduire les stéréotypes sexuels dans leurs comportements politiques.

S'agissant des cadres sociaux, en Afrique comme sur d'autres continents, les modes de gestion du pouvoir sont le produit d'une culture masculine et le grand obstacle à la participation féminine se résumerait par l'ensemble de « *mythes et de croyances socioculturels qui façonnent le processus de socialisation, ainsi que la formation et l'éducation auxquelles les femmes et les hommes sont exposés depuis leur enfance. Les stéréotypes sexuels et la discrimination sexuelle dans l'emploi, ainsi que l'attribution des rôles dans les sphères privée et publique, sont tout d'abord le produit du processus de socialisation des enfants et du conditionnement induit par l'environnement sociétal. Par exemple, les problèmes « psychologiques » des femmes et le fait qu'elles ne se sentent pas capables d'exercer des fonctions publiques avec compétence, s'expliquent par l'apprentissage de la subordination qu'elles ont subi lors de leur socialisation...»¹ Mais d'un Etat à l'autre, des différences peuvent être observées, sans pour autant combler ce grand écart entre les sexes en matière de participation des femmes à la gestion des affaires publiques.*

Un regard panoramique posé sur le continent africain cinq ans après l'amorce de la démocratisation, à laquelle les femmes ont activement participé à leur manière, permet de constater que le genre féminin est l'oublié de la démocratie. Au niveau des représentations nationales, les partis demeurent hostiles aux candidatures féminines de peur de perdre des sièges. Et dans les postes nommés où la marge reste encore plus

¹ HALFANI (M.) et NZOMO (M.), « Réconcilier l'Etat et la société - Démocratie et droits de la personne en Tanzanie - », Dar es-Salaam, 1995, pp. 53-54.

large, les femmes ne sont guère nombreuses. Dans l'Afrique subsaharienne en 1995, les pourcentages de la participation des femmes aux gouvernements vont de 1% et se plafonnent à 11% pour les pays les qui ont fait beaucoup d'efforts en la matière comme le Ghana, le Botswana. Le Congo Démocratique (Zaire) est à la traîne avec 2% à l'instar des pays de tradition musulmane tels que l'Algérie, l'Egypte, le Sénégal devançant le Maroc, le Soudan et le Djibouti qui ne sont qu'à 1%¹.

S'agissant d'un cas comme celui de la Côte d'Ivoire, dont les données statistiques sont disponibles, force est de constater qu'il y a eu une évolution relative, numériquement parlant, de la participation des femmes aux différents gouvernements. Ainsi, de 3% entre 1975-80 (1femme/29hommes), on est passé à 5% de 1980-85 (2F/38H) et à 13% de 1985-90 (3F/22H)²; mais la grande chute numérique est intervenue avec le gouvernement du Président Konan BEDIE de 1996 qui ne comptait que 3femmes sur 35hommes soit environ 1% des postes ministériels. Ces chiffres sont illusoire dans la mesure où ils cachent une situation très disproportionnée ; car en l'espace de plus de 30 ans après l'indépendance, il n'y a eu que 9 femmes contre 121 hommes dans la direction des affaires publiques.

Si cette situation quasi générale de la sous-représentation politique des Africaines est certes en partie imputable à l'analphabétisme féminin et à leur manque d'intérêt pour la vie publique, elle s'explique davantage par certains comportements masculins vis-à-vis de celles qui tentent de s'engager politiquement.

L'un des obstacles majeurs empêchant la percée politique de bien des femmes africaines est enraciné dans leur vie matrimoniale. En effet, comme le soulignait Alain LIPIETZ, le succès politique exige, dans la logique masculine, une disponibilité totale qu'il a formulé en termes de « *n'avoir que ça à faire* »³, ce qui est contraire à la multitude des préoccupations féminines. Or, comme nous l'avons examiné dans les chapitres consacrés à l'image sociale de la femme et à ses droits dans le mariage, l'idée prédominante est celle qui fonde l'épanouissement de la femme sur ses qualités d'épouse et de mère. Alors comment pouvoir concilier ces deux activités qui requièrent chacune une grande disponibilité en temps ? Et par ailleurs, comment jumeler deux

1 Cf. Jeune Afrique Economie du 1^{er} au 14 décembre 1997

2 Cf. KAUDJHIS-OFFOUMOU (F.), Les droits de la femme en Côte d'Ivoire, op. cit.

3 Cf. LIPIETZ (A.), « L'homme politique, loup pour la femme », in La parité - Enjeux et mise en œuvre -, op. cit.

domaines qui sont par nature antinomiques s'agissant des femmes ? En d'autres termes, la valeur suprême de la femme étant dans le privé, pourra-t-elle sans heurt s'investir dans la vie publique qui lui est étrangère et dont elle a été toujours exclue ?

En Afrique plus que sur le continent européen, l'engagement des femmes dans la sphère politique est perçu comme une option contre-nature car, « *le fonctionnement de la vie politique est une reproduction du système patriarcal dont les acteurs sont constamment sollicités. Ils ont des programmes chargés, des réunions tardives, des voyages fréquents etc. Ils peuvent, somme toute, se permettre ce rythme effréné car toutes leurs charges familiales et sociales sont gérées par les femmes (épouses, mères, sœurs, militantes). les femmes, pour réussir en politique, sont astreintes à se conformer à ce modèle, en dehors de tout support de leur environnement social. Elles en paient très souvent un coût affectif très élevé dans leur famille et leur entourage. On cite constamment les exemples d'Africaines engagées en politique qui, loin d'être soutenues par un conjoint souvent jaloux de leur auréole, sont menacées de répudiation ou de polygamie.* »¹ Si à l'intérieur du couple, les maris sont souvent en première ligne pour s'opposer à la carrière politique de leurs épouses, le monde extérieur à travers les modalités de recrutement politique n'est pas moins hostile à l'émergence des femmes.

Puisque le domaine politique est la chasse gardée des hommes, l'acceptation des femmes dans celui-ci est soumise souvent à des conditions draconiennes. Les détenteurs des règles du jeu doivent s'assurer que ces prétendantes en politique, étrangères dans cet univers, répondent à la grille d'appréciation qui ferait d'elles des individus dignes d'assumer des charges publiques. Derrière ce qui ressemble à un examen de passage pour les femmes, se cache une volonté affichée de la part des hommes de freiner leur éventuelle invasion en politique. Pour cela, deux tactiques différentes visant un même but sont souvent utilisées: comment pouvoir faire de la vie privée un handicap dans l'ascension des femmes dans la vie publique ?

- La première, très courante dans les appareils des partis politiques consiste à s'intéresser à ce qu'est une candidate, indépendamment de son activisme, de ses compétences et convictions, afin de découvrir le type de femme qu'elle est supposée être. L'exemple qu'on peut avancer pour illustrer cet état d'esprit est celui évoqué par M. KIONDO qui a étudié le rôle des femmes dans la vie politique tanzanienne et qui

¹ SOW (F.), « Les femmes, le sexe de l'Etat et enjeux politiques : l'exemple de la régionalisation au Sénégal », in Clio n° 6, Femmes d'Afrique, op. cit., p.138.

souligne que : « *les femmes aspirantes à des fonctions publiques, contrairement à leurs partenaires masculins, ne sont jugées admissibles qu'après que l'on ait passé au crible leur vie personnelle, y compris leur état matrimonial, leur degré d'instruction, leur confiance en elles-mêmes, leur aptitude à s'exprimer, et leur intégrité morale.* »¹ Cette logique de deux poids deux mesures dans l'appréciation des candidatures en fonction du sexe ne se limite pas seulement aux simples pratiques ; elle peut parfois recourir à certains moyens légaux.

Il serait paradoxal de soutenir qu'il existerait des dispositions législatives explicitement défavorables à l'engagement politique des femmes en Afrique ; car toutes les Constitutions prônent l'égalité de tous devant la loi et le droit égal de tous à accéder aux postes publics. Ce qui va dans le sens des différentes Conventions signées par la plupart des Etats africains, dont celle portant sur l'élimination de toutes les formes de discriminations à l'égard des femmes et celle portant sur les droits politiques de la femme. Le cas du Gabon, que nous voulons prendre en exemple, révèle l'inadéquation entre les discours officiels et les pratiques en matière de représentation féminine.

En effet, lors des élections législatives d'octobre- novembre 1990, dans la ligne droite du processus démocratique, les discours des hommes politiques ne manquaient pas d'éloges en faveur de l'égalité entre les hommes et les femmes dans la course à l'obtention des voix. Dans cette perspective, on a pu entendre dire publiquement : « *l'époque des différences est révolue ! Il n'y a plus d'homme ni de femme ! il n'y a plus que des citoyens compétents et honnêtes ! Nous n'aurons jamais une démocratie à deux vitesses : elle sera la même pour tous !* »²

Ces slogans ne vont pas sans rappeler la conception traditionnelle de la citoyenneté qui a toujours prévalu dans les vieilles démocraties, et en l'occurrence en France. C'est derrière le citoyen abstrait que les hommes se sont toujours cachés pour maintenir le monopole du pouvoir. Ainsi donc, la réclamation à l'égale participation viserait l'adéquation entre les discours et les faits. Les sociétés étant faites d'hommes et de femmes, il faudrait déchirer le voile de l'universalisme afin d'adapter la représentation politique à l'image de la réalité. Ce rappel de la prise en compte des différences, qui est l'un des thèmes centraux de l'analyse des genres, tend à faire échec à l'hypocrisie des pratiques masculines. Ceci est d'autant plus vrai dans le cas africain

1 HALFANI (M.) et NZOMO (M.), « Réconcilier l'Etat et la société... », op. cit., p. 54.

2 CUTTIER (M.), « Les associations des femmes dans la transition démocratique au Gabon depuis 1990 », in Cahiers d'histoire immédiate n°9, 1996, p. 114.

car en dépit des discours égalitaires cités plus haut, ceux tenus dans les coulisses confirmaient le caractère inopérant de la citoyenneté indifférenciée à travers ces propos des hommes : « *il y a juste assez de places pour les hommes* »¹ dans cette bataille législative. Comment concilier ce monopole politique des hommes avec le discours officiel garantissant l'égal accès de tous et de toutes à la gestion publique ?

- Dans le deuxième type de tactique, la vie privée des femmes est également mise à contribution pour freiner leur émergence dans le domaine public. Cette fois-ci, ce n'est plus l'inquisition en vue de trouver des failles dans la moralité des candidates comme ce fut le cas en Tanzanie, mais il y a une recherche minutieuse des instruments juridiques susceptibles de porter préjudice aux femmes. Puisque ni la Constitution, ni le code électoral ne permettent pas de discrimination, c'est le droit de la famille qui a constitué un recours ultime pour faire obstacle aux candidatures féminines.

En effet, « *les femmes furent écartées au nom de l'article 261 du code civil selon lequel le mari, chef de famille peut interdire à sa femme de travailler et donc d'être candidate à l'élection ou encore peut lui refuser la liberté de pensée et d'opinion, donc le principal obstacle à l'action politique de la femme est le mari lui-même. Ecartées aussi au nom du vote utile, étant donné leur absence de « clientèle », l'hésitation des femmes elles-mêmes à voter « femmes » sans compter la pression de la proche famille ou le fait qu'une femme mariée ne peut plus se présenter dans sa région d'origine qu'elle a quitté ni dans celle de son mari dont elle n'est pas.* »²

Cet article 261 du code civil n'a été qu'un alibi tenu pour exclure les femmes de la course électorale; il ne trouve sa force substantielle que grâce aux interprétations qu'on en fait, lesquelles ont une assise socioculturelle solide. C'est parce que les préjugés sociaux avalisent le rejet du genre féminin hors du champ politique que les hommes ont pu retourner en leur faveur la suprématie maritale au sein de la famille. Sinon, la qualité du mari chef de ménage n'est aucunement incompatible avec l'exercice de la liberté d'opinion politique de son épouse. Dans les faits, il y a une arrière-pensée dans ce recours aux éléments juridiques. Ce n'est rien d'autre qu'une crainte de l'incertitude que peut engendrer les candidatures féminines ; car tout parti qui s'engagerait à

1 CUTTIER (M.), « Les associations des femmes dans la transition démocratique au Gabon depuis 1990 », in Cahiers d'histoire immédiate n°9, 1996, p. 114.

2 Ibid.

promouvoir des candidates doit s'attendre à des difficultés qu'on impute à tort ou à raison à leur état matrimonial.

D'abord, la qualité de l'homme chef de famille conduit à faire croire que la femme, placée sous son autorité, perdrait son autonomie de pensée ; alors à quoi bon compter sur une candidate dont l'époux peut éventuellement compromettre la carrière et par conséquent causer des perturbations au sein du parti ? Ensuite, si toute candidature dans les contextes africains s'inscrit dans une logique de géopolitique d'appartenance régionale, la femme, une fois mariée, aurait peu de chance de triompher dans une circonscription quelle qu'elle soit. Enfin, la réticence et le conservatisme de l'électorat habitué à ne voir que les hommes en politique sont des facteurs à charge contre celles qui désirent se frayer un passage dans ce monde masculin. Dans tous les cas, ces diverses manœuvres ne traduisent que la volonté de pérenniser le sexisme politique bien que l'appel à la démocratisation avait donné un espoir aux femmes.

C'est ainsi que lors de ces premières élections pluralistes au Gabon après celles de la période de la décolonisation, il y a eu au total, tous partis confondus, 37 candidates sur 553 et à l'issue du scrutin, 6 élues sur 120 soit 5% de la l'Assemblée Nationale gabonaise. Et afin de restreindre davantage l'accès des femmes aux postes de nomination, le Président Omar BONGO avait décidé que soient réservés les portefeuilles ministériels aux seuls membres de l'Assemblée sortie des urnes. Ainsi, sur 36 ministres, il n'y a eu que deux femmes dont l'une n'était que Secrétaire d'Etat. Mais quelle est alors la position généralement adoptée par ces Africaines promues par rapport aux réclamations des droits en faveur des autres femmes ?

b) Participation féminine et conservatisme masculin

Les quelques rares Africaines propulsées au devant de la scène politique par élection ou par nomination, ont une marge de manœuvre très restreinte. Au sein de leur parti ou dans l'action gouvernementale, elles n'osent guère afficher leur détermination face au pouvoir des hommes qui n'abordent les problèmes des femmes qu'à des fins électoralistes. Fatou SOW note justement que « *les élues sont instrumentalisées dans ce jeu et écartent malheureusement trop souvent les revendications jugées « trop féministes » pour ne pas subir les foudres du parti.* »¹ Cette timidité à vouloir affronter

1 SOW (F.), « Les femmes, le sexe de l'Etat... », op. cit., p. 138.

les hommes avait également été exprimée par Jeanne GERVAIS, ministre ivoirienne qui avait eu en charge pour la première fois en 1976 le portefeuille de la condition féminine ; selon elle, son poste « *ne devait en aucune façon être perçu comme un ministère de revendications allant à l'assaut d'une citadelle masculine.* »¹

Vingt ans d'intervalle séparent le propos de Fatou SOW de la déclaration de Jeanne GERVAIS ; malgré cet écart temporel, une constante demeure : la crainte pour les femmes elles-mêmes et pour les hommes de voir la participation politique féminine prendre l'allure du féminisme. Ce qui signifie que le féminisme en tant que lutte pour les droits des femmes garde encore une connotation péjorative, à l'instar des jugements portés sur les suffragettes à leur époque. Alors si ce n'est pas l'avancée des droits des femmes qui est la motivation première de celles qui participent à la vie publique, que peuvent être leurs préoccupations en tant que représentantes du genre féminin ?

En effet les premières participantes aux postes de prise de décision dans les pays africains remontent en grande partie aux années qui ont suivi l'Année Internationale de la Femme décidée par l'O.N.U. en 1975. Et on a vu depuis lors se multiplier des nominations féminines aux divers gouvernements ; mais la tendance générale qui sous tend cette participation laisse voir un conservatisme dans la répartition des rôles. Le poste le plus souvent attribué aux femmes est celui créé à cette époque afin de les impliquer davantage dans les prises de décision ; il s'agit du ministère appelé tantôt *condition féminine et affaires sociales*, tantôt *condition féminine et famille*. Ce qui reviendrait à dire que s'agissant des problèmes des femmes, seules les femmes sont en mesure de les comprendre et de leur trouver des solutions. Et si l'on pousse plus loin cette logique, on aboutit au cloisonnement des capacités féminines : dans le domaine supposé étranger à leur sexe qu'est la vie publique, l'admission des femmes, cette exception, n'est concédée que si chaque sexe garde sa spécificité : aux hommes le public et aux femmes le privé. Ainsi, le ministère de la condition féminine ne serait rien d'autre qu'une transposition au niveau de l'Etat des activités relevant de la vie du ménage. Mais le conservatisme masculin par rapport à la participation des femmes prend d'autres tournures qui excèdent la simple ligne de partage entre privé et public.

1 GERVAIS (J.), citée par *Fraternité Matin*, Abidjan, 15 mars 1976, p. 1.

Dans certaines dénominations de postes ministériels attribués aux femmes, on peut constater qu'il y a souvent des amalgames entre plusieurs attributions a priori sans liens entre eux. Au Gabon par exemple, la condition féminine, dépendante d'abord du ministère de la famille en 1990, après quelques années de portefeuille autonome, a été ensuite inféodée au ministère de la Jeunesse, des Sports, de la Culture et des Arts dès 1993¹. En Tanzanie, la situation est presque identique car, « *c'est un des dossiers que le gouvernement ne juge pas essentiel à la survie du régime politique, et c'est pourquoi la situation des femmes a historiquement été marginalisée en fonction des exigences politiques de l'heure. Sur le plan institutionnel, l'organisme gouvernemental voué à la condition féminine : - Umoja wa Wanawake wa Tanzania (UWT) -, chargé de coordonner et d'octroyer des ressources et de l'aide à toutes les organisations de femmes, ne constitue qu'un service mineur au sein de l'un des ministères les moins importants (et les plus sous- financés), à savoir celui de la Condition féminine, de la Jeunesse et du Développement communautaire. »*²

Ces deux exemples, loin d'être singuliers, révèlent la conception que la plupart des gouvernements se font de la condition féminine en Afrique. A travers eux, l'on peut relever trois éléments caractérisant la vision traditionnelle qu'on a toujours eu de la femme et qui se retrouve d'une certaine manière dans la définition des attributions ministérielles.

- Le premier élément a trait à l'importance des dotations budgétaires ; reléguer les femmes dans un ministère ou dans une direction générale placés à la périphérie des ministères clés, est une pratique courante signifiant que les affaires des femmes sont à l'image de leur statut c'est-à-dire secondaires. Dans une certaine mesure, c'est la hiérarchie entre homme et femme dans le privé et dans l'ordre social qui est reconduite au niveau de la gestion publique.

- Le second élément, qui ne résulte pas moins de la caricature sociale, est l'association souvent faite entre condition féminine, d'une part, et jeunesse, de l'autre. Nous savons que les ministères de la condition féminine dans la plupart des pays confinent directement les femmes dans le domaine familial puisque les appellations

1 Cf. CUTTIER (M.), « Les associations des femmes dans la transition démocratique au Gabon... », op. cit.

2 HALFANI (M.) et NZOMO (M.), « Réconcilier l'Etat et la société... », op. cit., p. 55.

courantes sont construites sur la supposée complémentarité : condition féminine/famille. Derrière cette désignation, il y a une réaffirmation de la finalité assignée à toute femme, à savoir être une mère de famille et y trouver son épanouissement. Mais, associer femme et jeunesse sous une même enseigne relève d'une autre considération. A première vue, cette association évoque certes la vocation maternelle des femmes car celles-ci demeurent des mères pour les jeunes. Mais à y voir de près, ces deux entités ne devraient pas être associées car être femme est une catégorie sexuelle et comme telle cette catégorie s'oppose au sexe masculin. Alors qu'être jeune est une étape dans la vie d'un individu quel que soit son sexe, et de ce fait, s'oppose à l'état d'adulte. Placer dans un même ministère les problèmes féminins et juvéniles reviendrait à attribuer aux femmes et aux jeunes un statut identique dans leur rapport avec la vie publique ; la femme, en qualité de citoyenne participante se trouve être infantilisée, et ses problèmes sous évalués et minorés.

- Le troisième élément rappelle à certains égards les vieux clichés rattachant chaque sexe à une forme spécifique d'activité. Au masculin, l'intellect et l'abstrait, et au féminin, tout ce qui relève de l'émotion et du concret. C'est pourquoi, le Sport, la Culture, les Arts ou même le développement communautaire ont été jugés conformes aux préoccupations du ministère chargé de la condition féminine.

Le rôle marginal confié aux femmes dans leur participation à la gestion publique indique non seulement le conservatisme des hommes, mais aussi une sorte d'alibi visant à répondre à certaines pressions.

La première forme de pression est celle qui vient de l'extérieur ; car il faut rappeler que c'est depuis l'Année Internationale de la Femme que les pouvoirs en Afrique consentent de plus en plus à enrôler les femmes dans les prises de décision. Et les différentes conférences internationales sur les femmes ne cessent de rappeler en direction des pays pauvres, la place primordiale de celles-ci dans le développement économique et social ; par conséquent elles doivent être représentées à tous les niveaux de la vie publique. Aussi, dans bien de cas, les nominations de femmes viennent en réponse aux différentes résolutions prises par les Organisations internationales qui luttent contre les discriminations dont sont victimes les femmes.

La deuxième forme de pression est intérieure et résulte de l'utilisation des femmes par les hommes à des fins politiciennes. Sous les partis uniques, elles ont constitué la cheville ouvrière de la propagande idéologique. Dans tous les pays où a régné le monopartisme, les modalités de mobilisation des femmes répondaient à des principes

identiques : regroupées au sein des associations féminines mises en place par les instances dirigeantes, elles n'avaient d'autres buts que les idéaux du parti. Au Togo, c'était l'Union Nationale des Femmes du Togo (U.N.F.T.) dont la Présidente était membre de droit du Comité Central, organe d'exécution des directives du Bureau politique du Rassemblement du Peuple Togolais (R.P.T.). Au Gabon, l'Union des Femmes du Parti Démocratique Gabonais (U.F.P.D.G.) ne jouissait d'aucune autonomie vis-à-vis du Parti Démocratique Gabonais (P.D.G.). C'était également le même statut qu'avait l'Union des Femmes du Mouvement Populaire de la Révolution (U.F.M.P.R.) sous l'idéologie du Mobutisme au Zaïre. Ces organisations féminines, qu'il serait fastidieux d'énumérer davantage, intervenaient sur la scène publique au cours des circonstances exceptionnelles à savoir, les fêtes nationales, les anniversaires de prise du pouvoir, les visites officielles des chefs d'Etats étrangers... En tenue d'apparat faite souvent de pagnes à l'effigie du Président, les femmes assuraient ce qui était connu sous la dénomination « *d'animation politique* » : cela consistait à danser et à chanter les louanges et les réalisations des « *Présidents- Fondateurs* ». Ainsi, la promotion politique de quelques femmes n'était qu'une manière pour les hommes au pouvoir de s'acquitter d'une dette morale ; car leur dévouement et leur militantisme méritent bien une récompense. Emmanuel AMOUGOU souligne à cet effet : « *aujourd'hui, certains pays africains se targuent, toujours à l'image de la France, de brandir le nombre de femmes qu'ils ont dans leurs rangs gouvernementaux. Comment peut-on imaginer que des tels positionnements politiques puissent relever de la soi-disante compétence de ces femmes quand on sait qu'elles appartiennent, pour une grande part d'entre elles, à des « sections des femmes » des parties politiques d'hier qui, aujourd'hui encore, continuent de « diriger » les pays dans un contexte de pseudo-démocratie et d'un multipartisme dont le mode de fonctionnement sont fondés sur des logiques traditionnelles, c'est-à-dire tribales ? Ces femmes, à n'en pas douter, partagent la même vision « politique » du monde africain que les hommes qui les placent là où elles sont.* »¹

Mais quelle que soit la motivation des nominations des femmes aux différents postes politiques ou administratifs, on constate que l'action de ces responsables a un impact très limité sur la vie quotidienne de la majorité de la population féminine. Sophie TEYSSIER souligne à juste titre : « *on constate que souvent, les femmes élues [ou*

¹ AMOUGOU(E.), Afro - métropolitaines - Emancipation ou domination masculine - ?, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 177.

nommées] ne sont que des « femmes-alibi ». Quel est leur droit réel à la parole, leurs avis sont-ils pris en considération ? [...] Par ailleurs, les femmes élues tendent à se « recruter » parmi les personnes bénéficiant déjà d'un statut social supérieur. C'est là toute la problématique du « leadership » où l'on constate que ce sont souvent les mêmes personnes qui assument diverses responsabilités dans les organisations. Ces élues ne seraient en ce cas pas forcément représentatives des « femmes » et de leurs problèmes particuliers, dans la mesure où leur propre statut les éloigne des contraintes « normales » de celles-ci (différenciation sociale entre femmes). De ce fait, elles ne seraient pas en position de se faire l'écho de l'opinion des femmes...»¹ Et certaines femmes instruites en sont conscientes ; d'autres plus engagées vont plus loin dans la recherche de solutions afin que les femmes soient mieux représentées dans les instances décisionnelles pour peser sur les orientations politiques en faveur des femmes. Deux cas méritent d'être cités à ce propos ; il s'agit d'une part de certains mouvements féminins camerounais qui ont su, lors des municipales de 1996, mener une campagne acharnée afin d'« inciter les femmes à s'inscrire sur les listes électorales, à connaître la gestion municipale, à organiser une campagne électorale et bien sûr à se faire investir par leurs parts politiques. »² Cet effort ne fut pas vain dans la mesure où, d'après les chiffres avancés par l'auteur, l'on est passé de 446 à 800 le nombre de conseillères municipales à l'issue du scrutin.

Une autre démarche plus radicale qui s'inscrit dans l'air du temps occidental est la réclamation pure et simple de la parité dans le domaine politique. En 1994, lors des élections législatives au Bénin, le Réseau National des Femmes pour la Parité s'était battu avec détermination pour que soit instauré un système paritaire devant tenir compte des deux sexes. La « discrimination positive » en faveur des femmes, que ce réseau souhaiterait voir s'installer au niveau institutionnel, afin de pousser les femmes à sortir de leur réserve, a abouti à un échec, car les femmes n'ont pas été plus nombreuses à l'Assemblée Nationale que lors des législatives précédentes. En dehors de ces initiatives courageuses, des dispositions ont été prises au niveau de quelques Etats afin de favoriser une représentation politique féminine plus conséquente.

1 TEYSSIER (S.), « Quel crédit pour les femmes ? », in Face aux changements les femmes du Sud, (sous la direction de BISILLIAT (J.)), Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 236-237.

2 BELEOKEN (E.), « Situation des femmes occupant une position de pouvoir et de décision au Cameroun », communication au séminaire : « Femmes et pouvoir décisionnel en Afrique de l'Ouest », Fondation Friedrich- Ebert, Abidjan, juillet 1996.

En la matière, certains partis politiques se sont engagés sur la voie des quotas de femmes au sein des instances dirigeantes et dans les présentations des candidatures. Il faut citer, à titre d'exemples disponibles, les cas de l'Égypte, du Maroc, de la Côte-d'Ivoire et du Sénégal. Il convient d'ajouter à cette liste celui de la Tanzanie qui a limité le système de quotas aux postes de nomination.

Au demeurant, la question de représentation des femmes en politique se fonde sur un ensemble de présupposés qui se comprennent par rapport aux préjugés rattachés au rôle féminin. Les tentatives d'enrôlement des femmes dans ce secteur considéré comme domaine réservé aux hommes ne traduit pas moins le conservatisme socio-politique. Et les femmes, conscientes de ces obstacles qu'elles cherchent par plusieurs moyens à contourner souvent sans succès, préfèrent de loin s'engager dans la vie publique par le détour des préoccupations purement civiles.

2/ A l'investissement dans la vie civile

Ce qu'il convient d'appeler "investissement dans la vie civile" procède de l'exclusion avérée des femmes africaines de la vie politique et consiste pour la plupart d'entre elles à s'engager dans la vie associative. Mais celle-ci se déploie sous diverses formes avec des associations ayant des buts socioculturel, culturel, juridique, voire économique... Cette dernière finalité sera examinée dans le chapitre consacré au travail des femmes en Afrique.

Cette mobilisation de plus en plus remarquable des femmes qui tentent par divers moyens de s'impliquer dans la société, est la nouvelle figure de la citoyenneté féminine car ces laissées-pour-compte de la politique n'entendent pas abandonner la vie publique dans son ensemble à la gent masculine. Et ce mode de participation renoue avec le domaine qui leur est souvent réservé au niveau des instances de prises de décisions, à savoir tout ce qui ressemble aux « bonnes œuvres ». Jean VOGEL établit à ce propos une distinction remarquable entre deux catégories de citoyenneté qui seraient parallèles ; la première située dans la société civile à travers la vie associative et la seconde purement politique. Et il souligne que « *la participation des femmes serait massive et déterminante dans la première catégorie, réduite et subsidiaire dans la seconde. En tout état de cause, étant donné l'articulation réelle des mécanismes de prise de décision, elle continuerait à représenter une forme de citoyenneté subalterne. Il existe d'ailleurs des discours apologétiques qui tendent à légitimer cette séparation au*

nom de la soi-disant prédilection des femmes pour le « concret », le « local » et « l'immédiat ». »¹

La myriade de regroupements féminins, que l'on constate depuis les années 80 et plus encore dans les années 90, visent certes différents objectifs concrets. Mais parmi ces finalités, deux méritent d'être retenues parce que répondant à certains impératifs actuels des sociétés africaines. La première des exigences qui s'imposent au continent est l'établissement de l'Etat de droit pour le bien-être de tous ; or les femmes constituant la catégorie marginalisée, certaines associations ont fait de l'information juridique leur cheval de bataille (a). D'autres groupes féminins, soucieux plutôt du relâchement des mœurs, s'engagent dans une perspective socio-éthique (b).

a) Associations féminines et vulgarisation des droits

L'une des conséquences logiques de l'exclusion des femmes de la vie politique est sans conteste l'ignorance dans laquelle elles sont tenues, surtout s'agissant des droits humains en général, et ceux qui leur sont spécifiques en particulier. Si l'on se replace dans un passé récent, sous les dictatures à partis uniques, le militantisme politique était davantage l'étalon d'appréciation du civisme des individus. Dans cette logique, les femmes toujours appréciées par les hommes au pouvoir parce qu'elles étaient bien imbibées des idéologies en place, ne se sont pas préoccupées des droits féminins qui risquaient de compromettre les discours officiels. Ainsi, les nouvelles mutations socio-politiques vont, d'une part, soutenir celles qui depuis lors militaient discrètement pour les causes féminines, et d'autre part, susciter davantage une prise de conscience dans la divulgation des droits fondamentaux.

L'obligation pour les femmes de connaître leurs droits a été surtout l'œuvre des juristes africaines. Dans la plupart des pays, ces femmes de loi se sont associées pour adhérer à la Fédération Africaine des Femmes Juristes (FAFJ), laquelle constitue une branche de la Fédération Internationale des Femmes de Carrière Juridique (FIFCJ). C'est ainsi qu'on peut citer l'Association des Femmes Juristes Gabonaises (AFJG), celle des Juristes Zaïroises (AFJZ)... Ailleurs, ces associations ont pris le nom de Cliniques Juridiques et ce, sous l'influence de la culture anglo-saxonne ; c'est le cas du Bénin, Togo, Cameroun, Sénégal, Mali et quelques pays anglophones. Il existe également des regroupements inter-étatiques à l'instar du Réseau Sous-régional des Femmes

¹VOGEL (J.), « La parité et les nouvelles figures de la citoyenneté », in La Parité - Enjeux et mise en œuvre -, op. cit., pp. 46-47.

Africaines et Droits Humains (REFAD) rassemblant les femmes du Burkina Faso, du Bénin, du Mali, du Niger et du Togo. A ces groupes, il faudrait ajouter des centres de recherches spécialisés comme le Centre Djoliba à Bamako (Mali) ou celui de la « Recherche, d'Information et de Formation pour Femme » à Lomé (Togo). Quelle que soit la dénomination qu'elles peuvent prendre, *« ces associations de juristes, mènent des actions de formation de « parajuristes », informateurs ou informatrices de terrain (instituteurs ou institutrices, assistantes sociales, infirmiers ou infirmières, monitrices et animatrices intervenant en milieu rural et urbain...) qui, en l'absence de professionnels du droit dans leur localité pourront dispenser des informations juridiques essentielles à la population pour faciliter et encourager le recours aux législations en vigueur, encore pratiquement inconnues. Ces associations ouvrent, en zones urbaines et rurales, des consultations juridiques à l'intention de ceux et celles qui ont besoin d'une assistance plus concrète. »*¹ Il ressort que dans les initiatives de ces associations, deux objectifs sont visés : le premier est d'élargir la connaissance des notions juridiques à un plus grand nombre de personnes instruites, afin d'en faire un relais crédible auprès des populations locales. Le second consiste à prodiguer des conseils utiles aux femmes qui seraient dans le besoin. Dans tous les cas, la perspective générale s'inscrit dans le souci de fonder à long terme des rapports sociaux basés sur le respect du droit, d'une part, et de l'autre, faire changer certaines dispositions défavorables aux femmes.

S'agissant du respect des droits, les propos des militantes concordent pour indiquer la nécessité d'une application effective des lois. C'est dans cette optique qu'un Forum National sur les « Droits et le Leadership de la Femme Zaïroise » avait été organisé en septembre 1996 à Kinshasa par l'Association des Femmes Juristes du Zaïre (AFJZ) visant à sensibiliser les populations féminines de toutes les couches sur le fait que *« la Constitution et les textes de lois internationaux, ratifiés par notre pays, souligne une des responsables, accordent aux femmes et aux hommes les mêmes droits fondamentaux. Il est donc bon que les intéressées connaissent les droits qui leur appartiennent, et qu'elles peuvent exiger, et aussi évaluer leur réelle application sur le terrain. »*² Dans ce sens également, un an plus tôt, le Centre Djoliba et l'Institut PANOS de Bamako avaient tenu à faire le point de la situation des Droits humains au

1 BOP (C.), « Après Pékin, quelle coopération internationale en Afrique ? », in Politique Africaine n° 65, mars 1997, p. 59.

2 BOLIE (O.), « Forum National sur les droits et le leadership de la femme zaïroise », in Revue Renaître n°22, du 30 novembre 1996, p. 6.

Mali en rapport avec le statut des femmes, celles qui ont été au premier rang lors des manifestations contre la dictature. L'initiative a consisté précisément à « *passer en revue les droits fondamentaux de la personne depuis l'avènement de la démocratie au Mali, et voir dans quelles mesures l'application de ces droits est correcte ou non pour les femmes. En d'autres termes, ce débat devra faire ressortir les aspects positifs et négatifs pour les femmes, de même que les insuffisances que renferment différents textes, coutumes ou traditions dans notre pays et qui discriminent les femmes.* »¹

La défense des droits des femmes s'inscrit certes dans un contexte du respect des lois établies dans un cadre général ; mais certaines associations ont parfois privilégié la situation juridique des femmes dans la sphère privée. La Fédération des Femmes du Congo (Brazzaville) pour le Développement (FFCD) a orienté ses efforts dans cette optique en 1996 en divulguant une brochure portant sur « Les droits de la femme et de l'enfant dans le code de la famille » et pour cause, comme le souligne Albertine LIPOU MASSALA dans la préface dudit document, « *d'une manière générale, les Congolais et plus particulièrement les femmes, ignorent les textes de loi. Cette méconnaissance est la cause principale du maintien du statut inférieur de la femme. C'est pourquoi, ajoute-t-elle, cette brochure de vulgarisation du Code de la Famille permettra de faire reculer considérablement la nuit dans laquelle la femme et l'enfant congolais se meuvent et par voie de conséquence, permettra l'amélioration des conditions de vie de cette catégorie vulnérable de la population congolaise.* »²

A ces campagnes de vulgarisation des droits des femmes, s'ajoutent dans certains cas des combats visant à contester les lois et pratiques inégalitaires en défaveur des femmes. A cet égard les juristes gabonaises,³ lors du Forum sur « les Droits de la femme » tenu en mars 1993, avaient organisé des ateliers chargés d'élaborer des propositions concrètes afin de promouvoir l'égalité entre l'homme et la femme. L'une de leurs préoccupations majeures était la liberté de circulation des femmes mariées. A cet effet, les pratiques courantes étaient mises en cause ; car en dépit des dispositions des articles 80 et 255 du Code civil gabonais reconnaissant les droits et libertés de toutes les personnes sans distinction de sexe ni de l'état matrimonial, une pratique

1 N'DIAYE (D.), Intervention dans le débat sur « Les Droits humains des femmes et démocratie au Mali », Institut PANOS et Centre Djoliba, Bamako, 1995, p. 6.

2 LIPOU MASSALA (A.), in Préface à la brochure : Les droits de la femme et de l'enfant dans le Code de la famille, Brazzaville, 1996, p. 2.

3 Cf. CUTTIER (M.), « Les associations des femmes dans la transition démocratique au Gabon... », op. cit.

administrative sui generis subordonnait à l'autorisation maritale la délivrance du passeport à une femme mariée. Outre ces comportements machistes qui ont été intégrés dans le domaine administratif, c'est la sphère législative elle-même qui a été parfois mise en cause pour discrimination.

Le 16 juin 1995, une proposition de loi, visant à dépouiller les femmes du reste de leur droit de regard sur le changement par leurs maris du système monogamique vers celui de la polygamie, a fait descendre les femmes dans les rues de Libreville. Il était question de lever l'accord de la femme si, après avoir souscrit ensemble à un système monogamique, le mari souhaitait revenir sur cette option afin d'épouser une seconde femme. Elles ont manifesté contre le texte jugé « *discriminatoire contraire à la Constitution et à la Déclaration des Droits de l'Homme.* » Cette marche fait suite à la réprobation par ces mêmes femmes de la loi 18/ 89 du 30 décembre 1989 qui permet de renoncer au cours du mariage au système monogamique mais avec l'accord de l'épouse. C'était donc au cours du Forum de 1993 que l'AFJG avait lancé un appel en direction du législateur lui signifiant qu' une femme libre engagée dans le mariage ne devrait pas être ramenée au rang de mineure non émancipée. En effet, s'il n'appartient qu'à l'homme de modifier l'option commune de départ, et si l'aval de son épouse n'est que secondaire, cela revient à dénier toute égalité entre époux, en soumettant la femme à l'arbitraire de son mari.

Ces différentes initiatives féminines, dans la lutte pour la progression des droits des femmes sous toutes les formes, ont pour finalité la reconnaissance de l'égalité en droits entre les sexes car les deux aspects sont intimement liés. Pour que les femmes sachent qu'elles sont les égales des hommes, il faudrait qu'au préalable elles connaissent le contenu substantiel de leurs droits à promouvoir et à faire valoir. Toutefois, combien sont-elles à pouvoir accéder aux informations juridiques nécessaires ? Cette question nous renvoie à certaines réalités que vivent la grande partie des Africaines aussi bien en milieu urbain que rural. L'analphabétisme, handicap majeur, exclut directement ou indirectement les femmes de la participation aux débats les concernant. Que peuvent penser ces exclues du combat que mènent leurs consœurs instruites qui tentent de les sensibiliser sur les droits fondamentaux ?

L'ignorance de ces droits de la part des femmes non instruites n'implique pas un vide juridique dans leur esprit car elles sont régies par les coutumes relevant du droit traditionnel. Aussi, l'incompréhension qui entoure la lutte des militantes de la cause

féminine est imputable au statut social reconnu à la femme au nom de la tradition. C'est ainsi que certaines femmes non-scolarisées manifestent une méfiance à l'égard de « *celles qui prennent le risque d'être des hommes tout en étant des femmes* »¹, du fait qu'elles réclament ouvertement leur égalité avec les hommes. D'autres, surtout issues des milieux ruraux reconnus conservateurs, poussent loin cette méfiance qui devient une hostilité. A ce propos, une paysanne du Kenya, s'indignait contre les féministes ; elle les considère comme des femmes sans jugement, désireuses de détruire le style de vie qu'elle mène avec son mari et les autres membres de sa famille.²

Si le conservatisme traditionnel constitue un des obstacles dans la divulgation des droits des femmes, on peut, du côté de celles qui détiennent le savoir en la matière, noter l'insuffisance des efforts ou parfois des moyens disponibles afin d'atteindre la majorité des femmes issues de toutes les couches sociales. Si les femmes juristes mènent leur combat contre les inégalités et les discriminations, d'autres associations focalisent leurs efforts sur la promotion de la condition féminine en référence aux valeurs socio-éthiques.

b) Combat de femmes et valeurs socio-éthiques

L'implication des femmes dans la vie civile ne se limite pas à la divulgation des droits des femmes. Compte tenu de la résistance opposée quelquefois aux nouvelles valeurs fondées sur l'égalité entre les hommes et les femmes considérées comme exogènes, certaines femmes optent pour la défense des valeurs jugées spécifiques à leurs cultures. La promotion de la condition féminine passe dans ce cas par l'appréciation des femmes à l'aune de quelques critères socio-éthiques. Il est question dans cette perspective d'indiquer les bases morales, sur lesquelles est censée reposer l'image de la femme dans des sociétés africaines en pleine mutation et souvent présentées comme enclines au relâchement des mœurs.

Les initiatives de ce genre sont multiples surtout au Congo Démocratique auquel nous souhaitons consacrer ce point et ce, pour diverses raisons dont l'une nous semble fondamentale. Il s'agit précisément de la place prépondérante qu'occupe la religion dans la vie des individus, et aussi dans l'ordre social dans son ensemble. Dans un pays où l'Etat n'existe pratiquement plus et où la crise économique a pris une ampleur

1NANITELAMIO (J.), « Relations de genre et relations conjugales », in Africa Development, Volume XX, n°4, 1995, p. 130.

2 Cf. ANB-BIA Supplément, « Mouvements féministes », 15 octobre 1995.

considérable, la religiosité est perçue comme l'unique planche de salut. Les croyances sont en effet devenues un moyen pour combattre les différents fléaux. Deux préoccupations essentielles font l'unanimité au sein de la myriade d'associations féminines : il s'agit du problème de la survie économique et de celui lié aux mœurs qui nous concerne dans ce développement.

La multitude de confessions religieuses qui quadrillent la société congolaise, ont chacune une branche féminine ; c'est ainsi qu'on peut énumérer les Mamans Catholiques, les Mamans Protestantes, les Mamans Adventistes...[Soulignons que le terme Maman au Congo Démocratique dénote la respectabilité pour une femme (mère ou non), ce qui équivaut à la dénomination Madame.] Si ces associations affichent ouvertement leur obédience religieuse, certaines, se présentant neutres, ne font pas moins référence à la religion et n'en poursuivent pas moins des finalités moralisatrices.

Citons à cet effet trois exemples : le premier concerne l'association « *Ba Mama Tokola Elongo* » ; expression lingala, langue parlée à Kinshasa et dans l'est du Congo signifiant, Les mamans (Femmes), grandissons ensemble. Si a priori cette association invite les femmes à promouvoir ensemble leur autonomie financière grâce aux diverses activités économiques qu'elle leur propose, la référence éthico-religieuse n'est pas moins présente ; aux termes même de la définition de ses objectifs, il est précisé que « *Ba Mama Tokola Elongo est un projet d'association dénommée « Volontaires du Service Médical, Educatif et Social » (VSMES). L'Association a pour mission de développer, selon les principes chrétiens, les valeurs fondamentales dans la vie familiale, sociale, économique et culturelle en République du Zaïre.* »¹ Le second exemple est celui du groupe dénommé « *Développement- Information- Recherche- Action- Femme* » (DIRAF), créé à Kinshasa en 1990, et qui a ses ramifications dans certaines régions à l'intérieur du pays. Le DIRAF se définit comme une ONG voulant « *éveiller la conscience des femmes sur les problèmes de leurs milieux, les former en organisation, en gestion, en technique de production et en entrepreneuriat pour rentabiliser leurs activités. Il veut aussi les aider à s'intégrer totalement au processus de développement du pays.* »² Mais, derrière ces préoccupations purement économiques se profile toujours une dimension moralisatrice. A travers les écrits que diffuse son journal "Parole de Femmes", on ne cesse de rappeler aux lectrices non seulement leurs rôles socio-économiques traditionnels, mais aussi le devoir qui leur incombe dans la

1 Association Ba Mama Tokola Elongo, Rapport annuel d'activités, op. cit., Kinshasa, mai 1995, p. 1.

2 MAMBU (M.), in Parole de femmes, n°9, Kinshasa, janvier 1995, p. 5.

préservation des bonnes mœurs en référence aux valeurs chrétiennes. L'éditorial de chaque numéro de ce bulletin est toujours consacré à des leçons de bonne conduite tirées des passages bibliques qu'on souhaiterait voir intégrer dans la vie quotidienne des femmes.

Le dernier exemple sur lequel nous voulons insister concerne le groupe « *Ba Mamu Tabulukayi* », expression tshiluba, langue parlée au Kasai, signifiant « *Les Mamans (Femmes), réveillez-vous !* ». L'une des animatrices en donne la définition suivante : « *c'est un groupe très dynamique constitué d'environ 2000 femmes de toutes les conditions sociales (riches, pauvres, mariées, célibataires, veuves), de tous les niveaux intellectuels (lettrées, analphabètes) et de toutes les confessions religieuses. C'est une œuvre sociale de l'Eglise catholique, un mouvement d'inspiration chrétienne qui a vu le jour en 1984 pour encadrer les femmes urbaines et les amener à se libérer de toutes les servitudes traditionnelles et à participer activement au développement du pays.* »¹ Si, l'auteur de cette définition fait croire que ce groupe est pluriconfessionnel, elle trahit sa pensée en indiquant l'inspiration catholique du mouvement ; car dans les faits, on remarque à tous les niveaux la prépondérance du catholicisme sur les autres Eglises. D'abord dans le domaine de l'organisation même du groupe, les délimitations des différentes sections se rattachent aux paroisses. Ensuite, au niveau des activités, les grandes manifestations auxquelles sont conviées toutes les femmes, dont surtout celles du groupe, se révèlent être celles ayant trait à la foi catholique. Deux faits peuvent servir à illustrer ce propos ; le premier remonte à l'année 1987 décrétée par Rome comme étant l'Année Mariale. Marie étant une femme, la plus grande manifestation ayant rassemblé le plus de monde féminin dans l'histoire de la ville de Kananga a été la marche scandée de chants et de récitations de chapelets à travers toute la ville et couronnée par la célébration eucharistique. Le deuxième fait révèle une sorte méprise sur le sens que l'on donne à la Journée Mondiale de la Femme. L'expérience que nous avons vécue le 8 mars 1997 a montré que cette journée est souvent considérée par ces mouvements des femmes comme une journée de réaffirmation de la féminité au sens de son utilité. Dans toutes les paroisses, les Ba Mamu Tabulukayi ont mobilisé les femmes pour s'occuper exclusivement des préparatifs de la messe (acolytat, chants, lectures...) sans aucun concours masculin. La signification sous-jacente donne à penser que lors de la Journée de la Femme, les femmes, mises à l'honneur devaient intervenir dans un

¹ BILOWA (D.), « Les Ba Mamu Tabulukayi apportent leur contribution à la lutte contre la faim à Kananga », in Agri-Zaïre n°37, Kinshasa, juin 1995, p. 2.

domaine en grande partie réservé aux hommes et non réfléchir sur les modalités de la nécessaire reconnaissance de leurs droits. Vu sous cet angle confondant honneur d'une journée et égalité en dignité dans le long terme, on est en passe de ramener les femmes à leurs rôles traditionnels. Et au lieu et place d'une réclamation égalitaire des droits, on assiste à une quête de reconnaissance sociale ; c'est-à-dire la considération comme contrepartie de leurs rôles et de leur investissement.

L'un des aspects du combat de cette association confirme cette appréhension car en même temps qu'elle tente d'éradiquer la corruption des mœurs, ses objectifs renouent avec la vision traditionnelle de la femme. Considérées comme gardiennes des traditions par le passé, elles se doivent aujourd'hui de sauvegarder les acquis socio-éthiques et religieux en dérive. Ainsi, pour mettre en évidence l'importance du rôle féminin dans ce combat, les responsables de l'association Ba Mamu Tabulukayi ont mis sur pied un slogan en langue locale (Tshiluba) visant à valoriser les femmes. Ce slogan fait usage d'un jeu de mots identiques dans l'écriture mais différents du point de vue phonétique ; il s'agit de « *Bakaji* » [*bakàji*] c'est-à-dire femmes, d'une part, et de l'autre, « *Bakaji* » [*ba'akaji*] signifiant réparateurs(trices). D'où leur mot d'ordre : « *Bakàji eyi ! Ba'akaji eyi !* » (Femmes soyez aux aguets ! Réparatrices, soyez aux aguets !).

Dans cette même logique de la lutte contre le relâchement des valeurs morales, une cellule a été créée pour rendre concret cet engagement des femmes. En effet, ce groupe a initié un projet visant à récupérer, encadrer et former les mères célibataires appelées « filles-mères ». Cette section d'accueil est dénommée à juste titre centre « *Muakaji* » littéralement « réparateur (trice) » qui n'est rien d'autre que l'application au singulier du slogan [*Ba'akaji*] réparateurs(trices) que nous venons de voir plus haut. Dès lors, quels sont les principes moraux à travers lesquels on peut appréhender le statut d'une femme accomplie ? Pour répondre à cette question, il faut se référer au rapport annuel de 1996 où il est écrit que « *ce centre a déjà inscrit 94 filles. Près de la moitié est arrivée à s'intégrer dans la société en trouvant un mariage. D'autres filles-mères continuent la formation. Toutefois on déplore plusieurs abandons.* »¹ L'intégration de ces mères célibataires dans la société par le mariage comme l'indique l'auteur de ce rapport, permet de constater une convergence de deux points de vue différents de ce que devrait être une femme. Quand on se place du côté des valeurs traditionnelles, la société

¹ Ba Mamu Tabulukayi, Auto-évaluation du 28 janvier au 11 février 1996, p. 21.

du Kasaï ici concernée ne tolère pas les grossesses hors mariage car, comme nous l'avons indiqué plus haut, règne dans cette société le culte de la virginité pré-maritale. C'est donc à dessein que l'expression « *s'intégrer dans la société en trouvant un mariage* » a été employée, et ce, pour montrer à quel point quand on est mère célibataire, on devient en quelque sorte un rebut de la société.

Cette conception de la femme au nom des traditions recoupe celle défendue par l'Eglise catholique car c'est en vertu des valeurs chrétiennes que ce mouvement de femmes s'engage à former ces célibataires qui ont commis le « péché » d'avoir un enfant avant le mariage. Ce statut qui ne correspond ni au canevas traditionnel ni à celui de la religion chrétienne, est considéré par le mouvement Ba Mamu Tabulukayi comme une défaillance de la dignité. Ainsi, en ce sens, la réparation consiste à faire prendre conscience à ces « filles-mères » qu'en tant que personnes créées par Dieu, l'abstinence sexuelle s'impose à elles comme gage de dignité en vue d'un éventuel mariage. L'essentiel de la réinsertion se résume à l'apprentissage des arts ménagers, des règles d'hygiène, de la couture, bref, le bagage nécessaire pour devenir une bonne femme au foyer dans le respect des normes sociales.

Ces rapprochements entre valeurs traditionnelles et valeurs chrétiennes ne doivent pas faire oublier l'autre dimension du combat des Ba Mamu Tabulukayi, à savoir l'éradication de certaines pratiques coutumières jugées anachroniques, c'est ce qu'on peut appeler « *la civilisation des coutumes* ». Il est de notoriété publique dans ce contexte social que, les veuves subissent souvent de la part des membres de la belle famille des traitements humiliants. Ces pratiques s'appuient sur l'idée selon laquelle l'homme, unique pourvoyeur de la famille a fait bénéficier son ou ses épouse(s) de son succès matériel ; par conséquent, à sa mort, les bénéficiaires doivent en rendre compte aux frères et sœurs du défunt. Cette conception, rappelons-le, est aussi à la source de l'ambiguïté du statut de la femme mariée car elle n'est plus considérée véritablement comme membre de sa famille d'origine, mais n'est pas acceptée non plus comme membre intégré à celle de son mari.

L'optique des Ba Mamu Tabulukayi dans ce domaine est de militer pour que ces traitements cessent en se fondant sur la prescription « *ne faites pas à autrui ce que vous ne voulez qu'on vous fasse.* » Et les femmes sont conviées à se rappeler qu'en même temps qu'elles sont bourreaux, elles ne sont pas à l'abri de devenir un jour victimes à leur tour. « La civilisation des coutumes » dans son sens général n'est rien d'autre pour cette association féminine que le devoir qui incombe à toutes les femmes de vivre

quotidiennement en conformité avec les prescriptions chrétiennes et en adaptant les valeurs traditionnelles à l'Évangile.

Au bout du compte, l'enseigne sous laquelle s'inscrit cette démarche, qui va de la valorisation de la femme dans son rôle traditionnel à la lutte contre les traditions d'un autre âge, n'est pas sans poser quelques difficultés. Quand on se place du point de vue occidental, on peut se demander si une association, quelle qu'elle soit, a le droit de dire aux filles majeures la manière dont elles doivent gérer leur sexualité. N'est-ce pas porter atteinte à la vie privée que de vouloir récupérer les filles au nom d'une certaine morale qui identifie sexualité et mariage ? N'y a-t-il pas un mépris de l'aspiration à la liberté individuelle et au désir légitime d'un enfant ? La situation peut certes se comprendre en référence au contexte social mais paradoxale aussi est la référence des membres de Ba Mamu Tabulukayi au féminisme. Qu'est-ce que le mouvement entend par là ? En recoupant les différents propos, on peut retenir cette idée précise : est féministe, celui ou celle qui milite pour la cause des femmes. Et cette cause s'inscrit dans la logique sociale qui veut que la femme soit appelée à conserver sa place et jouer correctement son rôle au foyer, se dévouer pour son mari et ses enfants dans le cadre du mariage. Une telle perspective, à l'opposé du combat des féministes occidentales, doit se comprendre en rapport avec deux facteurs essentiels : les responsables de cette association ont une connaissance limitée des droits et libertés fondamentaux d'une part, et de l'autre, elles sont porteuses de valeurs religieuses.

Ainsi, toutes ces associations, qui militent d'une façon ou d'une autre pour la cause féminine, n'arrivent pas à se défaire du schéma traditionnel. Celui-ci rappelle à certains égards la hiérarchie des sexes élaborée par l'idéologie nazie reléguant les femmes dans la série des *KKK*, à savoir : « *Kinder, Kirche, Küche* » signifiant « *enfants, église, cuisine* ». Ces facteurs qui ont partie liée avec « *le conformisme étroit du catholicisme belge* »¹ seraient déterminants dans le parcours des femmes congolaises depuis la période coloniale conduisant ainsi à ce que C.COQUERY-VIDROVITCH a qualifié de « *retard zaïrois* »² dans le domaine de la participation politique des femmes africaines.

La vision que les femmes congolaises militant dans des associations indiquées plus haut ont du féminisme, fait penser aux deux idéaux principaux des premiers

1 COQUERY-VIDROVITCH (C.), *Les Africaines*, op. cit., p. 289.

2 Cf. Idem

mouvements des femmes belges. Il s'agit de l'autonomie économique des femmes d'une part et de l'autre leur rôle dans la sauvegarde de la foi.

En effet, s'agissant de la dimension économique dans leur conquête de la citoyenneté, les premières préoccupations s'étaient tournées vers les soucis de l'amélioration des conditions de vie des femmes en tant que travailleuses et ménagères. Ainsi fut créée la Ligue du droit des femmes qui s'était assignée comme but principal de promouvoir la citoyenneté professionnelle et sociale devant permettre un bon usage du droit de vote. Le premier féminisme belge « *voit dans le suffrage une sorte de « droit dérivé » à obtenir en fin de course, dont l'efficacité serait illusoire tant que la femme demeure aliénée économiquement et civilement. L'émancipation première ne résulte donc pas d'une réforme de la Constitution et de l'article 47 réglant le droit de vote, mais bien d'une réforme du code civil et de la conquête d'un « suffrage professionnel ».* »¹ Cette prise de position tranchée, en faveur des droits civils et sociaux répondant aux impératifs de l'époque, a permis à ce mouvement féministe d'enregistrer de nombreuses victoires : en 1900, la femme mariée avait acquis plus d'autonomie dans la gestion de ses biens ; dix ans plus tard, la femme travailleuse était reconnue électrice et éligible au Conseil de Prud'hommes et au Conseil du Travail et de l'Industrie. Si cette victoire sur le plan social était primordiale par rapport au droit de vote, celui-ci, bien que secondaire, a servi de tremplin dans l'expression des convictions religieuses féminines.

Dès 1902, à l'initiative du Parti Chrétien, fut créé le Féminisme Chrétien de Belgique. Les raisons avancées pour justifier la réclamation du droit de vote des femmes inscrite dans la plate-forme n'avaient rien avoir avec la quête d'un quelconque statut d'individu universel à la française, ni la référence à une humanité partagée par tous défendue par les socialistes. C'était plutôt une mise en relief des spécificités féminines proches du pragmatisme anglo-saxon sans pour autant lui être identique. Ces femmes s'en défendaient en ces termes : « *on nous dénie le droit de voter sous prétexte que nous sommes trop différentes des hommes, n'est-ce pas au contraire un motif pour nous le donner, afin que nous apportions dans le soin des affaires communes des qualités différentes et complémentaires de celles des hommes ?* »² Mais alors quelles

1 GUBIN (E.), « Genre et citoyenneté en Belgique (1885- 1921) », in La politique des Droits : citoyenneté et construction des genres au 19^{ème} et 20^{ème} siècles, (sous la direction de JOST (H. U.) ; Paris, Kimé, 1994, p. 57.

2 Van Den PLAS (L.), Le suffrage des femmes, Discours prononcé au Congrès de la Ligue Démocratique, Courtrai, septembre 1911, cité par GUBIN (E.), « Genre et citoyenneté en Belgique », op. cit., p. 69.

étaient ces qualités féminines différentes de celles des hommes? C'est le contenu donné à ces spécificités qui éloignaient les Féministes chrétiennes belges de leurs consœurs anglo-saxonnes. Elles soutenaient que : « *le bulletin de vote nous aidera enfin, nous femmes catholiques, à remplir une mission sacrée, celle de défendre le drapeau de la Foi... La femme semble être par nature plus religieuse que l'homme... Nous voulons conserver à notre chère patrie le trésor des croyances chrétiennes* »¹ Et ce droit de vote ne signifiait nullement aux yeux de ces militantes un pas vers une égalité entre les sexes ; leur optique s'inscrivait dans la stricte ligne de conduite de la doctrine prônée à l'époque par l'Eglise, à savoir le respect de la hiérarchie entre homme et femme dans le couple et donc dans la vie publique.

On voit donc à partir de la trajectoire du féminisme belge à ses débuts, qu'il y a un parallélisme entre les préoccupations des femmes d'alors avec celles des Congolaises d'aujourd'hui. Cette communauté de vision du statut de la femme ne doit rien au hasard ; outre l'influence coloniale précédemment indiquée, le rôle que jouent certaines femmes belges aux côtés des Congolaises ne doit pas être sous-estimé. Envoyées dans les années 40-50 dans le cadre du volontariat missionnaire, ces Belges imprégnées du féminisme catholique ont œuvré dans la mise sur pied de la plupart des associations féminines dont la plus importante était le VSMES (Volontaires du Service Médical, Educatif et Social). C'est ce dernier mouvement qui est devenu à Kinshasa ''*Ba Mama tokola elongo*'' dont il a été question plus haut. Si à Kananga, les *Ba Mamu Tabulukayi* ne dérivent pas directement du VSMES, n'empêche que ces deux mouvements ont deux points en commun : l'appartenance des responsables congolaises à la même obédience et le recours aux conseils des femmes missionnaires belges venues dans le cadre du volontariat.

Au terme de ce chapitre consacré à l'examen des droits politiques des femmes africaines, la question principale a été celle de savoir si elles participent à la vie politique au même titre que les hommes. Cette préoccupation autour du statut politique des femmes en Afrique doit s'analyser en rapport avec les diverses trajectoires de ces sociétés dans les périodes pré-coloniale et coloniale. Leur participation à la vie publique au cours de ces deux époques n'est pas si significative même si certains

¹ GUBIN (E.), Genre et citoyenneté en Belgique... », op. cit., p. 67.

auteurs considèrent que la colonisation a mis un terme à la liberté politique des femmes dans certaines sociétés traditionnelles. Et les récents mouvements de démocratisation dans les années 90 ont vu éclore l'engagement des femmes en faveur des changements politiques. Mais dans les faits, l'on assiste davantage à des participations spontanées ne débouchant pas sur des changements de pratiques politiques. Car, pour diverses raisons, le genre féminin continue d'être tenu à l'écart des sphères de prise de décision. Et à l'instar des espoirs déçus après leur participation aux combats pour les indépendances politiques, les femmes souvent utilisées par les hommes pour conquérir le pouvoir, continuent à s'impliquer plus dans la vie civile. Ce domaine loin d'être toujours un choix, traduit les idées préconçues et socialement avérées autour du partage des sphères entre les sexes : le public et son corollaire, le politique pour les hommes, le privé ouvrant sur le social et l'économie domestique pour les femmes. Les réticences masculines sont également le reflet d'un double passé : les traditions africaines hiérarchiques, excluant les femmes des affaires publiques et le système colonial qui a privilégié les hommes dans la gestion des colonies. Et la discrimination majeure qui se pérennise et défavorise les femmes jusqu'à nos jours est l'inégalité dans l'accès à l'éducation.

CHAPITRE VII :

LE DROIT A L'ÉDUCATION ET L'ÉGALITÉ DES SEXES EN AFRIQUE

La place que nous réservons à ce dernier chapitre consacré aux problèmes que rencontrent les Africaines dans l'accès à l'éducation mérite quelques explications. En effet, trois raisons principales nous amènent à situer la question du droit à l'éducation à la fin de notre démarche.

- La première est d'ordre méthodologique : après avoir analysé le statut des femmes en Afrique sous divers angles, nous voulons faire de l'éducation l'une des clés de voûte dans la compréhension et dans la résolution des problèmes socio-juridiques auxquels sont confrontées les femmes sur ce continent.

- La seconde raison est d'ordre juridique et découle de la précédente. Compte tenu de l'importance que revêt le droit de chacun à l'éducation, nous souhaitons souligner que ce droit n'a de sens que si l'égalité d'accès à l'instruction entre filles et garçons dépasse le cadre familial pour faire l'objet d'une politique publique.

- La dernière raison est un problème de fond ; les pays africains, malgré la pluralité culturelle qui les caractérise, sont gérés sur la base de la légalité rationnelle. Or celle-ci ne se comprend qu'à travers la langue dite officielle c'est-à-dire celle léguée par l'ancien colonisateur. Dès lors si la modernité socio-politique, économique et juridique ne se décline que dans un langage autre que celui des traditions africaines, il conviendrait donc de placer à égale distance filles et garçons par rapport à l'éducation, moyen d'accès à la culture moderne. Cette dernière raison mérite d'être mise en exergue précisément parce que l'école demeure l'unique institution capable de promouvoir une formation globale des individus à travers notamment l'ouverture au monde du travail moderne d'une part, et de l'autre, la compréhension des problèmes politico-économiques contemporains.

Le droit à l'éducation nous semble être ainsi celui grâce auquel la conquête de bien d'autres droits fondamentaux des femmes en Afrique est possible ; en effet, seules les femmes instruites, en même temps qu'elles sont contemporaines de leurs consœurs

des autres continents, sont à même de lutter pour améliorer la condition juridique des autres femmes dans leur propre pays. Mais qu'entend-on ici par l'éducation ?

Parmi les nombreuses définitions données à l'éducation, nous nous proposons celle-ci qui y voit un processus par lequel se transmet un ensemble de savoirs et de savoir-faire aux individus afin de les former, en développant leurs aptitudes intellectuelles et leurs sens critique et moral pour en faire des personnes épanouies en société. Dans le monde moderne, l'institution principale chargée de la transmission de ces connaissances théoriques et pratiques est l'école. L'instruction scolaire qui est souvent à jour avec l'évolution des sciences et des techniques permet à l'individu de se construire sans cesse afin d'être en phase avec son temps et être en mesure de comprendre et/ ou de résoudre les problèmes qui lui sont contemporains. C'est pour cette raison que nous mettrons un accent particulier sur la scolarisation afin d'examiner si les filles ont dans ce domaine les mêmes chances que les garçons. (Section I) Etant donné l'importance que requiert l'éducation, ne doit-on pas réaffirmer son caractère fondamental comme base dans l'amélioration du statut des femmes africaines ? (Section II)

SECTION I :

FILLES ET GARCONS : LA DISCRIMINATION EN MATIERE DE SCOLARISATION

L'égalité des chances entre filles et garçons dans la scolarisation pose le problème de la probabilité qu'ont les individus de chaque sexe d'accéder à la scolarité et de la poursuivre jusqu'à son terme. Dans ce sens, notre hypothèse laisse de côté les évidentes disparités riches / pauvres comme facteurs pertinents ; car les premiers scolarisent sans distinction leurs enfants et les seconds, faute de moyens sont parfois contraints de n'en scolariser aucun. Ainsi convient-il de prendre en compte la tendance générale qui serait l'expression des conditions de vie des classes moyennes quel que soit le lieu de résidence (ville ou campagne). Ces précautions visent à inscrire le problème dans un cadre précis pour savoir si à conditions de vie égales, les filles et les garçons sont tous placés à égale chance par rapport à la scolarisation. Pour répondre à cette question, nous verrons d'abord l'incidence des pesanteurs socioculturelles dans l'appréciation du bien-

fondé de l'instruction des filles (§1). Ensuite nous examinerons comment l'organisation du système scolaire comporte des embûches dans la trajectoire des filles (§2). Et enfin nous indiquerons comment, quand il s'agit des filles, l'éducation fait l'objet de diverses interprétations (§3).

§1 Scolarisation féminine et poids socioculturel

La scolarisation telle que nous l'avons définie dans l'introduction est le système éducatif qui, en permettant l'acquisition des savoirs modernes, participe à l'épanouissement des capacités intellectuelles des individus. L'un des aspects qui détermine le statut des femmes en Afrique reste le recours aux traditions et la finalité principale assignée aux femmes réside dans leur rôle d'épouse et de mère. Un tel accomplissement a-t-il nécessairement besoin de la scolarisation ? C'est généralement cette question qui sous-tend directement ou indirectement le problème du droit des filles à l'instruction.

Même si l'on assiste en Afrique à de profondes mutations socioculturelles, la scolarisation des filles est toujours appréhendée à travers son statut traditionnel prédéfini (A). C'est pourquoi, celles qui parviennent à émerger en dépit des préjugés font parfois l'objet de réflexions sexistes (B). Ces deux facteurs trouvent dans la crise économique un alibi favorable pour justifier la discrimination à l'encontre de la scolarisation des jeunes filles (C).

A/ Les barrières traditionnelles à la scolarisation féminine

Le principe qui régit le mode éducatif traditionnel est générationnel et sexiste ; générationnel dans la mesure où, consistant à inculquer à l'enfant les règles de bonnes manières conformes à sa culture, il met en œuvre les différents rites d'initiation. Par ailleurs les droits reconnus à un individu le sont par rapport à l'étape de sa vie sur l'échelle sociale. En revanche, le caractère sexiste se réfère à la différenciation établie par les us et coutumes dans le déroulement de ces initiations au cours desquelles chaque groupe sexuel constitue un monde à part avec ses enseignements et ses instructions spécifiques. Ainsi, un tel principe éducatif est-il à l'opposé de l'universel droit à l'éducation. Quant à la finalité, elle se veut socio-centrique puisqu'elle vise la parfaite

intégration de l'individu dans le processus de pérennisation du groupe spécifique d'appartenance et ce, en vue de jouer un rôle social prédéfini. Le garçon par les vertus du courage, de la force... devra apprendre à devenir un homme, un mari et un père alors que la fille en tant que future femme, mère et épouse, devra s'initier aux travaux de ménage tout en faisant preuve de tendresse et de soumission. Cette finalité enferme l'épanouissement de l'individu dans sa communauté et ce, avec le privilège accordé à la paternité ou à la maternité.

Alors, si tels sont les présupposés sur lesquels repose l'éducation traditionnelle, en quoi les valeurs qui la sous-tendent seraient-elles des barrières dans la scolarisation des filles ?

En effet, l'instruction qui est partie intégrante de l'éducation dans son sens moderne, diverge d'avec l'ordre traditionnel sur deux aspects essentiels : le type de personne qu'on se propose de former d'une part, et de l'autre, les finalités assignées au mode éducatif respectif. Si dans les formes éducatives africaines il s'agit de former l'être communautaire, apprécié à travers les valeurs cardinales statutaires, le droit à l'éducation que suggère le monde moderne insiste sur la formation de l'individu. Cette dernière notion renvoie à l'universalité de la condition humaine en matière de droits et œuvre pour une réussite pluridimensionnelle que chacun est appelé à construire. Dans cette perspective, l'école offre un cadre d'émulation individuelle et d'ouverture à l'universel et c'est à juste titre qu'elle est perçue comme un facteur de promotion sociale. Vue sous cet angle, l'instruction est considérée, ce fut le cas pendant des siècles en Occident, comme un domaine réservé aux seuls garçons car ses retombées sont censées correspondre davantage à ce qu'on attend socialement des hommes. Face à cette conception, certaines instances internationales n'ont cessé de rappeler la nécessité de reconnaître à tous les enfants une égalité de droits dans l'accès et la poursuite de l'instruction.

En effet, la Conférence de Mexico (1975) a frayé une piste de réflexion lorsqu'elle a dressé un tableau de la situation faite à la fille dans le domaine éducatif. L'article 69 du rapport final constate que « *dans la plupart des pays, la scolarisation des filles est inférieure à celle des garçons à tous les niveaux. Les filles ont tendance à quitter l'école plus tôt que les garçons. Lorsque les parents doivent faire un choix, dans le cas où l'enseignement n'est pas gratuit, ils donnent la préférence aux garçons. La nature et la teneur de l'enseignement dispensé et les options offertes sont souvent discriminatoires.*

Les options offertes aux filles sont déterminées par des attitudes, des notions et des idées traditionnelles concernant des rôles respectifs des hommes et des femmes dans la société. » Pour pallier ces discriminations relevées à divers niveaux, des suggestions ont été faites au cours des rencontres internationales dont les plus récentes datent de la fin de la décennie 80. Il s'agit notamment de la Convention de 1989 tenue à New York connue sous l'appellation du *Sommet Mondial pour les enfants*, entrée en vigueur en 1990. Et à la même année, la *Conférence Mondiale sur l'Éducation pour tous* s'est réunie à Jomtien (Thaïlande). L'une et l'autre de ces deux Conventions vont dans le prolongement de celle adoptée par l'Unesco en 1960 concernant la lutte contre la discrimination dans le domaine de l'enseignement.

Le recours à ces différents Traités vise à insister sur les principes qui sous-tendent la valeur juridique que revêt dorénavant l'éducation. Traditionnellement intégrée dans l'ordre normal de la vie sociale, l'éducation ne faisait pas objet d'une législation particulière. Mais la vocation universelle assignée à l'éducation signifie que pour être citoyen du monde grâce aux Droits de l'Homme, il faut jouir d'abord de ce droit fondamental sans lequel les autres sont inaccessibles. Il s'agit du droit d'avoir un minimum de connaissances qui vont des bonnes manières socioculturelles jusqu'à l'acquisition des savoirs nécessaires à la vie sociale et professionnelle. L'instruction des enfants et l'alphabétisation des adultes concourent à ce but car, les uns et les autres peuvent être bien éduqués conformément à leurs traditions sans pour autant être en mesure de partager le savoir et les atouts qu'offre le monde moderne. Ainsi l'éducation en tant que droit concerne-t-il tout homme et toute femme, sujet des droits fondamentaux universellement proclamés.

Mais s'agissant des enfants-filles, les parents se sentent-ils dans l'obligation de leur procurer les conditions requises pour jouir d'une égalité de chance avec les garçons en matière d'éducation ?

Au sein des familles africaines, dans la majeure partie des cas, l'instruction de la fille pose un problème qu'on définirait comme une opposition entre deux principes. Alors que les instances internationales font de l'éducation un droit que certains Etats reprennent à leur compte pour exiger des parents le devoir de scolariser leurs enfants en rendant obligatoire la scolarisation, les parents, de leur côté, opposent tacitement le principe de priorité. Celui-ci établit une hiérarchie fondée sur la répartition des rôles traditionnels entre garçons et filles en orientant ces dernières vers un domaine lié à leur

statut de future épouse et mère. Ainsi, lorsque les moyens financiers le permettent, il vaut mieux scolariser le garçon plutôt que sa sœur ; ce choix cache souvent une crainte inavouée.

Un père de famille occupant le poste de chef comptable dans une Entreprise privée d'Abidjan (Côte d'Ivoire) a tenu un propos révélateur que rapporte Laurence PROTEAU en ces termes : *« la seule chose importante pour l'avenir d'un enfant actuellement, c'est l'école...S'il y a des problèmes d'argent, je donnerai plus de chance aux garçons même si ça ne marche pas fort, parce qu'ils sont appelés à me remplacer. Il faut qu'ils aient une gestion intellectuelle pour gérer le patrimoine laissé par les parents. Chez nous en pays Djoukrou, la femme est appelée à vivre ailleurs, nous la considérons comme l'oiseau qui est toujours parti. Le garçon représente le ''palmier'', celui qui doit vivre sur le patrimoine des parents. Ce n'est pas parce que les femmes n'ont pas cette faculté mais, dans la culture adjoukrou, la femme n'est pas appelée à succéder au père. Il faut choisir. »*¹

Ce passage révèle assez de motifs hétéroclites qui constituent des barrières dressées contre la fille par ses propres parents. Si par ailleurs certains reconnaissent une importance à l'école, ils sont loin de considérer l'instruction comme un devoir parental envers la progéniture. Deux soucis s'entremêlent, à savoir le coût que représente l'éducation et l'intérêt qu'on escompte en tirer ; à l'aune de ce calcul, la scolarisation de la fille s'avère un investissement non rentable.

La position du comptable interrogé par L. PROTEAU met en présence trois ordres juridiques parallèles : international, national et coutumier. Mais leur collision fait ressortir le triomphe du droit coutumier sur les deux autres. En alléguant la succession du garçon comme élément déterminant dans la scolarisation, la personne interrogée est en accord avec les coutumes ancestrales patrilinéaires mais en désaccord, d'une part, avec ce qui est prévu dans l'article 21 al.1 de la loi ivoirienne portant sur les successions : *« les enfants ou leurs descendants succèdent à leurs père et mère, aïeuls ou autres ascendants, sans distinction de sexe ni de progéniture et encore qu'ils soient issus des différents mariages ou nés hors mariages. »*² Et d'autre part, cette coutume va

1 PROTEAU (L.), « Itinéraires précaires en Côte d'Ivoire », in *L'école et les filles en Afrique - Scolarisation sous conditions* -, (sous la direction de LANGE (M.F)), Paris, Karthala, 1998, p. 48.

2 KAUDJHIS-OFFOUMOU (F.), *Les droits de la femme en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala, 1996, p. 51.

à l'encontre du plan d'action de la Conférence de Mexico de 1975, dont le point F traitant de « la famille dans la société moderne » suggérait que : « *l'institution familiale, qui évolue en fonction des changements économiques, sociaux et culturels, doit garantir la dignité, l'égalité et la sécurité de ses membres et créer des conditions favorables à l'épanouissement équilibré de l'enfant en tant qu'individu et qu'être social.* »¹ Ceci pour signifier que l'enfant en tant que membre de la famille ne s'épanouit réellement que s'il n'est pas victime des traitements préférentiels auxquels s'adonnent certains parents. En d'autres termes, l'universelle condition d'individu doit d'abord prendre souche dans le cadre familial, lieu par excellence où devrait s'expérimenter l'égalité des droits entre les enfants sans distinction de sexe. Le cas ivoirien cité plus haut, loin d'être isolé, se retrouve dans bien de familles modestes en Afrique. Des pareilles attitudes conduisent à ce déséquilibre qu'est « *l'inégal accès à l'école dans la plupart des sociétés africaines. Même à l'école primaire où dans de nombreux pays, l'effectif des filles est en progression, de graves disparités subsistent entre les ethnies, les régions ou les confessions religieuses. En général, les filles sont systématiquement moins nombreuses que les garçons.* »² Et ceci tient en grande partie de l'idée que l'on se fait du statut social de la fille, lequel statut trouve ses fondements dans l'ordre traditionnel. Mais alors, quelle est l'image que l'on a souvent de celles qui parviennent à émerger dans ce domaine qu'on considère comme réservé aux seuls garçons ?

B/ Image sociale de la femme instruite

En dehors des facteurs inhérents au cadre familial, il y en a qu'on peut qualifier de "forces d'inertie" relevant de l'ordre socioculturel et qui sont hostiles à la finalité égalitaire assignée à l'instruction. Cette tendance générale voit dans la scolarisation féminine une source d'éventuels bouleversements qui saperaient l'autorité masculine. Ceci conduit à faire croire, à travers des paroles et des attitudes que la femme scolarisée serait un "mal social" dans la mesure où l'instruction l'aiderait à remettre en cause les canevas préétablis.

Ces pesanteurs conservatrices pourraient se résumer en ces termes : *la fille peut être scolarisée mais à condition que la transformation qu'elle subit n'entame pas la*

1 Nations Unies, Rapport de la Conférence mondiale de l'Année Internationale de la Femme, Mexico, du 19 juin au 2 juillet 1975, Point F, Article 124.

2 ELA (J.-M.), Afrique - Irruption des pauvres -, Paris , L'Harmattan, 1994, pp. 71-72.

supériorité masculine. A cet effet, malgré la courbe croissante des effectifs féminins globaux dans les écoles en Afrique depuis quelques années, ces préjugés ont du mal à suivre cette progression. Quelques cas permettent d'illustrer leur stabilité socio-psychologique.

En 1972, au cours d'une enquête menée par la revue ''Pirogue'', une tendance générale a pu être dégagée autour de deux questions posées à quelques étudiants africains. Les réponses de l'un d'eux résument bien la situation. A la première question « *veux-tu que ta future épouse soit ton égale dans le foyer ? oui, certainement, répondit-il* ». A la seconde, « *alors choisiras-tu une fille qui ait le même niveau que toi ? La réponse fut « ah non ! car j'aurai trop d'ennuis, elle ne m'écouterà pas.* »¹ Plus de deux décennies après, les hommes continuent de redouter les femmes dont le niveau d'instruction risque de porter un coup à leur autorité. C'est ce qu'indique Yann LEBEAU en soulignant qu'à l'Université d'Ibadan (Nigeria), « *les étudiants interviewés disent tous avoir une petite amie au « village » et souhaitent qu'elle devienne leur femme, mais c'est aux « Queens » élégantes et instruites du campus qu'ils rêvent et dédient leurs graffitis sur les tables de la bibliothèque.* »² Cette préférence pour les futures épouses moins instruites révèle la crainte qu'éprouvent les garçons de voir l'égalité amorcée dans le cadre universitaire se transposer dans la vie conjugale.

La méfiance vis-à-vis des femmes qui veulent changer la nature de leur relation avec les hommes déborde l'univers étudiantin ; car aussi bien certains jeunes comme vieux du Congo (Brazzaville) interrogés par Jeanne NANITELAMIO soutiennent : « *nous voulons bien que la femme évolue mais pas trop, de peur qu'elle ne s'entête* » ou encore « *nous avons peur que la femme ne se révolte et que cela devienne comme le problème du Noir par rapport au Blanc.* »³ Etablir un parallèle entre la domination masculine sur la femme et celle jadis exercée par le Blanc sur le Noir revient à signifier qu'il y a une identité idéologique que partagent le racisme et le sexisme : le Noir et la femme seraient par nature respectivement inférieurs au Blanc et à l'homme. Dans certains pays, cette comparaison est également utilisée pour caractériser l'hégémonie masculine. C'est le cas « *au moment de la lutte des Noirs américains, le mouvement américain pour la libération des femmes (Women's Lib) avait lancé un slogan : « La*

1 PIROGUE n°5, Avril 1972, Editions Saint Paul, Issy les Moulineaux, p. 12.

2 LEBEAU (Y.), « Le faux semblant de la mixité des campus nigériens / stéréotypes, statuts et rôles féminins », in L'école et les filles en Afrique, op. cit., p. 130.

3 NANITELAMIO (J.), Relations de genre et relations conjugales, in Africa Development, op. cit., p. 130.

femme est la Noire de l'homme blanc ! » Et les femmes portugaises, au lendemain de la libération de l'Angola et de la Mozambique : « Les femmes sont la dernière colonie de l'homme ». 'Ainsi pour obvier la révolte féminine, il faudrait éviter que la femme emprunte jusqu'au bout la voie qui a conduit le Noir à sa libération, à savoir l'instruction.

Si d'aucuns acceptent la scolarisation des filles, c'est simplement en vue d'en tirer des avantages, mais à condition que le niveau de celles-ci respecte la dissymétrie entre les statuts masculin et féminin. L'instruction est donc considérée, non pas à travers sa finalité qui est de développer la personnalité et les capacités intellectuelles des filles, mais plutôt comme un moyen en vue de mieux servir les hommes. KITENGE-YA résume bien cette tendance lorsqu'il écrit : *« dans le domaine de l'éducation pour ne prendre qu'un exemple, l'unanimité qui se fait de plus en plus ne l'est que dans la seule mesure où l'on considère qu'il y aurait quelque utilité à ce que la femme soit elle aussi instruite, étant donné, pense-t-on alors, qu'une femme quelque peu instruite, est à même d'offrir des services plus agréables que si elle était illettrée ; qu'une teinture d'instruction vaut quand même mieux que l'ignorance crasse. »*²

Cependant, dans des milieux très fermés, surtout à la campagne, on rencontre encore des hommes qui se montrent plus radicaux face à l'instruction féminine. La débauche, l'ouverture d'esprit, la liberté de disposer de leur vie... tels sont les « fléaux » qui sont imputés aux femmes instruites. Ainsi une enquête menée dans le cadre de l'ouvrage : *« L'école et les filles en Afrique »* indique cette prise de position extrême résumée par cet impératif *« N'envoyez pas une fille à l'école »*³. Et les justifications des enquêtés tournent autour de la peur de la libération des femmes que procurerait le savoir. Ainsi, *« disent ouvertement ou à mots couverts, nombre d'hommes et de femmes ivoiriens, maliens, burkinabés. Les motifs abondent, et au premier chef la « délinquance », autrement dit des comportements hors normes adoptés par celles qui « fréquentent » l'école. Ainsi, par exemple, un marabout dioula dit : « si une fille étudie, elle aura les yeux ouverts, elle sera indépendante, elle n'aura plus honte et aura la tête dure (ne sera plus soumise). Donc elle refusera le choix (du mari) des parents »*

1 GARAUDY (R.), Pour l'avènement de la femme, Paris, Alban Michel, 1981, pp. 61-62.

2 KITENGE (Y.), « La femme zaïroise devant le Droit... », op. cit., p. 13.

3 GERARD (E.), « Femmes, instruction et développement au Burkina Faso - incertitudes africaines - », in *L'école et les filles en Afrique*, op. cit., p. 197.

TRAORE, paysan dioula de 60 ans, précise : quand on scolarise la fille, on ne peut plus la garder. Parce que la fille, quand elle maîtrise bien le papier (sait correctement écrire), personne ne peut la garder, exceptés les gens de pouvoir. Et ce genre de filles ne peuvent pas se contenter d'un seul homme »¹.

On voit donc comment s'exprime la crainte éprouvée par les hommes dans la perspective où les femmes jouiraient effectivement de l'égalité du droit à l'éducation. Celle-ci, universellement reconnue comme facteur d'épanouissement et d'ouverture d'esprit, se trouve redoutée par les hommes lorsqu'elle s'applique aux femmes. Cette image négative de la femme instruite peut-elle contribuer à la scolarisation des filles dans les pays africains en proie à la crise économique ?

C/ Les « raisons » économiques de la non scolarisation des filles

Les facteurs statutaires sont souvent conjugués, dans certaines familles modestes, aux facteurs économiques pour exclure toute idée de scolarisation des filles. La précarité matérielle est ici mise en avant comme « raison » pour justifier la nécessité de faire participer les enfants surtout les filles à la lutte pour la survie familiale. A y voir de près, il s'agit d'un alibi car c'est en vertu de son statut de future épouse et mère que la fillette est enrôlée dans la tenue du foyer à travers plusieurs besoins.

Une enquête menée au Mali autour de l'interrogation « que font les filles qui ne fréquentent pas l'école ? » est révélatrice à cet effet. « *Cette question, somme toute banale, écrit Richard MARCOUX, nous a conduit à interroger les pratiques entourant la socialisation des jeunes filles au Mali pour ainsi mettre en évidence leur rôle dans les activités de subsistances de leur ménage. Les données d'une enquête originale nous ont permis d'observer que les filles qui ne fréquentent pas l'école sont largement associées aux activités domestiques et économiques de leur ménage.* »² En effet les résultats chiffrés de cette enquête montrent que 97% des filles actives interrogées effectuent les travaux ménagers alors que, c'est seulement un quart des garçons qui sont concernés par les mêmes travaux. La « mise au travail » de ces jeunes filles va au delà du ménage pour englober une multitude d'activités informelles.

1 GERARD (E.), « Femme instruction et développement au Burkina Faso... », in *L'École et les filles en Afrique*, op. cit., p. 198.

2 MARCOUX (R.), « Entre l'école et la calebasse - sous -scolarisation des filles et mise au travail à Bamako -», in *L'École et les fille en Afrique*, op. cit., p. 91.

Et la crise économique des années 80 a accentué l'utilisation des enfants en milieux urbains ; le cas de Bamako concerné par cette enquête n'est pas une exception. Dans la plupart des métropoles africaines comme Cotonou, Lomé... où fleurissent les activités commerciales et artisanales, les petites filles constituent une aide précieuse pour les parents et par conséquent leur scolarisation n'est parfois même pas envisagée¹.

A cette inégalité des chances d'accès à la scolarisation, s'ajoutent les inégales conditions de vie scolaire toujours en défaveur de la fille par rapport au garçon, notamment en ville. Quand l'enfant-fille a été épargnée par la sélection sexiste, elle va devoir jongler entre plusieurs activités parfois des natures inconciliables. Pour elle, la vie scolaire doit s'accompagner de l'apprentissage concomitant des travaux relevant de son futur statut d'épouse et de mère. Dans un article intitulé « *la trajectoire scolaire des filles à Bamako* », les auteurs (C. M. ZOUNGRANA et Cie) dressent le portrait qui peut correspondre à la situation de bien des filles de condition modeste dont la scolarité, d'après les dires des mêmes auteurs « *est un parcours semé d'embûches* ». Après une enquête fouillée, il s'est révélé que « *dans un contexte de crise économique persistante qui toucherait de façon encore plus marquée les villes, la subsistance de nombreux ménages repose souvent sur une participation aux activités productrices et rémunératrices de l'ensemble des membres. Les filles sont plus sollicitées que les garçons. En outre, en plus de travailler dans le secteur informel, elles ne sont pas soustraites aux tâches ménagères, qui bien qu'indispensables à la survie du ménage, sont non comptabilisées. Certaines effectuent même une triple activité ; si on ajoute aux deux première la fréquentation de l'école.* »² Ce passage a le mérite de présenter un profil général des jeunes filles scolarisées, qui est presque le même dans les couches modestes des grandes métropoles africaines. Si en ville, les conditions socio-économiques constituent déjà un premier handicap dans la scolarisation des filles, à la campagne où les conditions de vie sont encore plus dures, en lieu et place des activités commerciales, l'élève-fille doit cumuler outre ses occupations scolaires la corvée d'eau, le ménage, la garde des enfants et parfois le ramassage de bois de chauffe, le sarclage...

Cette journée spécifique aux filles, cumulant vie scolaire et diverses tâches, préfigure la vie des femmes adultes aux multiples occupations. Ces différentes

1 Cf. Revue Femme en Afrique subsaharienne n° 47, mai 1993.

2 ZOUNGRANA (C. M.) et Cie, « La trajectoire scolaire des filles à Bamako / Un parcours semé d'embûches », in L'école et les filles en Afrique, op. cit., p. 192.

sollicitations ont nécessairement des répercussions néfastes sur le parcours scolaire. Ainsi, certaines filles, en butte à ces conditions de travail, sont amenées parfois à revoir leurs ambitions à la baisse. C'est le cas, d'une Ivoirienne de 17 ans prénommée Reine, relaté par L. PROTEAU. En effet, la jeune fille, déjà en dernière année d'études primaires, était à cheval entre le commerce informel (vente des gâteaux et bananes frites) que tenait sa grande sœur et l'école. Mais malgré sa double vie (scolaire et commerciale), elle parvint à franchir non sans difficultés des étapes jusqu'en classe de troisième. Face à son échec et aux difficultés financières que traversait sa mère, Reine dut renoncer au projet de devenir sage-femme pour se consacrer entièrement au commerce afin d'épauler celle-ci.¹ Ce parcours singulier se retrouve ici et là en Afrique où certaines filles submergées par des activités parallèles à la vie scolaire finissent par écourter leur cursus scolaire après parfois maints échecs et/ ou redoublements. Si telle est souvent la condition des filles dans leur propre famille, pire est celle qui est réservée aux filles placées chez des parents éloignés.

En effet, il est très fréquent en Afrique que des parents vivant à la campagne, en proie aux difficultés économiques envoient leurs enfants pour s'installer chez des proches en ville dans la perspective d'une scolarisation. Mais il arrive fréquemment aussi que les jeunes placés soient du coup transformées en "bonnes à tout faire". Axelle KABOU souligne à ce propos que « *l'adolescent envoyé du village pour suivre ses études en ville, sous la tutelle d'un oncle, d'une tante, d'un frère ou d'un cousin, dort souvent à la cuisine, mange après tout le monde, poursuit péniblement sa scolarité, même lorsqu'elle n'est pas payante. Et dans ce cas, les garçons ont plus de chance que les filles dont la scolarité est carrément court-circuitée par des tâches ménagères écrasantes. La jeune fille confiée permet ainsi au foyer d'accueil de faire l'économie d'un maigre salaire de bonne.* »²

Ainsi, dans tous les cas de figure, la fille est plus exposée aux difficultés liées à l'accomplissement de diverses activités qui portent un coup sévère à son parcours scolaire. Cet état de fait a été rappelé dans la deuxième partie de l'article 71 de la Conférence de Pékin qui constatait qu'« *on attend des filles et des jeunes filles qu'elles s'acquittent de leurs obligations scolaires sans négliger leurs tâches domestiques, ce qui se traduit souvent par des résultats scolaires médiocres et des abandons précoces.*

¹ Cf. L. PROTEAU, « Itinéraires précaires et expériences singulières - La scolarisation féminine en Côte d'Ivoire - », in *Les filles et l'école en Afrique*, op. cit.

² KABOU (A.), *Et si l'Afrique refusait le développement ?*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 161.

Ceci a des conséquences durables sur tous les aspects de la vie des femmes. » Ces éléments réels sont souvent ignorés ou ne sont pas pris en compte, alors qu'ils contribuent, d'une part, à pérenniser les préjugés selon lesquels les filles seraient moins douées que les garçons, et de l'autre, à la déscolarisation des filles en butte à beaucoup trop d'activités.

A ces faits qui conduisent à la déscolarisation féminine sont venues s'ajouter, au début des années 80, les conséquences indirectes du *plan d'ajustement structurel* (PAS) imposé par le FMI. Ce PAS a conduit à des réductions drastiques des budgets à tous les niveaux, sacrifiant ainsi le niveau de vie de la majorité de la population dépendant des services étatiques. Cela a consisté en des gel, réduction ou non paiement des salaires, et par endroit à des licenciements abusifs de fonctionnaires, sans oublier le désengagement des Etats par rapport aux services sociaux tels que l'éducation, la santé, la culture... En l'espèce, la conséquence ressentie dans le domaine de l'éducation a été la hausse des coûts de scolarisation par rapport au pouvoir d'achat des ménages. Au Congo Démocratique, par exemple, l'Etat n'étant pas en mesure des payer régulièrement le corps enseignant, leurs traitements sont pris en charge en grande partie par les maigres revenus des parents d'élèves. C'est ainsi que Robert MUGABE, Président du Zimbabwe s'est insurgé contre ce cynisme des institutions internationales en rappelant que « *200.000 fillettes avaient été obligées de quitter l'école car leurs parents ne pouvaient plus payer les frais d'inscription et de matériel.* »¹ On peut bien se poser la question de savoir pourquoi les fillettes et non les garçons ? C'est qu'au delà des discriminations dont les filles ont été toujours victimes, il y a une reproduction à basse échelle de la paupérisation qui tend à se féminiser en Afrique. Si les femmes adultes sont plus touchées par les reformes économiques, leurs enfants-filles en ressentent le contrecoup à travers la déscolarisation.

Il s'avère donc que les discriminations qui frappent les femmes dans l'ordre social en général se retrouvent au sein des familles où la préférence pour la scolarisation des garçons est notoire pour des raisons socioculturelles et économiques. De même les activités extrascolaires ne favorisent pas la vie de l'enfant-fille en tant qu'élève. Si les parents ont du mal en fonction des circonstances à accepter l'éducation comme un droit égal reconnu aux enfants de deux sexes, lorsque les filles sont engagées dans le cursus

¹ MUGABE (R.) cité par ELA (J.M.), Afrique - L'irruption des pauvres -, Paris, L'Harmattan, op. cit., p. 53.

scolaire, peut-on dire que l'école de par son organisation, son mode de fonctionnement et l'enseignement dispensé garantit une égalité entre les écoliers de deux sexes ?

§2 Difficultés d'ordre structurel

La réticence à la scolarisation féminine trouve donc sa source dans diverses considérations socioculturelles et toutes les positions se rejoignent : l'instruction des jeunes filles n'est pas d'une grande nécessité. Vu sous cet angle, il est difficile de convaincre certains individus que l'éducation constitue un droit devant être garanti aussi bien aux filles qu'aux garçons. Cette opposition s'avère un des facteurs explicatifs des faibles taux féminins à tous les niveaux de la scolarisation en Afrique. Mais le parcours de cette minorité est semé d'autres embûches inhérentes à l'organisation même de l'école. Il s'agit d'abord de l'idéologie sous-jacente dans les manuels scolaires (A), ensuite de la réticence à la mixité scolaire (B) et enfin, de la nature des rapports entre enseignants et élèves-filles (C)

A/ Le sexisme dans les manuels scolaires

L'instruction scolaire, malgré l'universalité de l'enseignement qu'elle dispense, recèle des préjugés sexistes qui déprécient l'image féminine. En son article 74, la Conférence de Pékin est allée dans le même sens que les articles 82 de la Conférence de Mexico de 1975 et 167 de celle de Nairobi en dénonçant le fait que : *« les programmes scolaires et le matériel pédagogique demeurent dans une large mesure empreints des préjugés sexistes et sont rarement adaptés aux besoins spécifiques des filles et des femmes. Les rôles féminins et masculins traditionnels s'en trouvent renforcés, ce qui prive les femmes de la possibilité de participer pleinement et sur un pied d'égalité à la vie de la société. Le fait que les éducateurs à tous les niveaux ne sont pas sensibles aux problèmes réels des filles accentue les disparités existantes en encourageant les comportements discriminatoires et en sapant la confiance en soi des filles. »* La permanence de cette dénonciation révèle la persistance des préjugés et des stéréotypes sexistes dans les systèmes éducatifs.

Dans un article intitulé *« les coutumes sexistes des livres scolaires - Au malheur des filles et des femmes dans les manuels Burkinabé - »* Adama OUEDRAGO part de l'hypothèse selon laquelle les manuels scolaires ont une influence sur la promotion de la

scolarisation individuelle et collective des filles dans la mesure où ils offrent des modèles de personnages auxquels les élèves ont tendance à s'identifier. L'auteur y a examiné notamment comment la femme était défavorisée à travers une représentation numérique inférieure, une hiérarchie qui subordonne les personnages féminins aux masculins aussi bien sur le plan socioprofessionnel que psychologique. Les illustrations auxquelles a recouru l'auteur « *consolident l'idée stéréotypée qui tiendrait à attribuer le monopole de la coquetterie aux femmes. On aboutit ainsi à une ligne de fracture entre l'image des personnages masculins et celles des personnages féminins : les filles et les femmes sont décrites sous l'angle du paraître tandis que les garçons et les hommes se réalisent dans des actions qui mettent en évidence des multiples facettes de leurs capacités.* »¹ Ces rapports entre manuels scolaires et déconsidération de l'image sociale des femmes se retrouvent dans presque tous les pays, même dans ceux où les droits des femmes sont très avancés. Si en Afrique ce sexisme latent ne fait pas l'objet de grands débats, les féministes occidentales passent au peigne fin toutes les sources d'information susceptibles d'influencer les comportements sociaux dans le sens de la pérennisation des clichés sexistes.

C'est ainsi qu'au Canada par exemple, les mouvements féministes conscients de l'impact des manuels scolaires sur la vie future des élèves, ont mené un combat auprès du Ministère de l'Éducation du Québec (MEQ). Ainsi, « *à la suite de longs débats et des pressions des femmes, le MEQ a élaboré des critères d'évaluation des stéréotypes sexistes. À partir de 1981, ces critères sont appliqués dans l'approbation de tous les manuels scolaires destinés au primaire. Plusieurs des manuels rédigés en accord avec les programmes révisés en tiennent compte. En 1987, cédant aux pressions des éditeurs québécois, le MEQ revoit tout le processus d'approbation des manuels scolaires. Une fois les livres cotés par le MEQ, les commissions scolaires demeurent libres d'acheter ou non les livres, même s'ils sont remplis d'éléments sexistes.* »² Face à cette reculade du MEQ, les féministes canadiennes ont changé de stratégie. Faute de pouvoir combattre le sexisme à la source de l'information, que sont les manuels scolaires, elles déplacent l'accent en direction de ceux qui sont chargés de transmettre le savoir contenu dans ces manuels. Leur action procède du constat selon lequel : « *ce matériel influence*

1 OUEDRAGO (A.), « Les contenus sexistes des livres scolaires - Au malheur des filles et des femmes dans les manuels Burkinabé - », in *L'école et les filles en Afrique*, op. cit., p. 130.

2 FOREST (L.), « L'école primaire « mixte » : une école pour les filles, une école pour les garçons... », in *Egalité entre les sexes - Mixité et démocratie* -, (sous la direction de BAUDOIX (C.) et ZAIDMAN (C.)), Paris, L'Harmattan, 1992, pp. 50-51.

les enfants, bien sûr, mais aussi les enseignantes et enseignants qui, pour ne pas reproduire les stéréotypes sexistes, doivent élaborer leurs propres situations d'apprentissage (avec ou sans la collaboration des enfants) et être constamment en état de vigilance pour amener les enfants à s'interroger sur les modèles que les livres (qui ont souvent plus d'autorité que l'enseignante) leur proposent : (c'est le cas des propos tels que) votre mère peut-elle aussi faire ce que cet homme fait ? Connaissez-vous des femmes qui... ? Reprenons le texte en remplaçant par un prénom féminin ce prénom masculin... »¹

Ainsi, que ce soit au Burkina Faso, au Canada ou ailleurs, la tendance à la subordination des femmes aux hommes est présente d'une manière sournoise dans les manuels scolaires. La crainte de la plupart des féministes est que cette représentation implicite n'ait une incidence sur le conditionnement psychologique des filles : celles-ci ne trouveraient pas dans les modèles qui leur sont proposés une incitation et une émulation à donner le meilleur d'elles-mêmes. Même si les enfants de deux sexes suivent les mêmes cours, leur réalisation passe plutôt par les schèmes sociaux discriminatoires que véhiculent ces manuels scolaires. L'école observe, pour ainsi dire, une égalité de principe de départ -tous les élèves suivent les mêmes cours et ont les mêmes examens -, mais elle oriente indirectement chaque sexe vers son "domaine de prédilection" en cultivant chez les individus leur appartenance à un sexe avec tous les clichés identificatoires. Un des moyens de départ adopté pour réduire cette tendance discriminatoire a été l'instauration de la mixité scolaire.

B/ Scolarité féminine et question de la mixité

Les Organisations internationales, qui s'intéressent au droit à l'éducation pour tous, classent la non-mixité des établissements scolaires parmi les pratiques générateurs de discriminations et d'inégalité des chances entre filles et garçons, aussi bien à l'école que plus tard dans la vie professionnelle. C'est pourquoi, l'article 171 de la *Conférence*

¹ FOREST (L.), « L'école primaire « mixte » : une école pour les filles, une école pour les garçons... », op. cit., p. 51.

de Nairobi, reprenant en substance le point C de l'article 10 de la *Convention sur l'élimination de toutes les formes de discriminations à l'égard des femmes*,¹ a insisté sur la nécessité de la mixité des établissements. Cet article dispose qu'« *il faudrait modifier le système d'enseignement actuel, qui, dans de nombreux pays, n'est pas mixte, et qui assigne aux filles l'étude de l'économie domestique et aux garçons celle des disciplines techniques. Les centres de formation professionnelle existants devraient être ouverts aux filles et aux femmes plutôt que de maintenir un système de formation marqué par la ségrégation.* » Cette disposition relativement récente n'est que la consécration d'une longue lutte menée par des féministes au cours des deux derniers siècles en Occident. En France par exemple, ce n'est qu'à partir des années 60 que la coéducation réclamée depuis le XIX^{ème} siècle est devenue une réalité. Ainsi, de nos jours, ce n'est pas la question d'accès au même enseignement dans les mêmes établissements afin d'obtenir les mêmes diplômes qui préoccupe, mais plutôt celle de la portée réelle de la mixité comme le souligne Marcelle MARINI : « *grâce aux victoires de nos aînées, nous ne nous battons donc plus pour le droit à l'éducation, ni même pour le droit à la formation socio-professionnelle...Mais justement, fortes de ces acquis, nous posons des questions nouvelles : quelle formation dispense la mixité instaurée à l'école ? Et donc, que recouvre, au vrai, le terme de mixité ? Car, si l'école continue à être libératrice pour les filles, elle produit aussi des effets de leurre, en faisant croire que mixité rime avec égalité.* »²

Si la mixité scolaire fait partie encore des préoccupations dans la lutte contre les discriminations, c'est parce que certains Etats, notamment du Tiers Monde, continuent d'entretenir des formations séparées et parfois spécifiques par rapport au sexe. L'idéologie sur laquelle repose cette ségrégation est d'abord d'ordre religieux.

Le cas de la République Démocratique du Congo en est un exemple qui se comprend en référence à son parcours historique qui aurait été, selon C. COCQUERY-VIDROVITCH, à l'origine du retard des femmes congolaises par rapport à d'autres africaines. En effet, à l'issue du Concordat de 1906 avec le Saint Siège, le roi des Belges confia l'éducation à l'Eglise catholique qui devrait l'assurer concomitamment avec l'évangélisation.³ Trois objectifs principaux étaient assignés aux différents

1 Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, Nations Unies, New York, 1981.

2 MARINI (M.), « Un enjeu actuel : la mixité de la culture », in *Egalité entre les sexes...*, op. cit., p. 89.

3 Cf. CORNEVIN (R.), *Le Zaïre (ex-Congo -Kinshasa)*, Que sais-je, Paris, PUF, 1972.

enseignements. D'abord il fallait inculquer aux indigènes le devoir d'obéissance à l'autorité coloniale, ensuite leur donner un savoir pratique qui puisse répondre aux besoins immédiats et enfin combattre la dépravation des mœurs en insistant surtout sur la chasteté avant le mariage. Ces deux derniers objectifs ont influencé le système éducatif congolais à savoir, d'une part, la non mixité de certains établissements qui perdure jusqu'aujourd'hui, surtout ceux détenus par des religieuses, et de l'autre, la spécification des orientations professionnelles.

Jusqu'à nos jours, des programmes scolaires identiques continuent d'être dispensés dans certains écoles aux filles et aux garçons parallèlement. Ce non-respect de la mixité, surtout dans le cadre du cycle long, n'est pas sans conséquence sur la vie des jeunes filles congolaises. En effet, l'on constate souvent que les filles, une fois en contact avec les garçons, notamment dans les études supérieures sont bloquées psychologiquement, et cela se ressent dans leur rendement scolaire.

Le motif avancé de cette séparation est ce qu'on appelle "le respect de la jeune fille". C'est à dire que « *l'école doit faire savoir à l'adolescente la haute mission que l'avenir lui réserve ; elle doit faire savoir aux jeunes que, plus tard, elles deviendront mères de famille ou elles se donneront à Dieu. Mais celle qui ne vivra pas chaste avant le mariage ne pourra pas demeurer fidèle et honnête pendant le mariage.* »¹ Tel est le but que l'une des Directrices du Kasai assigne à l'école et à l'éducation de la jeune fille, essentiellement axée sur la morale qui inclut les valeurs chrétiennes et les bonnes manières. Ces propos ne trouvent pas leur source uniquement dans la morale chrétienne, ils doivent également être resitués dans la culture des Baluba et de Bena Lulua du Kasai, dont fait partie cette Directrice, qui voue un culte à la virginité pré-maritale. En effet, même si certains parents éprouvent une réelle fierté de voir leurs filles poursuivre les études jusqu'au niveau universitaire, la hantise de la rectitude morale n'est pas moins prégnante dans leur esprit. Cette attitude est souvent à l'origine de la déscolarisation et des mariages précoces des filles, et explique en partie la faible représentativité dans les facultés des filles du Kasai par rapport à celles des autres régions du Congo. Elle explique également la méfiance et surtout l'image négative véhiculée sur les étudiantes qui sont qualifiées de "prostituées" ; ce terme étant utilisé pour désigner indistinctement toute femme qui a des rapports sexuels extraconjugaux.

¹ Une Directrice du Kasai, « L'éducation de la fille Zaïroise » in *Renaître* n°8, Kinshasa, 30 Avril 1997, p. 13.

Cette perception de l'éducation des filles ressemble à la situation du XIX^{ème} siècle dans certains pays occidentaux, tel le Québec où l'éducation de la jeune fille l'assignait à quelques rôles statiques prédéfinis : « *une femme est tenue de choisir de devenir ou maman, ou bonne sœur, ou ouvrière, ou vieille fille ou putain parce qu'elle ne peut ni ne doit représenter toutes ces figures de femme à la fois.* »¹ Les options des femmes du Québec du 19^{ème} siècle offraient plus de possibilités que celles envisagées pour les jeunes Congolaises des 20^{ème} et 21^{ème} siècles car au moins pour les Québécoises, en dehors de la situation privée, il y avait une possibilité de faire carrière en tant qu'ouvrières. Ce qui ne semble pas être la préoccupation de la directrice citée plus haut qui ne voit dans l'enseignement des filles qu'une préparation à deux vocations : une bonne épouse et mère, d'une part, et de l'autre, une religieuse. Et dans les deux cas, la chasteté serait donc le critère d'appréciation de la réussite et de l'intériorisation des valeurs éducatives par les filles. C'est d'ailleurs cette obsession pour la préservation des bonnes mœurs qui avait servi de justification dans le maintien des écoles ségréguées dans les pays occidentaux.

En France au 19^{ème} siècle, l'Eglise impliquée dans l'enseignement, a œuvré pour la séparation entre filles et garçons dans leur parcours scolaire. Les instructions étaient données « *pour qu'on ne favorise pas la rencontre des deux sexes, ou du moins, si le rapprochement est inévitable, pour qu'on rende impossible toute « communication suspecte », tous les regards, tous les signes.* »² Cette mise des enfants sous surveillance, dans le cadre de l'école, au nom de la moralité a trouvé des défenseurs dont l'abbé AFFRE, - vicaire général d'Amiens, et futur Archevêque de Paris - qui consacre dès 1826, un *Nouveau Traité des écoles primaires.* Dans cet ouvrage, il soutient la nécessité de tenir séparés filles et garçons ; les instituteurs étaient considérés comme acteurs principaux dans cette ségrégation sous peine de faillir à la mission qui leur était assignée. Dans tous les cas, la position de l'Eglise dans ce débat n'est pas une opposition à la scolarisation féminine, mais plutôt la préservation de la pureté des jeunes filles d'une part, et de l'autre, éviter que les garçons de leur côté ne succombent à la tentation sexuelle.³ Cette situation qui n'est plus d'actualité en Occident, continue dans

1 JUTEAU (D.) et LAURIN (N.), « L'évolution des formes de l'appropriation des femmes : des religieuses aux mères porteuses », cité par FOREST (L.), « L'école primaire mixte... », op. cit., p. 57.

2 JACQUET- FRANCILLON (F.), « Le problème de la mixité scolaire au XIX^{ème} siècle », in *Egalité entre les sexes*, op. cit., p. 18.

3 Cf. BAUDOIX (Cl.) et ZAIMAN (Cl.), *Egalité entre les sexes - Mixité et démocratie* -, op. cit.

certains établissements au Congo Démocratique comme nous l'avons indiqué à travers le propos de la Directrice citée plus haut. Et le système, dans ces écoles catholiques maintient toujours le parallélisme dans les cursus scolaires.

La deuxième caractéristique, qui n'est pas moins présente au Congo, est la spécialisation sexiste qui se traduit par la multitude des écoles d'enseignement professionnel adaptées aux présumées aptitudes de chaque sexe. Les filles orientées de préférence vers la couture, le domaine socio-médical, le cycle court pédagogique... alors que les garçons vont vers la menuiserie, la maçonnerie, etc.... Mais ce qui est frappant dans l'aboutissement de ces formations visant à l'insertion socio-professionnelle de celles qui sont jugées inaptes aux longues études sont : la non-compétitivité de ces secteurs féminins et parfois même l'inutilité ou le manque de raison d'être de certaines formations féminines. Le plus souvent, après deux ou trois ans de formation, ces filles sont nanties d'un certificat qui ne leur ouvre aucun débouché. Est révélateur un nom donné par les élèves-filles à un centre social d'apprentissage de la couture tenue par des religieuses diocésaines de Kananga : " *j'entends* " ; une confusion entre le verbe attendre et entendre pour ces filles qui ne maîtrisent pas bien la langue française, ceci pour dire : " *j'attends* " (*mon mari*). Les filles qui y acquièrent quelques notions pratiques d'hygiène et de couture sont conscientes que cette formation est un passe-temps en attendant un éventuel époux. Mais en tout état de cause, pour la plupart de celles qui sortent de ces écoles de couture dites professionnelles, à part le mariage, aucune autre perspective n'est souvent envisagée faute de formation solide et surtout de moyens financiers en vue d'une éventuelle installation à leur propre compte. Car, faudrait-il pouvoir s'acheter une machine à coudre, et surtout se faire une clientèle dans un domaine déjà saturé et soumis à la concurrence masculine.

Au demeurant la non-mixité scolaire pratiquée par certains établissements surtout en République Démocratique du Congo vise à préserver l'intégrité morale des filles. Et pour ce faire, la mixité est envisagée comme relevant de la vie d'adulte, donc après la vie scolaire. Cette protection fragilise davantage les jeunes filles car habituées à vivre presque en vase clos, elles sont démunies face à la concurrence masculine, surtout dans le domaine professionnel. La scolarisation des filles, déjà soumise à divers obstacles qui ne la favorisent pas, trouve un handicap supplémentaire dans la tournure que prennent parfois les rapports enseignants / élèves- filles du secondaire dans certains pays africains.

C/ Rapports enseignants/ élèves dans le système éducatif

Depuis des années, les journaux et revues traitant de l'éducation ont souvent tiré la sonnette d'alarme sur le fléau qui s'est emparé du monde éducatif notamment des collèges et lycées en Afrique. ''*Afrique-Education*'' n°4 de l'année 1994 parle à cet effet du « *cursus sexuel* » des filles, le quotidien ivoirien ''*soir-info*'' du 21 novembre 1994 titrait : « *Droit de cuissage dans les lycées et collèges, parole aux enseignants et aux élèves* ». Toutes ces références non exhaustives mettent en évidence le détournement de la mission éducative assignée aux enseignants vers des fins charnelles. Le Ministre ivoirien de l'éducation, Pierre KIPRE a parlé d'« *inceste intellectuel* ».¹ Cette transmutation des rapports d'autorité en rapports amoureux nous amène à nous demander si ce favoritisme œuvre ou non en faveur d'une efficace scolarisation féminine.

Si on se limite au cas ivoirien qui a fait l'objet d'une étude, plusieurs interprétations sont données à ce phénomène. Plaçons-nous tour à tour du côté garçons et filles. L'idée souvent défendue par des élèves-garçons est la suivante : « *à la fin de l'année, quand la fille voit qu'elle ne peut pas passer en classe supérieure à cause de sa moyenne, elle profite de cette occasion pour se mettre en sexy et elle séduit les professeurs et nous les garçons on est en train de regarder.* »² Du côté des filles la version est souvent différente mettant en cause l'intégrité des enseignants. « *Ce qui est sûr en Côte d'Ivoire, tous les professeurs cherchent les élèves. Mais, si un professeur dit qu'il t'aime et toi, élève tu refuses, il te sanctionne. Il te donne des zéros et si c'est le professeur principal, il peut te faire doubler ou même te renvoyer.* »³ Au delà de ces deux versions divergentes deux éléments méritent d'être relevés.

Le premier est que les filles en voulant contourner les difficultés scolaires liées à la sélection, hypothèquent leur avenir à travers une voie de facilité connue en Côte d'Ivoire sous le sigle ''*MST*'' signifiant ''*moyenne sexuellement transmissible*'' . Dans des cas extrêmes, on va jusqu'à échanger des charmes contre les diplômes de haut niveau ; la titulaire dudit diplôme ne fera pas toujours preuve des qualifications requises

1 KIPRE (P.) (Ministre ivoirien de l'Education nationale en 1994), Déclaration citée par le journal « *Fraternité Matin* » du 16 août 1994, Abidjan / Côte d'Ivoire.

2 PROTEAU (L.), « *Itinéraires précaires et expériences singulières - la scolarisation féminine en Côte d'Ivoire* », in *L'école et les filles en Afrique*, op. cit., p. 39.

3 Ibid.

dans sa profession. Ce qui conduit parfois à la dépréciation des diplômes obtenus par les femmes, justifiant ainsi les préjugés de leur infériorité intellectuelle.

Le deuxième élément concerne les enseignants dont la position ne va pas sans rappeler deux prérogatives de type traditionnel : leur autorité et leur âge font d'eux des aînés par rapport aux élèves et par conséquent ils croient pouvoir tout exiger des cadettes. Et en tant qu'hommes, ils traduisent la supposée suprématie que leur accorde leur sexe sur le sexe opposé. L'expression « *inceste intellectuel* », utilisée par le Ministre ivoirien de l'Education cité plus haut, rend ainsi compte de l'abus d'autorité exercé sur les élèves-filles par les enseignants et ce, en fonction de leur supériorité en âge et en savoir.

Cette situation n'a pas laissé indifférentes les autorités de la Côte d'Ivoire ; il a fallu procéder à une épuration des professeurs dont les comportements étaient préjudiciables aux jeunes filles. Et une sanction particulièrement sévère fut infligée en 1989 à un professeur de musique qui aurait mis enceintes dix-huit (18) élèves de son établissement au cours d'une même année scolaire.¹ Le même phénomène d'abus sexuel et de grossesses de jeunes filles dans des établissements scolaires s'était produit au Togo au début des années 80. Les plaintes de certains parents d'élèves avaient conduit à l'adoption d'une loi en mars 1984 connue sous l'appellation de la *loi du 10 mars*. Celle-ci sanctionnait de licenciement tout enseignant ou agent de la fonction publique qui rendait enceinte une élève. Si la grossesse était le fait d'un élève, celui-ci était exclu de son établissement scolaire et interdit d'inscription dans tous les autres établissements sur le territoire togolais. En outre, il était condamné à mettre en valeur une portion de terre à travers des activités agricoles dans une Région du Nord du pays appelée Agbassa et ce, afin de subvenir aux besoins de la mère et de l'enfant.

Ces dispositions disciplinaires prises ici et là indiquent l'un des facteurs qui concourent à la déscolarisation massive des filles en Afrique.

Le groupe-filles dans les structures scolaires n'est donc pas épargné par des difficultés inhérentes au système lui-même ou par celles causées par des acteurs chargés de former les filles et les garçons dans le respect de l'égalité entre tous. C'est en considération de ces obstacles, qui viennent s'ajouter à bien d'autres, que les

¹ Cf. Journal « Fraternité matin », du 18-19 mars 1989, Abidjan / Côte d'Ivoire.

Organisations internationales tentent de promouvoir le droit des filles à l'éducation en montrant son côté bénéfique.

§3 L'éducation des femmes, une nécessité pragmatique

La déscolarisation et l'analphabétisme qui frappent les fillettes et les femmes plus que les hommes, dans le Tiers-Monde en général et en Afrique en particulier, retient l'attention de l'UNESCO, l'UNICEF...qui tentent de trouver des solutions adéquates. Mais cette lutte pour l'éducation des filles rencontre un certain nombre de difficultés liées au statut des femmes notamment dans les sociétés africaines. Et pour contourner ces obstacles socioculturels, les acteurs ont tendance à renoncer à promouvoir l'éducation en tant que Droit fondamental pour insister sur ses retombées positives. Ainsi, les avantages pragmatiques justifieraient a posteriori la scolarisation féminine : l'efficacité, qui se traduit à travers le bien-être social, est devenue à cet effet le leitmotiv de certaines organisations internationales. Deux aspects sont souvent mis en évidence ; le premier est la corrélation entre *éducation des filles et développement socioéconomique* (A) et le second se fonde sur *l'autonomisation des femmes* grâce à *l'éducation non formelle* (B).

A/ Scolarisation des filles et impératifs socioéconomiques

La scolarisation des filles comme facteur de développement social et économique est l'argument le plus usité par les Organisations Internationales engagées dans la lutte contre la discrimination dont sont victimes les femmes du Tiers Monde en matière de droit à l'éducation. Cette démarche serait dictée par des réalités endogènes ; car, *« conscientes des résistances que pourrait susciter l'imposition trop brutale d'un discours sur la scolarisation des filles pouvant apparaître comme l'émanation directe des valeurs occidentales, les Organisations Internationales vont jouer à la fois de l'utilitaire et de médiation : l'utilitaire, en posant le postulat de la scolarisation des filles comme condition sine qua non au développement économique et social... »*¹

Cet aspect *utilitaire* est toujours présent dans presque tous les textes des Conférences sur les femmes : Mexico, Nairobi et Pékin. Le paragraphe 164 de la

¹ LANGE (M.F.), Introduction à L'école et les filles en Afrique, op. cit., p. 11.

Conférence de Nairobi de 1985 dispose dans son dernier alinéa : « *l'élévation du niveau d'instruction chez les femmes est importante pour le bien-être de la société et en raison de la relation étroite de ce niveau avec la survie des enfants et l'espace des naissances.* » Plus tard, lors de la Conférence de Pékin en 1995, l'article 69 du point B consacré à « *l'éducation et la formation des femmes* » énonce dans sa dernière partie que « *l'alphabétisation des femmes est un moyen d'améliorer la santé, la nutrition et l'éducation de la famille et de permettre aux femmes de participer à la prise de décisions intéressant la société. Il s'est avéré extrêmement rentable, sur le plan tant social qu'économique d'investir dans l'éducation et la formation -de type classique ou non – des filles et des femmes : c'est donc là l'un de meilleurs moyens de parvenir à un développement durable et à une croissance économique à la fois soutenue et viable.* »

Cette perspective ne concerne pas que les rencontres internationales des femmes; elle est également défendue par des instances ayant pour mission la promotion du droit à l'éducation en général. C'est le cas de la *Conférence Mondiale sur l'éducation pour tous* tenue à Jomtien (Thaïlande) en mars 1990. S'agissant des femmes, le constat est accablant : elles constituent la majorité silencieuse cataloguée comme analphabète. Pour y remédier, il fallait réfléchir à la question : « *Pourquoi éduquer les filles et les femmes ?* ». Et la réponse a été la suivante : « *la simple et légitime revendication de l'égalité de traitement, d'accès et de résultats en ce qui concerne l'éducation des filles et des femmes trouve une justification dans les preuves tangibles des avantages qui en découlent, tant pour les femmes que pour les hommes. Une vaste étude de la Banque Mondiale montre que, là où des investissements massifs ont été faits pour l'enseignement primaire des filles, il en est résulté des avantages pour tous avec une productivité accrue, une baisse de la mortalité infantile et maternelle, un allongement de l'espérance de vie pour les hommes comme pour les femmes et une baisse de taux de fécondité.* »¹ A Jomtien, on a donc relevé cinq points considérés comme des avantages devant justifier l'éducation des femmes. Il s'agit du rôle des femmes instruites dans la *production*, de l'influence de l'instruction sur la *réduction de la taille de la famille*, sur *l'éducation des enfants* et le *bien-être familial* et enfin *l'autonomie financière* des femmes.

Tous ces textes convergent vers un point central : l'éducation des femmes ne se décline pas en terme de droit devant être respecté comme tel mais vient plutôt en

¹ UNESCO, L'éducation pour tous : une vision élargie, Monographie II, Paris, Unesco, 1994, p. 20.

réponse à la question « *à quoi peuvent bien servir les femmes éduquées ?* » Les réponses nous renvoient à certains aspects du statut des femmes africaines développé dans les précédents chapitres.

D'abord la réduction de la taille de la famille et le bien-être des enfants : cette approche est réductrice car elle n'affranchit pas la femme de son rôle traditionnel. L'éducation vient ici comme un moyen devant permettre à la femme d'assumer avec efficacité sa mission de mère de famille. Cette vision cache mal le néo-malthusianisme qui pèse plus sur elle que sur l'homme ; et on comprend aisément pourquoi les méthodes contraceptives en Afrique se pratiquent sans aucune sécurité. Car, ces femmes étant en majorité analphabètes, les pouvoirs publics et les Organisations Internationales ont le même objectif à savoir la planification familiale et tous les moyens sont bons pour y parvenir.

Ceci laisse croire qu'en soi, les femmes n'auraient pas droit à l'épanouissement personnel grâce à l'éducation si éventuellement les problèmes de surpopulation ne se posaient pas. Ainsi, le fait de corrélérer Education- contrôle de natalité en Afrique revient à penser la condition féminine « *comme si la femme africaine n'était un problème majeur et un centre d'intérêt que dans la période où, entre 15 et 50 ans, son histoire génésique est un souci prioritaire pour les organismes engagés dans le contrôle de la population du Tiers-monde. Pourquoi faut-il que la santé des femmes ne soit l'objet d'une attention privilégiée que lorsqu'elle est liée à la maternité comme le prouvent des nombreux projets ?* »¹

Ensuite la question de la participation à la vie économique qui serait liée à l'instruction nous ramène au problème du travail des Africaines abordé plus haut. Si on continue de faire croire que les femmes instruites sont celles qui sont économiquement plus rentables, on corrobore l'idée selon laquelle, ne travaillent effectivement que les femmes engagées dans le secteur formel. Outre cette vision restrictive, une autre erreur consiste par exemple à accorder une grande importance à l'instruction dans un domaine où son incidence n'est pas nécessairement avérée : il s'agit des activités agricoles. En effet, un des travaux élaborés à Jomtien dans le cadre de la *Conférence sur l'Education pour tous*, avance l'hypothèse selon laquelle : « *bien que le rôle des femmes dans*

¹ ELA (J.M.), Afrique - L'irruption des pauvres -, op. cit., pp. 99-100.

l'agriculture soit peu reconnu, on a calculé qu'elles constituaient plus de 46% de la main d'œuvre agricole en Afrique subsaharienne. La corrélation entre le degré d'instruction des agriculteurs et leur productivité donne à penser qu'un surcroît d'éducation pour les femmes pourrait se traduire par des rendements agricoles accrus. En Afrique subsaharienne, où le niveau d'instruction de femmes est particulièrement bas, les pénuries alimentaires persistent. Il existe probablement un lien entre le faible niveau d'instruction des femmes africaines et le fait que la production alimentaire dans la région marque le pas par rapport à la croissance démographique. »¹

Ce présupposé qui fait croire qu'il y aurait une relation entre analphabétisme féminin et pénurie alimentaire ne semble pas crédible pour deux raisons principales. La première est que la famine souvent constatée dans certains pays africains résulte d'un faisceau d'éléments qui n'ont aucun lien direct avec l'instruction en général et celle des femmes en particulier. La deuxième raison est relative à la place qu'occupent généralement les femmes instruites en Afrique.

En effet, dans les pays africains comme ailleurs, la scolarisation permet d'escompter un emploi formel rémunéré ; à défaut, celles qui quittent l'école à mi-chemin se retrouvent dans une situation hybride. Instruites mais sans qualification suffisante, elles ne peuvent prétendre à un emploi moderne. Revenir aux travaux des champs, est un signe de régression à laquelle certaines se résignent ; car, l'agriculture en Afrique, encore pratiquée à la houe, dans des conditions pénibles, est considérée comme une activité pour analphabètes. Il est donc irréaliste de considérer que des femmes scolarisées s'investiraient massivement dans le secteur agricole rudimentaire afin de faire reculer la faim en Afrique.

Certes la démographie galopante, dans une Afrique en croissante récession économique, justifie cette vision utilitariste que les Organisations Internationales, à majorité issues des pays du Nord, donnent à l'éducation des femmes. Mais quand on sort du cadre socioéconomique du Tiers Monde, on constate que le problème du droit à l'éducation des filles/ femmes en Occident ne se pose pas dans les mêmes termes. Par exemple en France, les statistiques montrent que le taux de réussite scolaire des filles est supérieur à celui des garçons et ce, jusqu'au niveau universitaire. Alors, les parents qui

¹ UNESCO, Education pour tous : une vision élargie, Monographie III, Paris, 1994, pp. 21-22.

scolarisent leurs filles le font-ils dans la perspective des contrôles de naissances ou dans celle d'une productivité agricole ? Ou plus généralement, doit-on réduire le droit à l'éducation, qui ouvre sur une pluralité de choix et de perspectives, à quelques effets qui d'ailleurs, consolident l'image traditionnelle des femmes (productrice et reproductrice) ? Au niveau de certaines de ces Organisations Internationales, on a pris conscience des limites de cette interprétation restrictive du droit des femmes à l'éducation et des suggestions sont faites en faveur d'une éducation devant conduire à une autonomisation féminine.

B/ Quel type d'éducation pour quelle autonomisation des femmes ?

La corrélation entre l'éducation des femmes et leur autonomisation semble être un correctif apporté à la vision pragmatique que l'on a jusque-là de leur droit d'accès à l'instruction. Que peut bien signifier le terme autonomisation ? (1) Et que doivent faire les femmes pour parvenir à l'autonomie (2).

1/ Les différentes approches de l'autonomisation

Le terme d'autonomisation qui a fait son apparition depuis les années 70 dans certains milieux féministes, trouve son origine dans la lutte des Noirs Américains pour les droits civiques. En effet, face à l'indifférence du pouvoir blanc en place vis-à-vis des inégalités sociales et des exclusions politico-économiques que subissaient les Afro-Américains, une mobilisation des Noirs a été lancée dans les années 60. Cette prise de conscience collective s'est inscrite sous la bannière de l'autonomisation entendue comme « *un appel au peuple noir de ce pays à s'unir, à reconnaître son héritage et à édifier un sens communautaire. C'est un appel au peuple noir à définir ses propres buts, à établir des liens entre ses organisations et à apporter un soutien à celles-ci.* »¹ La perspective féministe de l'autonomisation se rapproche de celle des Noirs à travers deux caractéristiques : les Noirs et les femmes forment des catégories opprimées d'une part, et de l'autre, les injustices dont ces groupes sont victimes ne sont pas toujours considérées comme des priorités publiques.

¹ CARMICHAEL (S.) et HAMILTON (Ch.), *Black Power : The politics of liberation*, New York, Random House, 1967, p. 44, cités par STROMQUIST (N.P.), « Fondements théoriques et pratiques de l'autonomisation », in *Femmes, éducation et autonomisation*, Hambourg, Institut de l'UNESCO pour l'Education (IUE), 1995, p. 15.

La notion d'autonomisation, envisagée de nos jours par les organisations internationales chargées de promouvoir l'égalité entre les sexes en matière d'éducation, repose sur quatre composantes : *cognitive*, *psychologique*, *économique* et *politique*. La dimension *cognitive* signifie que par l'acquisition de nouvelles connaissances, les femmes seront en mesure de mettre en cause les préjugés et les croyances ancestrales qui entourent les relations entre les sexes. La composante *psychologique* insiste sur la nécessité de la confiance en soi et de l'estime de soi sans lesquels les efforts entrepris par les femmes en vue des changements seront voués à l'échec. Quant à l'aspect *économique*, l'autonomisation implique que les femmes aient des activités productives, si minimes soient-elles, leur permettant une indépendance financière. Enfin, la composante *politique* est le fait pour les femmes d'avoir la capacité d'analyser les enjeux socio-politiques de leurs milieux et de se mobiliser afin de transformer l'ordre social en leur faveur¹. La conjugaison de ces quatre composantes donne lieu à une diversité de définitions de l'autonomisation des femmes, chacune insistant sur l'un ou l'autre des aspects.

Dans cette pluralité d'approches, partons du constat de Nelly P. STROMQUIST qui souligne que « *les pratiques familiales, les mythes religieux, la division sociale et sexuelle du travail, les coutumes liés au mariage, le système éducatif et les codes civils produisent un ensemble de hiérarchies, de croyances intériorisées et des attentes qui sont contraignantes, mais en même temps "naturalisées" et, partant, rarement contestées.* »² L'ensemble des systèmes sociaux sont donc fondés sur des canevas qui prédéfinissent le rôle et la place de chaque sexe et les femmes dans ce contexte sont appelées à se conformer à leur « *pré-destination* ». Le thème d'autonomisation serait donc un levier grâce auquel les femmes pourront refuser la résignation et acquérir la capacité de mettre en cause ce qui relèverait de la « *normalité* ». Cette autonomisation serait selon M. DEPTHNEWS « *un processus qui permet aux femmes de maîtriser leur propre vie en connaissant et en exigeant leurs droits à tous les échelons de la société, aux niveaux international, local et personnel. L'autonomisation individuelle signifie que les femmes acquièrent leur autonomie, sont capables de définir elles-mêmes leurs buts*

1 Cf. Institut de l'UNESCO pour l'Education (IUE), Femmes, Education et Autonomisation, op. cit.

2 STROMQUIST (N.P.), « Fondements théoriques et pratiques de l'autonomisation », in Femmes, Education et Autonomisation, op. cit., pp. 15-16.

et sont pleinement impliquées dans le processus de prise de décision économique et sociale. »¹ L'autonomisation en même temps qu'elle comporte un aspect individuel, intègre aussi une dimension collective. Elle se réfère dans les deux cas au sens étymologique du terme autonomie issu du grec « *autos* » (soi-même) et « *nomos* » (loi, norme). Ce qui revient donc à dire que d'une part, les femmes, prises individuellement doivent être en mesure d'agir conformément aux besoins qu'elles auraient elles-mêmes déterminés. D'autre part, en tant que groupe, elles doivent faire valoir leurs droits et leur voix dans la gestion de la vie de la cité. Ainsi, l'autonomisation telle qu'elle est envisagée, est la voie par laquelle, le groupe féminin pourra s'affranchir de l'*hétéronomie* qui a toujours régi sa condition.

2/ Les voies menant à l'autonomie

Si l'autonomisation est envisagée comme un facteur d'émancipation des femmes, quel type d'éducation serait à même de les aider à atteindre cette finalité ? Pour répondre à cette question, nous nous référons à une monographie éditée en 1995 par l'Institut de l'UNESCO pour l'Education: « *Femmes, Education et Autonomisation : - Voies menant à l'autonomie -* » et dont nous avons emprunté le sous-titre.

A la lecture de cet ouvrage, on est frappé par les précisions avec lesquelles l'autonomisation a été définie en rapport avec les quatre composantes indiquées plus haut. Mais en ce qui concerne les « *voies menant à l'autonomie* », les auteurs mettent en avant l'éducation non formelle comme moyen privilégié. Cette éducation qualifiée de non formelle se définit comme « *toute activité organisée en dehors de la structure du système éducatif formel qui vise délibérément à satisfaire les besoins d'apprentissage spécifiques des sous-groupes particuliers de la communauté (...)* Cette notion est distincte de celle d'éducation "informelle", qui résulte d'un contact quotidien non organisé avec l'environnement, la famille et les amis, et de celle de l'éducation "formelle" qui est le système éducatif hautement institutionnalisé, chronologiquement gradué et hiérarchiquement structuré qui s'étend du début de l'école primaire aux échelons supérieurs de l'université. »² Les activités organisées dans le cadre de l'éducation non formelle sont diverses ; il s'agit notamment de l'alphabétisation,

¹ DEPTHNEWS, cité par MEDEL- ANONUEVO (C.) et BOCHYNEK (B.), Introduction du séminaire Femmes, Education et Autonomisation, op. cit., pp. 8-9.

² UNESCO, Education pour tous : une vision élargie, Monographie II, Paris, UNESCO, 1994, p. 61.

l'éducation sanitaire, la planification familiale, la vulgarisation agricole... ; tout cet ensemble de formes d'apprentissage est appelé *éducation populaire*.

Dans la perspective de l'autonomisation des femmes, un accent particulier est porté sur l'alphabétisation. Généralement définie comme l'apprentissage des techniques de la lecture et de l'écriture, l'alphabétisation a eu deux finalités successives. D'abord, apprendre à lire et à écrire permet d'améliorer les conditions d'hygiène et de soins de santé. Ensuite, l'alphabétisation a été orientée vers l'application des bribes de connaissances acquises à la gestion des petits projets de développement économique. Cette dernière finalité a été qualifiée « *d'alphabétisation fonctionnelle* ». Mais très tôt cette fonctionnalité a été jugée insuffisante de par sa restriction. Et dans le cadre de la recherche de l'autonomisation des femmes, une vision plus élargie a été préconisée ; celle-ci part du principe qu'une alphabétisation ne doit pas être conçue comme « *une fin en soi, mais comme un moyen leur permettant de mieux maîtriser leur vie. Elle a un pouvoir d'autonomisation si elle permet aux femmes d'accéder à la mine d'informations et au savoir qui leur ont été refusés jusqu'alors. Mais les compétences d'alphabétisation doivent être constamment révisées, afin que le désir de poursuivre leur éducation au-delà de l'enseignement de base devienne un besoin, lorsque de nouvelles perspectives s'ouvrent aux femmes.* »¹

Quel peut être le contenu de ce type d'alphabétisation qui se différencierait des précédentes approches ? La monographie consacrée à l'autonomisation des femmes reste vague quant au contenu des enseignements dispensés afin que l'alphabétisation excède la simple maîtrise de la lecture et de l'écriture pour insuffler aux apprenantes la soif d'apprendre davantage. Les auteurs se sont limités aux exemples concrets des travaux menés en ateliers autour des rapports de sexes sous divers aspects : économiques, psychologiques et socio-politiques, afin d'amener les femmes à prendre conscience de leur autonomie. Ces modes pratiques d'éducation populaire sont accompagnés de l'alphabétisation classique qui tient lieu de cours théorique. Mais alors, quels sont les résultats susceptibles de distinguer cette nouvelle vision de l'alphabétisation des précédentes ?

¹ DIGHE (A.), « Alphabétisation et autonomisation des femmes : l'expérience de Nellore », in Femmes, Education et Autonomisation, op. cit., p. 50.

Les auteurs de la monographie traitant de l'autonomisation des femmes, à côté des définitions qu'elles en donnent, ont fourni des cas concrets pour démontrer comment, à travers les projets d'alphabétisation, les groupes de femmes concernées ont pu atteindre un certain niveau d'autonomisation. Deux exemples peuvent être donnés à ce propos. Le premier fourni par Lucita LAZO¹, est celui des travailleuses à domicile en zones rurales aux Philippines. Exploitées à outrance par les employeurs et les sous-traitants, ces femmes ont été prises en charge par une ONG dans le cadre des ateliers de sensibilisation et de formation en vue d'une autonomisation. Ces femmes ont pu ainsi organiser des réseaux capables d'influencer les pouvoirs publics notamment le Ministère du travail. Bref dans ce cas de figure, l'auteur met en évidence que par l'amélioration des conditions de travail, les travailleuses philippines à domicile ont acquis l'autonomisation. Le deuxième exemple concerne les Indiennes. Anita DIGHE² a mis en évidence comment ces femmes indiennes du District de Nellore ont pu combattre efficacement un fléau, l'alcoolisme, auquel s'adonnaient la plupart des hommes. L'action a consisté à contrecarrer en amont la vente de l'Arack (une liqueur locale) ; car à part la prodigalité, les hommes devenaient de plus en plus violents à l'égard de leurs femmes. Cette initiative n'aurait été possible, selon l'auteur, que grâce à l'alphabétisation ; ainsi, l'autonomisation dans cette perspective aura permis aux femmes de changer les rapports entre sexes en leur faveur au sein de la famille.

Ces deux exemples cités n'épuisent pas les résultats présentés dans le cadre des travaux sur l'autonomisation des femmes. Mais dans tous les cas, le constat qui s'impose est le suivant : l'autonomisation résultant des expériences d'apprentissage, de formation et d'alphabétisation se limite à des secteurs spécifiques. Et ce qui distingue ce nouveau programme d'alphabétisation de ceux qui l'ont précédé est l'introduction de la question des rapports de sexe dans les ateliers de discussion. En revanche la sectorisation de ces résultats nous éloigne de la finalité globale assignée à l'autonomisation. L'un des auteurs, Anita DIGHE, se référant à K. BHASIN pour traiter de la nature holistique de cette autonomisation écrit à cet effet : « *l'autonomisation ne peut être contrainte par une approche sectorielle. On ne peut pas non plus la rattacher*

1 Cf. LAZO (L.), « Quelques réflexions sur l'autonomisation des femmes », in Femmes, Education et Autonomisation, op. cit.

2 Cf. DIGHE (A.), « Alphabétisation et autonomisation des femmes : l'expérience de Nellore », in Femmes, Education et Autonomisation, op. cit.

à une seule série d'activités ou de ressources. L'autonomisation est un terme global dans lequel toute une gamme d'activités économiques, sociales et politiques telles que l'organisation des groupes, l'agriculture et les projets générateurs de revenus, l'éducation, les soins sanitaires intégrés,... œuvrent en synergie pour réaliser le but commun de l'autonomisation des pauvres. »¹ Ainsi, cette nouvelle perspective visant à résoudre différemment la question de l'analphabétisme féminin dans les Pays du Tiers Monde montre-t-elle ses limites. Elle révèle l'écart qui existe entre les ambitions affichées d'une part, et de l'autre, les réalisations fragmentées incapables de promouvoir des changements notoires de la condition féminine dans son ensemble. Dans ce sens, les méthodes préconisées ne diffèrent pas de l'éducation populaire classique. Outre cette insuffisance dans les résultats, il y a lieu de s'interroger sur la disposition d'esprit et sur la disponibilité du groupe cible.

Les programmes de formation devant conduire à l'autonomisation sont conçus prioritairement pour « *les femmes adultes et, dans le contexte de justice et de transformation sociales, à faibles revenus. Au sein de ce groupe, les comportements autoritaires des maris à la maison font des familles et des foyers un terrain propice au maintien plutôt qu'à la transformation des relations inégales entre les sexes.* »² La préférence accordée aux femmes adultes se justifie pleinement car, d'une part, il s'agit de donner une chance à ces femmes qui n'ont pas eu la possibilité de suivre une scolarité classique. D'autre part, leur statut d'adulte et de femme leur a permis de vivre des expériences de déséquilibre relationnel entre hommes et femmes. Ces éléments semblent donc être un atout ; mais à y voir de près, ce supposé avantage peut desservir les femmes dans leur capacité de changement.

Le contenu de l'éducation donnée aux femmes, on l'a vu, même s'il intègre d'une manière explicite la question de l'inégalité entre les sexes, est insuffisant pour servir de base dans les transformations sociales attendues. Car il est demandé aux femmes de fournir de grands efforts pour assimiler en peu de temps, la durée du projet, une formation dont l'objectif principal est de déraciner des coutumes et pratiques millénaires. Cette finalité est encore plus difficile à atteindre puisque ce déséquilibre entre les sexes est un préjugé socioculturel intériorisé par les hommes comme par les

1 BHASIN (K.), cité par DIGHE (A.), « Alphabétisation et autonomisation des femmes... », op. cit., p. 48.

2 STROMQUIST (N.P.), « Fondements théoriques et pratiques de l'autonomisation », op. cit., pp. 18-19.

femmes. Et, sachant que ces formations s'adressent uniquement aux femmes, dans quelle mesure pourront-elles renverser le statu quo auquel les hommes sont attachés ? A cela il faut ajouter deux autres handicaps : d'abord, à un certain âge, qu'il s'agisse des hommes ou des femmes, la capacité d'apprentissage est limitée. Ensuite, en ce qui concerne surtout les femmes, nous avons montré comment celles-ci, dans les pays du Tiers Monde, sont « pauvres en temps ». Cette pauvreté résulte de leurs obligations d'épouse et de mère exigeant une lutte permanente pour la survie à travers diverses activités. Ainsi se pose le problème de leur disponibilité pour se former en continu à l'autonomisation considérée comme un processus permanent.

Il appert donc que l'autonomisation, en tant qu'aboutissement de la formation des femmes adultes, ne rompt pas avec la vision pragmatique que l'on a de l'éducation des femmes en général. Mais cette perspective se différencie des mesures incitatives qui mettent en équation l'instruction des filles et les retombées socio-économiques, car l'autonomisation a aussi la particularité de joindre les enseignements théoriques à la pratique en vue d'une transformation des rapports de sexes.

En définitive, le recours au pragmatisme pour justifier le bien-fondé de l'éducation des femmes et des filles procède de toutes les résistances opposées diversement à la scolarisation féminine. Les traditions et le système scolaire constituent les deux obstacles majeurs contre lesquels les Organisations internationales ont voulu lutter en déplaçant l'éducation du domaine du droit pour la situer sur le terrain de la rentabilité socio-économique. Même s'il faut reconnaître un mérite certain à cette approche, ne faudrait-il pas renouer avec l'éducation en tant que droit fondamental?

SECTION II :

LA RECONNAISSANCE DE L'EDUCATION COMME DROIT FONDAMENTAL

L'égalité des chances entre femmes et hommes en matière d'éducation est un principe juridique qui se heurte à des obstacles socioculturels et économiques en Afrique. Pour lutter contre ces inégalités qui semblent se pérenniser, les Organisations Internationales procèdent par différentes incitations. Leurs stratégies consistent à

sensibiliser les Etats, la société et les parents aux avantages sociaux et économiques qu'engendrerait l'éducation des femmes. Ainsi s'explique qu'à ces résistances d'ordre social à un principe juridique qui est le droit à l'éducation, les solutions proposées soient de nature autre que juridique.

La perspective que nous voulons ouvrir est celle qui consiste à dire que le peu d'importance accordée à l'aspect juridique du droit à l'éducation serait un des facteurs qui participe à l'enlisement du statut des Africaines. A vouloir ne pas heurter les sensibilités en prenant des précautions pour justifier le bien-fondé de l'éducation des femmes, on élude le caractère obligatoire de ce droit. Ainsi, on voudrait démontrer que l'amélioration du statut global des femmes en Afrique repose sur deux piliers : le premier est la réaffirmation de l'éducation comme un droit fondamental avec toutes les implications qui en découlent (§1). Le second pilier est l'ensemble des conditions nécessaires pour rendre effectif ce droit (§2).

§1 Le droit à l'éducation, un droit fondamental

Intituler ce paragraphe « le droit à l'éducation, un droit fondamental » ressemblerait à un pléonasme car dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, l'article 26, dont on examinera plus loin les implications, souligne clairement cette dimension. Mais les conditions d'application effective de ce droit telles qu'elles ont été analysées nous poussent à revenir au principe lui-même. L'idée force sur laquelle reposent les incitations internationales en faveur de l'éducation féminine consiste à mettre en avant les résultats quantifiables de la scolarisation. Ce pragmatisme a eu une influence considérable sur l'acceptation que l'on a du droit à l'éducation.

Le débat de fond est de savoir si, l'éducation en tant que droit de l'Homme, entendu comme droit de l'être humain doit garder son caractère « *fondamental* » ou n'être promu qu'à travers ses résultats ?

Certains considèrent que le droit à l'éducation tel qu'il est proclamé est autosuffisant pour que l'on recoure à son impact pratique afin de justifier son importance. Dans cette perspective, « *des inquiétudes ont été exprimées au sujet de la tendance qu'on observe depuis une vingtaine d'années à vouloir quantifier les avantages de l'éducation, surtout si cette quantification se fait uniquement en termes financiers. Dans l'esprit de beaucoup de ses partisans, l'affirmation de la Déclaration*

universelle des droit de l'homme selon laquelle « toute personne a droit à l'éducation » rendrait superflue toute analyse plus poussée des effets de l'éducation. »¹ Cette approche quantitative de l'éducation, que nous avons qualifiée plus haut de « vision pragmatique », est souvent observée quand il s'agit des femmes des pays du Tiers Monde.

En effet, dans un ouvrage intitulé « L'école et les filles en Afrique - Scolarisation sous conditions - », les auteurs s'insurgent contre cette référence systématique aux retombées socio-économiques de l'instruction des femmes. Ils constatent que « c'est donc sous l'angle d'une utilité sociale et économique réduite, d'une utilité politique niée que naît le besoin de former le sexe féminin. Les conséquences de ces soubassements idéologiques sont de créer la nécessité d'une conditionnalité à la formation des filles et des femmes. Pour ne pas avoir osé brandir le droit à l'égalité, les politiques destinées à favoriser la scolarisation des filles et la formation des femmes vont s'enfermer dans un discours utilitaire qui impose aux filles une scolarisation sous conditions et aux femmes une formation utilitaire. »²

Le rejet de ce raisonnement simpliste fondé sur une relation de cause à effet, est souvent l'œuvre des groupes de réflexion ne jouissant d'aucune puissance financière. Ils s'opposent ainsi aux Organisations Internationales (UNICEF, UNESCO, PNUD...) qui persistent à penser les politiques éducatives en termes d'avantages classiques qui sont l'emploi et la rémunération, auxquels se sont ajoutés les effets sur le développement, la santé, la planification familiale, les soins de première enfance etc. C'est dans cette logique qu'à la « Conférence Mondiale sur l'Education pour tous », il a été réaffirmé que « tous ces facteurs se sont conjugués pour engendrer un contexte tel que le droit à l'éducation, sans être remis en cause, n'est plus un droit absolu mais conditionnel. »³

Notre participation à ce débat se veut une réaffirmation du caractère absolu et fondamental du droit à l'éducation qu'il s'agisse des hommes ou des femmes. Il faut reprendre tout d'abord quelques passages de l'article 26 de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme : « *Toute personne a droit à l'éducation (...)* L'éducation doit

1 UNESCO, L'éducation pour tous : les conditions requises, Monographie III, Conférence Mondiale sur l'Education pour tous (Jomtien, Thaïlande), Paris, UNESCO, 1994, p. 25.

2 LANGE (M.F.), Introduction à : L'école et les filles en Afrique - Scolarisation sous conditions -, op. cit., pp. 8 - 9.

3 UNESCO, Education pour tous : les conditions requises, Monographie III, op. cit., p. 25.

viser au plein épanouissement de la personnalité humaine et au renforcement du respect des Droits de l'Homme et des libertés fondamentales... » Examinons en quoi, de par cette formulation, l'article 26 revêt à nos yeux un caractère absolu d'une part (A), et de l'autre, est un droit fondamental (B).

A/ Le caractère « absolu » du droit à l'éducation

Pour analyser le caractère absolu du droit à l'éducation, nous nous référons aux allégations de la Conférence de Jomtien selon lesquelles « *le droit à l'éducation, sans être remis en cause n'est plus un droit absolu mais conditionnel.* » Cette affirmation laisse entendre clairement que ce droit a été absolu et que dorénavant il perd cette caractéristique. Alors, que peut bien signifier l'éducation vue comme un droit conditionnel ?

Le caractère « *conditionnel* » en tant que nouvel attribut du droit à l'éducation signifie que l'on ne doit plus affirmer simplement que l'éducation est un droit pour tous mais qu'il faut tenir compte d'un ensemble de facteurs endogènes permettant de procéder à la mise en œuvre de ce droit. En ce qui concerne les pays pauvres, les conditions dont il s'agit sont de deux catégories : la première est composée de la précarité économique et des pesanteurs socioculturelles qui expliquent le manquement au droit à l'éducation constaté dans ces sociétés. La seconde catégorie est l'amélioration des conditions de vie grâce à l'éducation. Or, depuis la décennie 80, les pays africains s'enlisent de plus en plus dans la pauvreté et la frange de la population scolarisée se trouve sans emploi. La situation s'est encore aggravée à partir des années 90 où la plupart des Etats se sont trouvés dans l'incapacité de payer les salaires des employés. Ainsi, la situation initiale à transformer s'étant dégradée par une pauvreté croissante et les résultats escomptés par le truchement de l'éducation insatisfaisants, la position des Organisations Internationales ne repose plus sur aucune base crédible aux yeux des populations. En effet dans la même période, l'on a constaté un taux croissant de déscolarisation à tous les niveaux dans la plupart des pays africains ; les raisons principales invoquées aussi bien par les parents que par les jeunes sont : le manque de moyens financiers et l'absence de perspective après les études. Les taux élevés de déscolarisation et/ ou de non scolarisation peuvent donc être interprétés comme des réponses explicatives apportées à la vision de l'éducation en tant que droit conditionnel. Si tout doit se ramener aux avantages socio-économiques, le droit à l'éducation dans le

contexte des pays pauvres se trouve ainsi vidé de sa substance. Ne serait-il pas idoine de dépasser toutes ces conditions afin de réaffirmer le caractère absolu du droit à l'éducation ?

En effet, l'affirmation « *toute personne a droit à l'éducation* » porte en elle une autosuffisance ne se référant à aucune autre considération ; comme tel, c'est un principe qui s'impose dans son universalité par delà les conditions d'application et les éventuelles retombées. Guy HAARSCHER le fait remarquer en soulignant que « *la notion spécifique de droits de l'homme se distingue des droits dont le contenu et l'opposabilité varient suivant les temps et les lieux...Mais, s'il est certains droits considérés comme essentiels à l'accomplissement de toute vie digne de ce nom, ils seront comme « attachés » à l'homme : on ne pourra mener une vie pleinement humaine sans eux...* »¹. Ces droits ont suscité des débats quant à leur valeur juridique car, « *il s'agit, à l'origine, d'une résolution de l'Assemblée Générale dépourvue de caractère obligatoire. Mais les références constantes qui y sont faites dans les traités, la pratique législative et la jurisprudence interne ou internationale ont finalement transformé les règles et principes qu'elle contient en « obligations erga omnes », c'est-à-dire qui s'imposent à tous.* »² Si tous ces droits revêtent donc ce caractère obligatoire, l'éducation qui en fait partie ne doit pas être une exception.

Dans notre perspective, nous voulons insister sur deux aspects de ce droit afin de réfuter la manière de promouvoir l'éducation telle que l'envisagent les pragmatistes de la Conférence de Jomtien.

Nous considérons d'abord le droit à l'éducation comme étant *absolu*, et ce, en référence à l'acception philosophique de ce terme : « *ce qui est en soi et par soi, indépendamment de toute autre chose.* »³ Pris donc dans ce sens, ce droit n'a pas besoin d'éléments extérieurs pour justifier sa raison d'être et son bien-fondé ne doit pas être démontré à travers ses retombées concrètes. Ce sont ces dernières qui sont qualifiées de conditions par les Organisations Internationales faisant ainsi de l'éducation un *droit conditionnel*. Or, que signifie le terme « *condition* » si ce n'est, philosophiquement parlant une « *circonstance sans laquelle la chose ou le phénomène ne se produirait*

1 HAARSCHER (G.), « Droits de l'homme », in Dictionnaire de philosophie politique, (sous la direction de RAYNAUD (P.) et RIALS (S.)), Paris, PUF, 1996, p. 168.

2 BETTATI (M.), DUHAMEL (O.) et Cie, La Déclaration universelle des droits de l'Homme, Paris, Gallimard, 1998, p. 26.

3 RUSS (J.), Dictionnaire de philosophie, Paris, Bordas, 1996, p. 9.

pas. »¹ Si l'on réaffirme que le droit à l'éducation est absolu, c'est pour dire qu' en dépit de l'étendue de ses impacts, ceux-ci ne sauraient être placés en amont pour justifier le principe qui se situerait dès lors en aval. Cette position qui est la nôtre est aussi dictée par la valeur qui doit être accordée à tout principe juridique par delà ses effets. Intrinsèquement, tout droit conduit à l'amélioration de la situation de ceux en jouissent. Et cela ne peut constituer une raison suffisante pour subordonner le principe aux attentes concrètes.

- Ensuite, le droit à l'éducation comme tous les autres droits de l'homme, de par leur caractère obligatoire, sont censés s'imposer à tous. Or, si l'on se place du côté de ceux qui sont censés être les bénéficiaires de ce droit, on ne saurait parler du caractère obligatoire d'un droit car toute personne est libre d'accepter ou de refuser la jouissance d'un droit qui lui est reconnu. Ainsi, pour comprendre le caractère obligatoire, il faut plutôt se situer au niveau de ceux qui ont l'obligation de promouvoir ce droit. Le droit à l'éducation prend ainsi une dimension obligatoire en tant que devoir incombant aux parents, aux pouvoirs publics et aux Organisations Internationales qui sont tenus de le rendre effectif. Si l'on prend en compte cette dimension de devoir, on s'orientera davantage vers l'affirmation d'un principe qui rend superflue toute référence aux avantages que procurerait l'éducation. L'éducation en tant qu'obligation s'impose ici sous la forme de ce que Emmanuel KANT a appelé *l'impératif catégorique* qui se définit comme « *celui qui représenterait une action comme nécessaire pour elle-même, et sans rapport à un autre but, comme nécessaire objectivement.* »²

L'acceptation de cet impératif catégorique corrobore ainsi notre prise de position qui ne nie pas les retombées objectives de l'éducation mais souligne que celle-ci est intrinsèquement autosuffisante.

Si en Afrique, vu les conditions socioculturelles, l'on a tendance à insister sur le fait que les enfants ont le droit d'être instruits, en Occident, ce droit est intégré dans la vie sociale. L'accent est alors mis sur le devoir des parents et de la communauté à qui revient cette obligation de créer des conditions favorables à la jouissance du droit à l'éducation. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre l'ordonnance du 6 janvier 1959, qui dans la suite des réformes de Jules FERRY, rend l'instruction

1 RUSS (J.), Dictionnaire de philosophie, Paris, Bordas, 1996, p. 52

2 KANT (E.), Fondements de la métaphysique des mœurs, section II, Paris, Bordas, 1988.

obligatoire en France jusqu'à l'âge de 16 ans. Les parents qui ne souhaitent pas envoyer leurs enfants dans les institutions scolaires sont tenus devant l'Etat de fournir des justificatifs qu'ils assurent eux-mêmes leur instruction. La responsabilisation des parents face à l'éducation de leurs enfants reste toujours un sujet d'actualité car elle a également constitué un des volets de la campagne électorale pour le deuxième mandat de Jacques CHIRAC. Celui-ci a décrit une France gagnée par « *la peur* » et a ainsi préconisé « *la création d'un ministère de la sécurité* »... Une série des propositions ont été alors présentées comme des mesures pour imposer « *l'impunité zéro* »... « *La famille doit être mieux aidée à assumer sa fonction éducative... Une procédure d'avertissement familial* », éventuellement sanctionnée par une amende, sera mise en place à l'encontre des parents défaillants. »¹

Dans le même sens, il faudrait mentionner la condamnation en Angleterre d'une mère de famille Mme Patricia AMOS au motif de l'absentéisme de ses enfants à l'école. Cette condamnation, souligne le journal le Monde, « *a relancé le débat sur la responsabilité parentale...* ». Le premier ministre Tony BLAIR a entériné cette condamnation en affirmant qu' « *il ne peut y avoir de prévention sans répression* » ; cette prise de position a fait l'unanimité de la classe politique anglaise. « *Il s'agit d'une bonne décision, j'espère qu'elle va envoyer un onde de choc aux parents concernés par ce problème* » a estimé le ministre de l'éducation nationale, Estelle MORRIS. « *A l'écouter, ajoute le journal, la responsabilité de l'éducation est d'abord celle des parents qui, face à leurs défaillances, doivent être rappelés à l'ordre. L'opposition conservatrice soutient elle aussi, la décision du tribunal.* »² Derrière cette condamnation, on peut voir l'héritage du malthusianisme dont l'un des principes était la réaffirmation du devoir qui incombe aux parents de subvenir aux besoins de leur progéniture sans pouvoir compter sur l'assistance publique. Appliqué jadis à la question de la limitation des naissances, il est ainsi remis à l'ordre du jour pour rappeler aux parents que l'éducation des enfants et leur suivi scolaire, font partie intégrante de leurs obligations.

Le droit à l'éducation comme droit absolu est une réaffirmation qui vise à éviter les erreurs et les justifications qui, pendant longtemps, ont fait de l'Afrique une

¹ Campagne électorale de J. CHIRAC, in Le MONde du 20 février 2002.

² ROCHE (M.), Grande Bretagne – En prison parce que ses filles manquent l'école –, in le Monde du 15 mai 2002.

exception en matière de respect des droits fondamentaux. L'idée répandue, avant la décennie 90, prônait au nom du développement économique que « *la dictature est nécessaire aux nations qui venaient de se libérer, aux peuples en voie de développement et celle-ci étant accomplie, ils trouveraient la démocratie. Dans cette logique, la négation des droits de l'homme devient l'acte obligatoire d'une histoire qui obéit à des lois strictes.* »¹ Cette perception du système politique dans les pays pauvres notamment en Afrique, faisant croire qu'il y aurait une incompatibilité entre « le développement » économique et la « démocratie », a trouvé ses limites avec la paupérisation des populations sous les dictatures. Avec les changements sur la scène internationale, certains responsables politiques occidentaux ont cru pouvoir trouver une solution à cette crise économique en incitant les dirigeants africains à instaurer des régimes démocratiques dans leur pays respectif. Dans ce sens, au Sommet franco-africain de juin 1990 à la Baule, le Président François MITTERAND a déclaré que « *l'aide française sera plus tiède envers les régimes autoritaires et plus enthousiaste envers ceux qui franchiront le pas vers la démocratie.* »² Ce propos s'inscrit dans une nouvelle donne qui lie désormais le développement économique non plus à la dictature mais plutôt à la démocratie. Ainsi, qu'il s'agisse de la dictature ou de la démocratie, ces systèmes politiques ne constitueraient que des moyens en vue d'une finalité qui les transcende : le développement économique. Si l'aide financière doit aussi servir de « chantage » afin de pousser les responsables politiques africains à opter pour la démocratie, on est dans le cas de figure où finalement, l'enjeu n'est pas véritablement le bien fondé du respect des droits fondamentaux.

En définitive, l'éducation ramenée au niveau d'un droit conditionnel s'apparente à ce qui a été qualifié de « *conditionnalité économique* »³ de la démocratisation en Afrique au cours de la décennie 90. Et à force de tout expliquer par la rentabilité économique, l'on perd de vue que les droits de l'homme s'imposent comme des prérogatives dont peut se prévaloir chaque individu indépendamment de toute autre considération. C'est pourquoi, l'éducation en tant que droit absolu, doit aussi être promu comme droit fondamental.

1 MOSCOVICI (S.), « La démocratie et rien d'autre », in *Faut-il avoir peur de la démocratie ?*, (sous la direction de OLENDER (M.)), Paris, Seuil, 1992, p. 40.

2 François MITTERAND, cité par BOURGI (A.) et CASTERAN (C.), *Le printemps de l'Afrique*, Paris, Hachette, 1991, p. 64.

3 Cf. MANASSE (E.) et FELTZ (G.) (sous la direction), *Démocratie et développement - Mirage ou espoir raisonnable - ?*, Paris, Karthala, 1995.

B/ Le caractère fondamental du droit à l'éducation

Qualifier l'éducation comme un droit fondamental ne doit pas faire perdre de vue que tous les droits de l'homme sont fondamentaux. Ils le sont en référence à deux acceptions complémentaires. La première, juridique, définit les droits fondamentaux comme ceux qui « *sont garantis pour toute personne sans discrimination primaire...* » c'est-à-dire des « *droits attribués en principe à toutes personnes sans distinction de leurs propriétés naturelles* »¹ comme le sexe, la race, la religion etc. Ceci pour signifier que les droits fondamentaux transcendent toutes les particularités pour s'adresser à l'Homme pris dans son sens générique. La deuxième acception qui découle de la précédente voit dans le terme « fondamental » ce « *qui est à la base ; qui se rapporte à l'essentiel* »². S'agissant du droit à l'éducation, insistons sur le fait que parmi ces droits fondamentaux, il occupe une place primordiale étant donné les finalités qui lui sont assignées par rapport aux autres.

L'importance que revêt ce droit se comprend davantage quand on établit une corrélation avec d'autres articles de la Déclaration Universelle notamment l'article 2 dont l'alinéa 1 édicte : « *chacun peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les libertés proclamées dans la présente Déclaration, sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique...* » Cet article est le symbole même de l'universalité de ces droits proclamés ; mais il trouve une limite qui relève de l'effectivité et du non-dit : *on ne peut se prévaloir d'un droit que si on en connaît l'existence*. L'éducation s'impose donc à tous comme un passage obligé par lequel, d'une part, les individus peuvent accéder aux droits de l'homme, et de l'autre, participer à leur expansion et réclamer leur application effective. Ce rôle prépondérant que l'éducation est appelée à jouer dans ses rapports avec d'autres droits a été réaffirmé à la Conférence de Jomtien en ces termes : « *l'éducation est une condition préalable non seulement de l'exercice plein et entier des droits de l'individu, mais encore de la compréhension et du respect des droits des autres.* »³ Pour comprendre davantage le caractère fondamental du droit à l'éducation, rappelons l'alinéa 2 de l'article 26 de la

¹ FAVOREU (L.) (sous la direction), Droits des libertés fondamentales, Précis Dalloz, 1^{ère} édition, 2000, p. 120.

² Cf. Petit Larousse illustré, 2003

³ UNESCO, L'éducation pour tous : les objectifs et le contexte, Monographie I, op. cit., p. 1.

Déclaration Universelle des droits de l'homme qui dit que « *l'éducation doit viser au plein épanouissement de la personnalité humaine et au renforcement du respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales...* » Deux finalités complémentaires sont donc assignées à l'éducation : la première est individuelle et la seconde concerne les retombées au niveau communautaire.

« *Le plein épanouissement de la personnalité humaine* » qui est visée au premier chef par l'éducation ne semble pas être une priorité aux yeux des Organisations Internationales surtout quand il s'agit des pays sous-développés. L'attention portée aux impacts socio-économiques indiqués plus haut, témoigne du peu d'importance accordée à l'épanouissement individuel. Mais, que doit-on entendre par ce terme « *épanouissement* » personnel ? Le dictionnaire Larousse définit l'épanouissement d'une personne comme étant le fait de « *se développer dans toutes ses potentialités* » ; ces dernières englobent dans la perspective du droit à l'éducation les aspects physiques, moraux et intellectuels. Et à la Conférence de Jomtien, l'article 1 alinéa 1 de la *Déclaration mondiale sur l'éducation pour tous* souligne : « *toute personne doit pouvoir bénéficier d'une formation conçue pour répondre à ses besoins éducatifs fondamentaux. Ces besoins concernent aussi bien les outils d'apprentissage essentiels (lecture, écriture...) que les contenus éducatifs fondamentaux (connaissances, aptitude, valeurs, attitudes) dont l'être humain a besoin pour survivre, pour développer toutes ses facultés, pour vivre et travailler dans la dignité, pour participer pleinement au développement, (...) pour prendre des décisions éclairées et pour continuer à apprendre.* »

Ce passage de l'article sus cité mérite d'être replacé dans son contexte pour mieux être compris. La Conférence s'est tenue en 1990, année au cours de laquelle de nombreux bilans notamment en matière de droits de l'homme ont été faits et ce, en vue d'une nouvelle prospective. Dans le domaine des rapports devenus classiques entre éducation et développement, le constat d'échec a été avéré ; « *c'est pourquoi la dimension humaine, longtemps sous-estimée, parvient enfin à s'affirmer comme étant la finalité et le moyen d'un développement durable. Si la mesure du développement réside dans la capacité qu'a l'individu de façonner et d'améliorer sa propre existence, il ne fait pas de doute alors, que l'éducation de base pour tous est une condition nécessaire aussi bien qu'un droit de l'homme.* »¹ Cette position est donc d'une part, une

¹ UNESCO, L'éducation pour tous, Monographie I, op. cit., p. xi.

reconnaissance des égarements des politiques économiques et éducatives précédentes, et de l'autre, la suggestion d'une approche qui paraît nouvelle. Mais dans les faits, cette vision n'est que la reprise détaillée de l'alinéa 2 de l'article 26 de la Déclaration universelle des droits de l'homme qui a d'abord pour finalité l'épanouissement de la personnalité. L'on assiste ainsi dans les Organisations Internationales à une relecture du droit à l'éducation qui établit de nouveaux rapports entre l'individu et la société : l'amélioration de la condition de la partie (individu) peut conduire à celle du tout (société). Cette relecture qui est plus fidèle à l'esprit de l'article 26 et aux antipodes du pragmatisme examiné plus haut, aurait une finalité *anthropocentrique*. C'est-à-dire que l'éducation doit être un moyen par lequel tout individu est appelé à s'affirmer et à développer ses capacités. Cette dimension paraît plus plausible dans les pays occidentaux alors que dans les sociétés pauvres, la quête effrénée du développement laisse penser plutôt à une finalité éducative ''*économocentrique*''

L'épanouissement de la personnalité humaine grâce à l'éducation est certes une ambition noble ; mais face au taux important d'analphabètes dans le Tiers-Monde, on peut se poser la question de savoir si, de ce fait, leur condition serait en deçà de l'épanouissement de la personnalité ? Cette question ne peut trouver sa réponse que dans la comparaison entre d'une part, l'état actuel toujours évolutif des connaissances, et de l'autre, le savoir-faire qui régit la vie des personnes illettrées. Ces dernières développent certes leurs capacités mais dans un cadre limité dont les données subissent peu de transformations. Par rapport au volume d'informations disponibles aujourd'hui, augmentant à grande vitesse, et qui ne sont accessibles qu'aux lettrés, l'épanouissement grâce à l'éducation pose avec acuité le problème de l'accès à la contemporanéité. Vivant à la même époque et exclus des atouts de cette même époque, les analphabètes se contenteraient juste de ''survivre'' selon les termes de H. S. BHOLA. L'auteur écrit à ce propos : « *les analphabètes arrivent malgré tout à ''survivre''*. *Bien sûr, ils naissent, grandissent, jouent, chantent et se marient. Ils achètent et vendent, construisent des huttes et un foyer. Ils fabriquent de beaux objets (...) ils acquièrent une grande intelligence de la vie. Certains dirigent et gouvernent dans des localités et des communautés. Mais il n'en demeure pas moins qu'ils soient nettement défavorisés par rapport aux deux milliards et demi d'adultes capables de lire et d'écrire...Ils sont ainsi rejetés, marginalisés puisqu'il leur est interdit de participer à la définition de leur*

propre monde et d'apporter leur contribution à la connaissance collective, à l'histoire et à la culture. »¹

Ainsi, la perspective anthropocentrique de l'éducation qui met en avant l'épanouissement n'est pas une fin en soi pour que les individus se replient sur eux-mêmes. Par delà la confiance en soi et le développement personnel, l'éducation vise à insérer les personnes dans une communauté plus vaste en favorisant l'adoption des valeurs positives. Et grâce à la connaissance qu'elles auront des droits fondamentaux, elles sauront œuvrer à leur effectivité comme le dispose l'aliéna 2 de l'article 26 de la Déclaration universelle des droits de l'homme. On comprend pourquoi, les droits des femmes du Tiers-Monde en général et celles d'Afrique en particulier, majoritairement analphabètes, sont bafoués à tous les niveaux sans que les intéressées en soient conscientes.

L'éducation est donc un droit absolu et fondamental ; mais à la réaffirmation de ces caractères vient s'ajouter la particularité de ce droit : ce n'est que par l'éducation que les autres droits peuvent être connus et rendus effectifs. Si l'équivoque nous semble être à présent levée en ce qui concerne ces caractéristiques formelles, il faudrait se pencher sur les conditions de possibilités pour que les femmes africaines puissent bénéficier de ce droit et par ricochet, améliorer leur statut dans son ensemble.

§2 Conditions d'une possible amélioration du statut des femmes en Afrique

La condition des femmes examinée sous différents aspects dans tous les chapitres de ce travail montre comment leur statut est dévalorisé par rapport à celui des hommes. Ce déséquilibre est en grande partie dû au fait que les femmes sont en majorité analphabètes ou semi-lettrées, situation qui perdure à cause du poids des préjugés socioculturels. Dans l'optique d'un éventuel redressement de cette situation, nous avons donc suggéré le droit à l'éducation comme la voie royale. Mais cette perspective ne va pas sans difficultés eu égard à la pauvreté des populations, d'une part, et de l'autre, les crises politico-économiques que connaissent presque tous les Etats africains. Alors, comment tenter de rendre effectif l'égal droit à l'éducation entre filles et garçons dans

¹BHOLA (H.S.), L'alphabétisation : mieux qu'une simple survie !, Dans la série « Alphabétiser ? Parlons-en », Genève, BIE- UNESCO, 1990, cité dans la Monographie I, op. cit., p. 25.

des sociétés où les priorités sont plutôt celles de la lutte pour la survie ? Dans le cadre africain en général, des politiques publiques volontaristes inscrites dans le long terme et mobilisant tous les acteurs sociaux pourraient être envisagées (A). Le cas particulier du Congo Démocratique en état de guerre latente et aux institutions publiques presque inexistantes requiert une approche plus spécifique en tenant compte de deux éléments essentiels : la nécessité de la reconstruction du pays et l'importance du facteur religieux dans la vie sociale (B).

A/ Politiques éducatives en faveur de la promotion du statut féminin

Les changements notoires qu'on pourrait attendre dans l'amélioration du statut des femmes en Afrique reposeraient sur la suggestion centrale suivante : les Africaines de demain ne pourront prétendre à un meilleur statut que si sont mises en place des politiques publiques fondées sur la responsabilisation des différents acteurs en matière d'égalité entre les sexes. Ceci ne sera possible qu'avec une reconsidération des priorités publiques d'une part, et de l'autre, une redéfinition de l'éducation.

En effet, comme nous l'avons analysé, les impératifs mis en évidence jusqu'ici en matière d'amélioration de la condition des femmes en Afrique se ramènent à quelques points : leur éducation permettrait la réduction de la taille de la famille, la baisse de la mortalité infantile, les meilleurs soins donnés aux enfants, bref en priorité le bien-être familial. A cet aspect vient s'ajouter la capacité tardivement reconnue aux femmes de participer au développement économique grâce à l'instruction. Ces finalités assignées à l'éducation des femmes que nous avons reconnues comme réductrices dans les précédents développements ne sauraient être revues que si l'on reconsidère le sens même de l'éducation.

Contre cette vision étriquée, la définition de l'éducation que propose Albert JACQUARD nous semble plus adéquate. L'auteur écrit à ce propos : « *le rôle premier de chaque société est de faire participer ses membres à la construction des personnes, chacun devenant ce qu'il choisit d'être, grâce aux liens qu'il tisse avec les autres, cela s'appelle l'éducation...* »¹ Ce passage, choisi à dessein, retient notre attention à double titre. D'abord, il fait ressortir clairement la dimension anthropocentrique mise en évidence dans la réaffirmation de l'éducation en tant que droit fondamental. Ensuite, si

¹ JACQUARD (A.), *L'équation du Nénuphar - Les plaisirs de la science* -, Paris, Calmann - Lévy, 1998, p. 54.

l'individu est le bénéficiaire de cette éducation, Albert JACQUARD met l'accent sur le devoir qui incombe à la société dans « *la construction* » de ses membres. Dès lors, si l'autonomie individuelle est le principe qui sous-tend cette définition, quelles peuvent être les priorités à définir dans l'éducation pour les femmes africaines ?

Les propos d'Alexandra DAVID-NEEL peuvent nous permettre d'entrevoir les nouvelles perspectives dans ce domaine. Elle écrit à cet effet : « *les programmes des pensionnats ne se font pas faute de répéter qu'on les élève [les filles] pour être épouses. Ne vaudrait-il pas mieux les élever tout simplement pour être des femmes intelligentes et énergiques, aptes au mariage s'il se rencontre, ne restant pas, à jamais, désemparées s'il se rompt un jour et sachant s'en passer au besoin...* », bref l'éducation doit conduire les filles à « *se suffire matériellement, moralement, intellectuellement.* »¹ Ce passage est tiré d'un discours prononcé par l'auteur en 1906 devant le Congrès des femmes italiennes. S'il paraît suranné de nos jours en Occident, sa portée reste d'actualité pour les Africaines dont le statut est en phase avec celui des femmes de l'époque. Pour résumer notre optique, les politiques éducatives en faveur des femmes doivent se fonder sur la liberté de choix et viser une autonomie pluridimensionnelle ; l'un n'allant pas sans l'autre, les deux principes devant entretenir des rapports d'interférence. Si de son côté Albert JACQUARD pense qu'éduquer est « *le rôle premier de chaque société* », que pouvons-nous entendre par « *société* » ? Autrement dit, quels sont les acteurs susceptibles de rendre effective cette nouvelle vision que nous voulons donner à l'éducation des Africaines ?

Qui dit politique éducative doit penser nécessairement à l'Etat comme premier acteur ; mais les mesures étatiques n'auront de valeurs que si elles trouvent un écho au sein des familles. (1) Entre ces deux institutions, il y a des acteurs intermédiaires tels que : les Organisations internationales, les mouvements féministes et certaines Organisations Non Gouvernementales (ONG) militant pour la cause féminine. (2) Une réorganisation synergique entre les différents rôles impartis à ces instances permettra d'asseoir une nouvelle politique éducative

1 DAVID-NEEL (A.), *Le féminisme rationnel*, Cahors, Les Nuits rouges, 2000, pp. 61-62.

1/ Etat et famille, deux acteurs principaux dans la lutte pour la scolarisation des filles

En Afrique qu'est censé faire l'Etat en matière d'instruction de tous et spécialement des filles dans un contexte marqué par la crise économique et le Programme d'Ajustement Structurel (PAS) ?

Pour répondre à cette question, il faut d'avance indiquer que : *« sous la pression des déficits budgétaires qu'il fallait combler, les gouvernements de beaucoup de pays ont réduit les dépenses d'éducation. Cette réduction était le reflet à la fois de la baisse de l'ensemble des dépenses du gouvernement (...) Baisse dont une part disproportionnée a été imposée au secteur éducatif. Deux facteurs se sont combinés pour produire un tel impact sur ce secteur. Le premier était la très forte part des salaires dans les budgets de l'éducation (...) Le second facteur était la vision à court terme de l'ajustement, qui ne permettait aucun traitement spécial du secteur éducatif. »*¹

La diminution des dotations budgétaires dans le secteur éducatif s'est traduit par des licenciements, des gels de salaires, des salaires non versés, ou encore le non renouvellement du matériel didactique... Bref un désinvestissement quasi progressif des Etats dans ce domaine. Ceci a conduit à l'émergence de deux phénomènes : la multiplication d'établissements privés qui sont plus chers et une demande de participation accrue des parents dans le fonctionnement des établissements publics. L'on est ainsi dans une impasse car d'un côté, les revenus des ménages ont considérablement baissé et, de l'autre, les Etats sont contraints par les bailleurs de fonds à des politiques d'austérité en vue d'une relance économique. A cette impasse viennent s'ajouter les a priori sexistes qui sont reproduits dans les politiques publiques car, *« lorsqu'un pays doit mener une politique d'austérité, celle-ci a ses cibles privilégiées. Bien que beaucoup reconnaissent que l'éducation des femmes et des filles est très profitable au développement national des pays moins avancés, ce sont elles qui sont affectées en premier lieu et qui, en plus de se heurter aux préjugés et aux discriminations socioculturelles, sont les premières victimes de tout changement. »*²

Dès lors, la conjugaison de deux facteurs, l'un économique et l'autre socioculturel constitue un handicap majeur concernant l'éducation des filles. Comment pouvoir

1 UNESCO, Education, ajustement et reconstruction : option pour un changement, Paris, UNESCO, 1993, p. 35.

2 UNESCO, L'éducation dans les pays les moins avancés : améliorer dans l'adversité, Paris, UNESCO, 1996, p. 10.

surmonter ces obstacles afin d'envisager des politiques éducatives réalisables surtout quand on sait que les questions féminines ne constituent pas une priorité en Afrique ?

En effet, depuis la Conférence internationale de Khartoum en 1988 ayant porté sur la dimension humaine dans les politiques économiques sous ajustement structurel, les gouvernants des Etats africains ont affirmé que « *l'Afrique ne peut pas attendre que les équilibres externes et fiscaux soient atteints avant de chercher à améliorer la condition humaine...* »¹ Mais depuis lors, l'éducation, un des indices dans l'appréciation du « Développement Humain » ne semble pas être prise en compte dans les politiques des Etats signataires de ladite Déclaration.

La politique éducative qui peut être envisagée serait globale et ceci en s'appuyant sur deux axes.

* Dans un premier temps, elle consisterait en la réduction significative des budgets alloués à certains secteurs non productifs afin de les affecter à l'éducation. Il s'agit notamment de l'entretien des armées, de l'achat des armes et de certaines représentations diplomatiques. En effet, avec la vague de démocratisation en cours, le rôle des forces armées en Afrique est appelé à s'amenuiser. Chargées, dans le passé, de protéger les régimes dictatoriaux, les changements en cours devraient à terme réduire l'implication des forces armées dans la vie politique. A cela s'ajoute la rareté des conflits frontaliers qui, ces derniers temps, sont souvent résolus par voie diplomatique ; donc la vocation des armées nationales, à savoir la défense du territoire contre des agressions extérieures se trouve vidée de sa substance. Ainsi, la politique de militarisation dans les pays africains s'avère être devenue inutile et budgétivore. Dans un rapport de la Banque Mondiale sur le développement dans les pays en récession économique, il est indiqué qu'entre 1972-1986, les dépenses militaires (souvent sous-évaluées par les autorités locales) n'ont pas été touchées de manière significative contrairement au budget de l'éducation. A l'inverse, au cours de la même période, un des pays en voie de développement, les Philippines, pour être conforme à la Constitution qui institue l'instruction obligatoire, a porté à 13% les dépenses

¹ Déclaration de Khartoum (Soudan) de 1988, citée par UNESCO, Education, ajustement et reconstruction..., op. cit., p. 16.

d'éducation et réduit à 11% les dépenses militaires. Ainsi, a-t-on assisté à près de 100% de scolarisation primaire.¹

Ce cas, que l'UNESCO montre en exemple, prouve que le droit à l'éducation pour tous est un problème de volonté politique. La démilitarisation que nous suggérons ne pourra se faire que si les responsables des pays africains inversent les priorités. Cette solution est loin d'être utopique car il existe déjà une mise en chantier de la création d'une Force Africaine de Paix et de Sécurité.

En effet, lors du Sommet de l'Union Africaine (U.A.), [anciennement Organisation de l'Unité Africaine (O.U.A.)], à Durban /Afrique du Sud en juillet 2002, un protocole instituant un Conseil de Paix et de Sécurité a été signé. Il préconise la mise en place d'une brigade interarmes devant compter entre 3000 et 18.000 hommes pré-positionnés, capables de prévenir les crises et imposer la paix en cas de conflits. Et dans un sondage réalisé sur Internet visant à recueillir l'avis des Africains sur l'opportunité ou non de ce projet, 63,3% de participants y sont favorables². Si cette force interafricaine se mettait en place, il serait nécessaire que les pays africains développent plutôt des forces de maintien de l'ordre intérieur qui peuvent valablement participer à la concorde sociale. La guerre entre Etats est devenue un luxe que les sociétés africaines en proie à la crise économique ne peuvent plus se permettre.

Si une démilitarisation s'avère possible, les crédits pourraient être affectés aux campagnes de sensibilisation en faveur de l'égalité entre filles et garçons en matière d'éducation. En lieu et place des militaires, les Etats pourraient mettre en place des structures de formation d'éducateurs sociaux. Ceux-ci auront pour mission d'expliquer aux populations le bien fondé des droits des filles à la scolarisation. Cette opération est possible car, dans un autre cadre, il y a quelques années, la mobilisation des animateurs politiques pour l'endoctrinement idéologique fut un grand succès. Leur mission consistait à parcourir les territoires nationaux afin d'inculquer aux masses populaires les idéaux des partis uniques et ainsi, asseoir les pouvoirs des dictateurs. Cette propagande avait nécessité des budgets colossaux ; un effort de la même envergure dans le domaine de l'éducation serait bénéfique pour le devenir des pays africains. Ainsi, il apparaît donc que tout se résume en termes de volonté politique, à condition que les gouvernants fassent du problème de l'égalité des sexes en matière d'éducation une de leurs priorités.

1 Cf. UNESCO, L'éducation pour tous, Monographie III, Paris, UNESCO, 1994.

2 Site Africatime, <http://www.Africatime.com>, p. 1.

* Dans un second temps, la politique de réaménagement budgétaire ne pourra porter ses fruits que si les parents sont mis à contribution. L'effort de l'Etat devra être soutenu par celui des familles. C'est ici qu'il faut reconsidérer l'un des principes établis par MALTHUS en 1795 ; il s'agit de « *la contrainte morale* ». L'auteur écrit à ce propos : « *il faut donc opposer à l'accroissement de la population un obstacle ; le plus simple et plus naturel de tous, c'est d'obliger chaque père à nourrir ses enfants. Cette loi, servira de règle et de frein à la population, car aucun homme ne vaudra donner le jour à des êtres infortunés, qu'il est incapable de nourrir ; et si certains commettent tout de même cette faute, il est juste que chacun d'eux supporte personnellement les maux auxquels il s'est inconsidérément exposé en se plongeant, avec ses enfants innocents, dans le besoin et la misère.* »¹ A l'époque de Malthus, au 18^e siècle, le problème préoccupant était la recherche des moyens de subsistance ; on comprend pourquoi, « *la contrainte morale* » se limitait à la satisfaction de ce besoin qui incombait exclusivement au père.

Ce principe malthusien, bien qu'il reste d'actualité dans la plupart des familles africaines, doit être adapté aux nouveaux besoins de ce siècle. Avec les progrès qui ne cessent d'être réalisés dans divers domaines, la contemporanéité passe nécessairement par l'éducation. Ainsi, la prise en charge des enfants ne se limite plus à la nourriture mais doit s'étendre au besoin impérieux de la scolarisation. Le second aspect de ce principe de MALTHUS qui s'applique généralement aux sociétés africaines est la place prépondérante réservée à l'homme dans le rôle de pourvoyeur économique de la famille. Tous les éléments examinés plus haut dans l'analyse du travail des femmes montrent que la tendance est à l'inverse dans la plupart des familles face à la crise. D'où il faudrait revoir la part du rôle que doivent jouer les deux parents ; en lieu et place de la paternité responsable, envisager ce que nous appellerons *la procréation responsable*. Celle-ci suppose que la participation des deux parents ne se limite pas à la dimension biologique ; elle intègre aussi le devoir de répondre de la « *construction* » des enfants pour en faire « *des personnes* » d'après les termes d'Albert JACQUARD.

Responsables de leur progéniture, les deux parents le sont également devant l'Etat. Si l'Etat initie les politiques d'égalité des chances entre les enfants des deux sexes, il doit donc attendre du père et de la mère le respect de ce droit afin que filles et garçons puissent bénéficier des mêmes conditions dans leur formation en qualité de citoyens. La

¹ MALTHUS (T.R.), Essai sur le principe de la population, Traduction par THEIL (P.), Paris, Gonthier, 1963, p. 98.

démocratisation en cours dans les pays africains ne saura se consolider sans la participation active de la moitié de la population c'est-à-dire des femmes et des filles qui ne se contenteront plus de mettre un bulletin dans l'urne sans en connaître la portée. C'est dans cette perspective que le propos de M. BORJA, Président de l'Equateur prend tout son sens quand il a déclaré que : « *le vote est l'expression d'une opinion et que les décisions judicieuses pour le choix des gouvernements dépendent de l'éducation du public* »¹

La réaffectation des budgets en faveur de l'éducation pour tous et la mobilisation des familles pour la même cause, risquent de montrer certaines faiblesses si des groupes de pression n'interviennent pas pour soutenir les deux institutions que sont l'Etat et la famille.

2/ L'apport essentiel des groupes de pression

L'histoire récente montre que les pays africains se sont convertis ou du moins sont en train de se convertir à la démocratie sous la pression des Bailleurs de Fonds internationaux. Si l'aide économique est à présent subordonnée à la mise en place des régimes respectueux des droits de l'homme en général, ne faudrait-il pas y inclure l'égalité entre hommes et femmes notamment dans le domaine de l'éducation ? Ceci ne peut être possible que si les Organisations Internationales comme l'ONU et ses différents organes en faveur de la cause des femmes : UNICEF, UNESCO, PNUD... exercent une double pression.

* La première pression pourra se faire sur les bailleurs de fonds (la Banque Mondiale, le Fonds Monétaire International...). Depuis les années 90, l'octroi des crédits et aides aux pays africains est subordonné à la mise en place des régimes démocratiques comme facteur de développement économique. Si le développement se trouve intimement lié à la démocratie, ces deux préoccupations essentielles en Afrique dépendent d'un principe fondamental commun : l'un et l'autre ne sauraient être effectifs sans l'instruction des membres de la société. Le droit à l'éducation est donc le socle sur lequel tout repose.

¹ BORJA (M.), cité par UNESCO, L'éducation pour tous : les objectifs et le contexte, Monographie I, op. cit., p. 1.

Il devrait être érigé en condition sine qua non de l'octroi des aides et crédits. A l'instar de la politique d'aide publique initiée par le Président François MITTERAND à la Conférence Franco-Africaine de la Baule, la même rigueur pourrait s'appliquer en ce qui concerne l'éducation. En effet, comme nous l'avons mentionné plus haut, pour inciter les gouvernants africains à instaurer la démocratie dans leurs pays, la France avait décidé de se montrer généreuse envers les pays engagés dans ce processus et timide envers ceux qui maintiendraient les dictatures. Considérée par bien de responsables africains comme un chantage, avec un recul nécessaire, cette politique a pu faire évoluer la nature de la plupart des régimes africains. Vu sous cet angle, on pourrait réitérer l'expérience en accordant proportionnellement les financements en fonction des taux de progression effective de scolarisation. Une telle mesure pourra être soumise à l'appréciation des bailleurs de fonds par les Organes de l'ONU.

* La deuxième pression s'exercera sur les gouvernants africains : il faudrait les contraindre à mener des politiques éducatives basées sur le long terme afin d'éradiquer progressivement les inégalités entre filles et garçons dans le domaine éducatif. En deçà du cadre général qui subordonnerait les crédits à l'accroissement des statistiques scolaires, et vu le faible taux de scolarisation féminine, les Organisations Internationales pourraient exiger des Etats des politiques de discrimination positive à l'égard des filles. En l'espèce, l'exemple du Togo peut être cité. Bien que dictée par la crise économique, la discrimination positive adoptée par le gouvernement togolais vise d'une part à soutenir les parents, et de l'autre, à encourager les filles dans leur cursus universitaire. Dans le premier cas, les frais de scolarité des filles du primaire au secondaire sont nettement inférieurs à ceux des garçons. Devant cette différence de coût, les parents hésitent moins à scolariser leurs filles. Dans le second, dès la première année à l'université, les filles peuvent bénéficier d'une bourse d'étude alors que les garçons doivent franchir le cap de la deuxième année.¹ Si la plupart des pays africains adoptaient des politiques similaires, l'éducation des filles connaîtrait une progression certaine.

Si les organes des Nations Unies chargés de l'éducation et des problèmes des femmes en concert avec les bailleurs de fonds s'engagent dans la promotion de l'égalité des chances, ils peuvent trouver sur le terrain des relais, ceux constitués par les mouvements féministes et les organisations féminines.

¹ Lire le site Internet <http://www.un.org>

Les mouvements féministes africains en sont certes à leurs balbutiements ; mais la plupart ont pu néanmoins participer activement à la préparation de la Conférence de Pékin de 1995 à travers la Plate-Forme d'Action Africaine de Dakar en 1994. Dans le domaine de l'éducation, il faut noter la place importante qu'occupe le *Forum for African Women Education* (FAWE) (Forum pour l'Education des Femmes Africaines). Créé en 1992 à l'initiative de cinq femmes ministres de l'éducation, il regroupe des femmes africaines dans 25 pays. Elles sont une quarantaine essentiellement issues de la hiérarchie du domaine éducatif (ministres, hauts fonctionnaires, universitaires...). Le FAWE est d'envergure continentale et bénéficie du soutien financier de la part des Organisations internationales. Partenaire privilégié de l'UNESCO, le FAWE est invité systématiquement à toutes les rencontres portant sur l'éducation des filles en Afrique. A ce mouvement, il faut ajouter les Associations des Femmes Juristes (AFJ) qui sont généralement nationales. Connaissant donc les questions juridiques, ces femmes œuvrent pour l'abrogation de certaines lois sexistes et pour la modification des dispositions des codes de la famille en défaveur des femmes.

Sans méconnaître la portée de leurs actions sur l'avancement des droits des femmes africaines, on peut regretter le caractère élitiste de ces mouvements féministes. La limite de leur combat se situe surtout au niveau de leur champ d'action. Interlocuteurs auprès des gouvernants et des Organisations internationales, ces mouvements essaient de changer la condition féminine par le haut. Leur lutte porterait davantage de fruits s'ils nouaient des contacts avec la masse des femmes qui constituent la base.

Cette majorité de femmes, souvent analphabètes, est de plus en plus organisée au sein de différents groupements à vocation purement économique. Si l'urgence pour ces femmes est la lutte pour la survie de la famille face à la crise, il est à présent nécessaire de leur faire prendre conscience du fait qu'elles n'ont pas que des devoirs. Leur rôle dans la société a une contrepartie : elles ont aussi des droits à faire valoir. Dans cette perspective, les femmes illettrées pourront cesser d'être des groupes cibles, objet d'études pour devenir des sujets actifs dans la conquête de leurs droits. Comme la grande partie des femmes adultes de nos jours n'ont pas eu accès à l'éducation, leur collaboration étroite avec les mouvements féministes pourra déboucher sur la compréhension de la nécessité de la scolarisation de leurs filles. Ainsi, le droit des

femmes à l'éducation ne deviendra progressivement effectif que grâce à une action synergique des différents acteurs.

Parmi ces acteurs, l'Etat occupe une place prépondérante dans la mise en place des politiques privilégiant l'éducation des femmes car tout se ramène au problème de la volonté politique. Les résultats de la mise en pratique des Plans d'Action adoptés au niveau international viennent rappeler la responsabilité des pouvoirs publics dans l'avancée timide du droit à l'éducation pour tous. En effet, l'évaluation dans l'application des résolutions de la Conférence de Pékin de 1995, cinq années après, montre que ce sont surtout les Etats qui constituent le vrai obstacle. Lors de cette évaluation appelée *Beijing +5* au niveau africain, étant donné la persistance des discriminations à l'égard des femmes, il a été proposé que toutes les lois inégalitaires soient supprimées des législations d'ici l'an 2005. Les représentants de certains pays s'y sont opposés et la formule de compromis adoptée a été libellée en ces termes : cela se fera « *dès que possible, préférablement d'ici à 2005* ». ¹ Si avec la discrimination en général il y a cette résistance, dans le domaine du droit des filles à l'éducation, les échéances sont souvent sans cesse revues. Beijing +5 a pris l'engagement d'éradiquer les disparités entre sexes dans l'enseignement primaire et secondaire d'ici 2005 et de rendre l'enseignement primaire gratuit, obligatoire et universel pour filles et garçons d'ici 2015. Ces dates ne sont dans les faits que l'expression de l'échec de la Conférence de Jomtien de 1990 qui prévoyait l'éducation pour tous en l'an 2000. Et par souci de réalisme, l'UNESCO avait déjà en 1995, ramené à 80% le taux de scolarisation net (TSN). ²

Ces différents reports d'échéances procèdent de deux facteurs : le manque d'engagement réel de la part des pouvoirs publics et l'incapacité des Organisations internationales à contraindre les Etats à faire appliquer les dispositions des Conférences Internationales. C'est pourquoi pour inciter à l'action les gouvernants africains, les aides et crédits devraient, comme pour la démocratie, être aussi conditionnés par la mise en œuvre des programmes nationaux de l'éducation pour tous.

¹ Afrique Relance – ONU, [http:// www.un.org](http://www.un.org)

² UNESCO, L'éducation dans les pays les moins avancés : améliorer dans l'adversité, Paris, UNESCO, 1996, p. 34.

Au niveau du continent africain, l'éducation en faveur des femmes et des filles ne pourra amorcer une évolution significative que si toutes les parties prenantes s'engagent de concert dans une action ferme basée sur des politiques volontaristes inscrites dans le long terme. Ce cadre qui vise à indiquer les perspectives générales s'applique certes au Congo Démocratique ; mais cela n'exclut pas que l'on examine le droit des femmes à l'éducation en fonction de la spécificité de ce pays.

B/ Quelles perspectives pour l'éducation féminine au Congo démocratique ?

On ne peut entrevoir l'égal droit à l'éducation entre filles et garçons au Congo Démocratique sans tenir compte de la singularité de ce pays. En effet, comme nous l'avons indiqué plus haut, le processus de démilitarisation du continent africain et la mobilisation de différents groupes de pression, qui constituent sans conteste une issue dans la mise en œuvre de l'égalité des chances entre filles et garçons en matière d'éducation, s'appliquent également au cas congolais. Mais ce pays est marqué par certaines spécificités qui nous conduisent à adapter des solutions supplémentaires en matière d'éducation. Il s'agira de prendre en compte sa situation politique, socio-économique et son organisation scolaire.

D'abord s'agissant de la situation politique, la particularité congolaise se situe dans la déliquescence des institutions étatiques. Déjà à l'époque du Président MOBUTU, la règle qui gouvernait l'administration de l'Etat était l'anarchie dans tous les domaines, à tel point que, les observateurs internationaux en sont arrivés à se demander s'il existe, selon les critères du droit constitutionnel, un Etat au Zaïre. La situation ne s'est guère améliorée avec la démocratisation au début des années 90 car, le Zaïre est resté le seul pays africain à n'avoir pas mené à bien le processus démocratique lors de la Conférence Nationale. La période transitoire qui devait conduire le pays aux élections libres a atteint un délai record de sept ans alors que dans d'autres pays africains, elle s'est limitée à deux ou trois ans. Et depuis la prise du pouvoir par le Président KABILA en 1997, le pays est de nouveau plongé dans une spirale des affrontements interethniques sans compter les agressions extérieures des pays voisins.

Ensuite, au regard de la situation socio-économique, le Congo n'est pas épargné par la crise économique que traversent presque tous les pays africains. Mais la désorganisation étatique depuis plusieurs décennies rend difficile la relance d'une

économie essentiellement basée sur des règles informelles, c'est-à-dire sans une rigueur dans la comptabilité publique. Cet état de fait a un impact direct sur l'économie des ménages car il est à l'origine de la paupérisation croissante de la population. Il faut aussi signaler qu'historiquement, le Congo Démocratique est l'un des pays les plus christianisés d'Afrique mais qu'avec la misère, on assiste à une recrudescence de la religiosité populaire à travers une myriade de sectes messianiques. La religion est devenue presque l'unique référence dans tous les domaines et l'on fait de la prière le seul espoir d'une vie meilleure. Loin de remettre en cause le droit à la liberté de conscience dont doit bénéficier chaque individu, on peut tout de même déplorer le fidéisme dans l'appréhension des problèmes de sociétés chez la plupart des Congolais. Même chez les individus ayant suivi un cursus universitaire, ce fidéisme sert de base de référence pour appuyer une prise de position. Dans un tel contexte, il n'est pas étonnant que la justification des rapports inégalitaires entre hommes et femmes ne soit basée que sur les récits bibliques qui donnent à l'homme une prééminence sur la femme.

Enfin, depuis le Concordat de 1906 entre Rome et le Roi Léopold II,¹ l'organisation scolaire est assurée en grande partie par l'Eglise ; les écoles publiques existent certes, mais la qualité de l'enseignement y est inférieure par rapport à celui des écoles gérées par différentes organisations religieuses. En tout état de cause, que ce soit dans l'un ou l'autre cas, on peut déplorer la faiblesse des programmes scolaires nationaux sur deux points :

En premier lieu, l'enseignement fait plus appel à la mémorisation des cours plutôt qu'à l'apprentissage de l'esprit critique. Le système scolaire s'articule sur deux orientations ; l'une appelée cycle court d'une durée de trois ou quatre ans après l'école primaire est composée des écoles professionnelles. Ces écoles forment des instituteurs, des aides-soignants, des maçons, des couturières etc. L'on constate que les filles représentent la majorité à opter pour ce cycle qui donne accès à des métiers pratiques bien que moins qualifiés. L'essentiel étant pour elles de trouver une petite profession en escomptant un bon mariage. L'autre est le cycle long (six ans) devant mener au baccalauréat pour les élèves plus doués. Même dans ce cas, les méthodes de dissertation ne sont enseignées qu'au cours des deux dernières années. Quant à la philosophie, elle est dispensée sous une forme élémentaire qualifiée d' « initiation à la philosophie ». Elle n'est rien d'autre qu'une information lapidaire sur la vie et les œuvres de certains

¹ Cf. CORNEVIN (R.), *Le Zaïre (ex-Congo-Kinshasa)*, Que sais-je, Paris, PUF, 1972, p. 109.

philosophes sans jamais donner aux élèves l'occasion de disserter sur un sujet de société.

En second lieu, alors qu'il existe des cours d'éducation civique, le programme fait une l'impasse totale sur l'existence des droits fondamentaux, et notamment sur la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. A part ceux dont le cursus intègre le droit, il n'est pas rare de voir les élèves arriver à la fin de leur formation sans avoir jamais entendu parler des Droits de l'Homme. Cette carence dans le parcours scolaire n'est pas spécifique au cas du Congo Démocratique ; un exemple donné par Sophia MAPPA rend compte de la confusion que la plupart des femmes africaines font entre leurs obligations conjugales et leurs droits. L'auteur rapporte un entretien avec une femme instruite ayant fait ses études universitaires à l'étranger et qui occupe un poste de responsabilité dans la fonction publique au Congo/ Brazzaville. A la question : « *quels sont vos droits à l'intérieur de la famille ?* », l'interrogée répond : « *Je crois que mon mari et moi on se complète déjà. Je pense que je dois donner une très bonne éducation à mes enfants et être attentive à mon mari...* » A la remarque qu'elle n'énumère que ses devoirs, elle tente de rectifier en ses termes, non sans confusion : « *Mes droits...Moi je pense que c'est d'être toujours attentive, d'être à l'écoute de mes enfants, de mon époux. Ça fait partie des droits aussi. Les droits sont nombreux. Mon mari ne m'a pas tapée, je suis en sécurité dans mon foyer...j'ai le droit d'aller prendre de l'argent dans la banque...* »¹ Ce témoignage révèle donc que la scolarisation des femmes africaines ne les prédispose pas nécessairement à la connaissance de leurs droits.

Dans le cadre du Congo Démocratique, c'est dans un contexte caractérisé par la déliquescence étatique, une religiosité à outrance qui inhibe tout esprit critique et une méconnaissance quasi généralisée des droits élémentaires qu'il faut trouver une issue au problème du droit égal à l'éducation entre filles et garçons.

Malgré l'ampleur des difficultés que connaît l'Etat congolais, les différentes tentatives de résolutions du conflit, qui l'oppose à ses voisins, sous l'égide des Nations Unies sont de nature à entrevoir l'avenir avec optimisme. Depuis 2000, l'ONU a installé dans les zones de combats une délégation d'observateurs civils appelée : *la Mission de l'ONU au Congo (MONUC)*. Et au cours de cette année 2003, une Force d'interposition a été également envoyée afin d'assurer l'arrêt total des combats. Cette implication,

¹ MAPPA (S.), Pouvoirs traditionnels et pouvoirs d'Etat en Afrique - L'illusion universaliste -, Paris, Karthala, 1998, p. 51.

quoique tardive, des instances internationales dans cette crise constitue un signe que le Congo est toujours membre de la communauté internationale. L'après-guerre qui va s'ouvrir sera une occasion pour rappeler aux autorités la nécessité d'inclure l'égal droit à l'éducation dans la politique de reconstruction du pays.

En effet, la tâche à accomplir s'annonce immense ; après plusieurs décennies de dysfonctionnement général, la préférence risque d'être la relance de l'économie par des micro-projets de développement et la remise sur pied des institutions. C'est ce choix sectoriel qu'il faudrait éviter en intervenant auprès des bailleurs de fonds pour promouvoir une politique socio-économique globale qui prenne en compte le droit de tous à l'éducation. Cette initiative ne peut provenir que des féministes en tant que groupe de pression. Mais peut-on réellement parler du mouvement féministe au Congo?

Comme dans tous les pays africains, il existe l'Association des Femmes Juristes congolaises qui essaie d'attirer l'attention des autres femmes sur les dispositions législatives discriminatoires à leur égard. Mais leur action est plutôt limitée au niveau des grandes villes et touche essentiellement l'élite féminine. La grande majorité, qui n'est pas atteinte, est encadrée par une multitude d'associations féminines souvent à vocation économique. Leur travail est certes louable, mais comporte la faiblesse de ne pas poser la question des rapports des sexes en termes de droits. On apprend aux femmes les notions des soins pour le bien-être familial, le savoir-vivre, la propreté... Bref, une reconduction moderne du statut traditionnel de la femme.

Ainsi se dessine un grand fossé entre l'Association des Femmes Juristes et les associations féminines. Cette différence ne réside pas seulement dans les objectifs affichés ; elle concerne aussi les institutions auxquelles ces mouvements sont censés inféodés.

En ce qui concerne les objectifs, l'Association des Femmes Juristes met en lumière les discriminations à l'égard des femmes. Son approche de la situation des femmes en tant que catégorie défavorisée débouche sur la réclamation des droits égaux pour les deux sexes. Cette vision ne requiert pas l'adhésion d'un grand nombre de femmes qui la considère comme étant la réplique de la conception occidentale du féminisme. Ce manque d'entrain que l'on constate même chez des femmes instruites procède du confort intellectuel qu'elles n'osent pas bousculer, au nom des habitus sociaux. Une telle attitude explique en grande partie le succès que rencontrent les groupements féminins.

Les femmes juristes, en se plaçant sur le plan de la défense des droits, s'inscrivent dans la logique du féminisme dans le sens de la lutte pour l'égalité des sexes. En revanche, ce que nous appelons associations féminines sont pour la plupart des ONG du développement désignées souvent par le sigle ONGD. Bien que se réclamant du « féminisme », ces associations cherchent à valoriser les femmes dans leur rôle de productrices. Cette démarche qui met l'accent sur la reconquête du pouvoir économique des femmes s'apparente à la théorie féministe de l'« empowerment » qui fait de l'autonomie financière la voie d'accès à d'autres droits. A la différence de cette théorie, les femmes congolaises sont limitées dans la simple incitation à prouver leur capacité productive afin de bien tenir les foyers face à la crise. C'est dans ce sens que la responsable d'une grande ONG congolaise, DIRAF (Développement-Information-Recherche-Action-Femme) écrit : « *les femmes, piliers séculaires de l'alimentation, doivent être formées et informées sur ce qu'elles font et sur d'autres activités qui peuvent être rentables. Sinon, ces piliers ne tiendront plus très longtemps. Les hommes, chômeurs et salariés misérables doivent être aussi formés et informés pour devenir capables de se créer des emplois.* »¹ Dans un tel contexte, les aspirations des femmes coïncident avec les approches pragmatiques des associations féminines.

Cette préférence pour des solutions concrètes n'est pas seulement l'apanage des femmes congolaises. Elle semble devenir un mode privilégié d'appréhension des problèmes qui se posent aux pays africains et participe à la léthargie que connaît la promotion des droits des femmes. Emmanuel AMOUGOU le fait remarquer à juste titre quand il écrit : « *certaines attitudes sont fondées sur une vision dichotomiques de la réalité. L'opposition théorie/ pratique a, en s'institutionnalisant, créé d'une part les spécialistes de la théorie à qui l'on reproche souvent l'incapacité de proposer des solutions pratiques, et les spécialistes de la pratique qui, en Afrique sont les plus souhaités... Comme dans bien d'autres domaines, l'autonomisation professionnelle et / ou financière de la femme africaine dépend, non pas de sa capacité à faire front face aux hommes, mais de sa capacité à négocier sa position dans l'espace de la féminité sans heurter les positions d'autorité ou l'autorité de positionnement masculine* »².

Si, saper l'hégémonie masculine n'est pas la grande préoccupation des femmes congolaises, le maintien de ce statu quo repose également sur la référence récurrente des

1 MWEYA (T. E.), « Des micro-projets ou rien », in Parole de femme n° 6, Kinshasa, Avril 1994, p. 1.

2 AMOUGOU (E.), Afro- Métropolitaines - Emancipation ou domination masculine ? -, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 155-156 et p. 160.

groupements féminins à la religion. En effet, parmi ces associations, les unes sont indépendantes et les autres inféodées ouvertement aux Eglises. Mais dans les deux cas de figure, les grandes orientations des activités intègrent toujours la piété et la morale chrétiennes comme des piliers sur lesquels est censé reposer le développement. Ainsi, ces groupements de femmes doivent leur succès à l'adéquation entre d'une part leur approche et de l'autre l'attente populaire qui est la lutte contre la faim, soutenue par la foi.

Dans ces conditions, un discours non pragmatique insistant sur les droits égaux entre hommes et femmes, n'incluant pas la religion, est voué à l'échec. Ceci se comprend davantage par rapport à l'idée que les populations se font des deux institutions qui sont l'Etat et les Eglises. Ces dernières jouissent d'une immense autorité pour s'être substituées à l'Etat dans différents domaines. La confiance dont elles bénéficient leur confère le monopole du discours de vérité. A l'opposé, tous les discours laïcs sont identifiés à l'Etat, facteur d'insécurité. Alors, poser le problème des rapports hommes/ femmes à la lumière de la raison, c'est renouer avec la logique étatique en s'opposant aux vérités prêchées par les autorités religieuses. Ainsi, les femmes juristes qui constituent un embryon de féminisme sont victimes non pas de la véracité de leurs discours mais de l'amalgame entre celui-ci et l'Etat. Comment pouvoir dans ces conditions faire émerger un groupe de pression susceptible de faire fléchir les autorités publiques afin qu'elles adoptent des politiques fermes en matière d'éducation pour tous ?

L'Etat congolais est un chantier dont la finition nécessite la participation de tous. Si notre perspective insiste sur le long terme, la question de l'accès des filles à l'éducation est certes importante, mais le plus grand problème est leur maintien dans le cursus et le choix des filières. Ainsi, les femmes juristes et toutes les associations féminines, quelle que soit leur obédience, devront ensemble examiner sérieusement les questions suivantes : quel type d'éducation envisager pour les jeunes générations congolaises ? Comment faire pour que filles et garçons participent à égalité à la reconstruction du pays ? A la première question, la réponse suggestive s'articule autour de deux éléments : introduire progressivement les notions des droits de l'Homme dans les programmes scolaires et former les élèves à plus d'esprit critique. En ce qui concerne la deuxième question, la réponse découle directement de la précédente. L'éducation étant un droit fondamental, la scolarisation des filles doit cesser d'être une

faveur pour être promue comme un droit. Un droit égal aussi bien dans l'accès que dans la poursuite de la scolarité au même titre que les garçons. Pour cela il faudrait inverser une logique courante sur le continent africain et au Congo en particulier. Celle-ci consiste, quand il s'agit des filles, à privilégier la « carrière matrimoniale » par rapport à la perspective professionnelle. Cette inversion viserait à accorder à l'éducation la place fondamentale qui lui revient, c'est-à-dire le processus qui permet la construction de la personne dans sa globalité et qui lui offre de surcroît des possibilités de choix de vie, dont le mariage.

Ces deux suggestions principales sont de nature à créer un consensus par-delà les divergences d'ordre religieux ou coutumier. Dans leur mise en œuvre, si l'esprit de suspicion s'estompe entre les féministes et les associations d'encadrement de femmes, ces propositions pourraient bénéficier de la convergence de deux atouts : l'ouverture sur le monde et l'enracinement populaire .

En effet, leurs connaissances des droits de l'Homme et des libertés fondamentales rendent les femmes juristes aptes à comprendre la portée des réclamations des droits égaux. Porte-parole de l'opinion internationale en faveur de la cause des femmes exprimée à travers les différentes conférences, ces femmes doivent donc militer activement pour que les gouvernants prennent des mesures adéquates. Dans ce combat, ces femmes juristes peuvent solliciter l'appui des Organisations internationales telles que l'UNICEF, l'UNESCO... Elles peuvent aussi solliciter le soutien des féministes des autres pays africains en l'occurrence le "Forum for African Women Education" (FAWE) qui intervient dans les projets d'aide de formation et d'éducation des femmes et des filles en Afrique.

Dans cette entente que nous avons supposée possible entre les deux tendances, les responsables des associations féminines ont également leur rôle à jouer. Plus engagées dans l'action sur le terrain, ces femmes, souvent bien instruites, ont ici l'avantage d'avoir une grande notoriété auprès des populations féminines. Leur collaboration étroite avec les femmes juristes permettra de diffuser les informations dans leurs secteurs respectifs afin de faire comprendre aux femmes moins instruites, voire analphabètes, le bien-fondé de l'éducation des filles.

Grâce à ce travail en commun que l'on peut souhaiter vivement, il émergera au Congo, du moins dans le cadre du combat pour l'éducation des femmes et filles, un *groupe- femmes* capable de défendre ce projet auprès du gouvernement. En effet, la

composition du gouvernement actuel se prête mieux à la mise en œuvre de l'éducation en tant que droit fondamental. En dehors du Ministère de l'Education qui est censé être l'interlocuteur privilégié dans ce domaine, le groupe féminin aura la possibilité de soumettre le même problème à l'appréciation d'un autre Ministère tout aussi bien indiqué : celui des Droits de l'Homme. Ce portefeuille qui est une innovation au Congo depuis lors, nous réconforte dans nos suggestions ; si l'éducation doit être réaffirmée comme un droit fondamental et mise en application comme tel, il faudra la participation de tous par le biais d'une politique éducative ferme inscrite dans le long terme.

Ce chapitre qui clôt notre travail est consacré à l'examen du droit des filles à l'éducation. Promue au même titre que les autres droits fondamentaux, l'éducation des filles rencontre toujours des obstacles à tous les niveaux. C'est pour contourner ces embûches et pousser l'ensemble du corps social à accepter la scolarisation féminine au même titre que celle des garçons, que les Organisations internationales ont été amenées à ne la présenter que par ses retombées socio-économiques.

C'est contre cette vision utilitariste que nous avons réaffirmé le caractère absolu et fondamental du droit à l'éducation qu'il s'agisse des garçons ou des filles. Cette perspective qui semble pécher par son caractère théorique constitue pour nous le passage obligé dans l'amélioration du statut des femmes en Afrique. L'aspect formel loin d'être le fruit d'un idéalisme, est plutôt le principe qui confère à tous les droits de l'Homme leur caractère universel. Ainsi, réaffirmer que l'éducation est un droit fondamental, revient à rappeler l'exigence de ce droit pour les individus des deux sexes, exigence qui ne peut devenir effective que si sont mises en place des politiques éducatives fermes. Et dans ce domaine, la responsabilité n'incombe pas aux seuls gouvernants ; tous les acteurs nationaux et internationaux sont appelés à contribuer en fonction de leurs compétences respectives. C'est à ce prix que l'accès des filles à l'éducation pourra participer à l'amélioration de leur statut.

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

La préoccupation centrale dans cette deuxième partie a été d'examiner comment l'extension des droits des femmes conquis dans les pays occidentaux pouvaient s'appliquer aussi bien dans d'autres sociétés non occidentales en général et en Afrique en particulier. Ce processus que nous avons appelé *l'universalisation des droits des femmes* postule que l'amélioration de la condition féminine consécutive à l'acquisition de certains droits serait un moteur du progrès social. C'est ce postulat qui sert de fondement aux Organisations internationales dans leur lutte pour la promotion des droits des femmes. Sans nier les aspects positifs de cette position, nous avons été amené à émettre notre hypothèse qui souligne : à force de justifier par leurs retombées les droits fondamentaux des femmes, l'on court le risque que ceux-ci ne constituent plus des prérogatives inconditionnelles. Ainsi, la dignité humaine, fondement de tous les droits reconnus à chaque personne, risquerait d'être évaluée à l'aune d'un pragmatisme socio-économique. En ce sens, les femmes africaines ne seraient dignes de leurs droits que parce que, ceux-ci leur permettraient de participer au progrès socio-économique.

En effet, le problème du droit des Africaines aux méthodes contraceptives a montré comment les discours mettent seulement l'accent sur la santé des mères et des enfants. Au delà de cet aspect qui est gage de développement, l'on constate que la contraception a été détournée de la finalité qui lui est reconnue en Occident, à savoir permettre aux femmes de maîtriser la procréation pour s'investir professionnellement et personnellement. Le néo-malthusianisme qui sous tend la perspective africaine conduit à faire de la contraception non pas une liberté mais une contrainte dans des conditions sanitaires parfois insuffisantes et des méthodes inappropriées.

A l'opposé de ce droit qui devient une contrainte, c'est toujours l'impératif économique qui a été à l'origine de la méconnaissance du travail des femmes malgré leur investissement massif et quotidien dans diverses activités. Reléguées dans l'informel, pour la plupart d'entre elles, ces femmes ont été pendant longtemps économiquement ignorées. Il a fallu la crise économique qui a entraîné la baisse du

pouvoir d'achat des hommes pour qu'enfin le travail des femmes, qui a toujours existé mais occulté, soit enfin reconnu. Cette reconnaissance reste purement formelle car les femmes ne bénéficient pas des avantages liés à l'exercice de leurs activités en dehors de leurs maigres revenus.

En ce qui concerne le troisième chapitre qui a porté sur la citoyenneté politique, la sous-représentation féminine en Afrique est déplorée pour la raison suivante : l'absence des femmes dans les sphères de prise de décision serait un des facteurs de sous-développement économique dans les pays. On retrouve ici encore le récurrent rapport entre les droits des femmes et le développement. Or le fondement du partage du pouvoir se réfère à un principe inhérent à la composition de la société, à savoir qu'elle est faite d'hommes et de femmes. C'est donc en vertu de ce fait que devrait s'imposer l'exigence de la participation de chaque sexe à la gestion de la cité et non en référence à d'autres considérations.

Le quatrième chapitre qui a clos cette partie repose la question de savoir si entre filles et garçons, femmes et hommes, il existerait une égalité des chances en matière du droit à l'éducation. Cette égalité concerne aussi bien l'accès que la poursuite de la scolarité. L'examen des données a montré que les préjugés constituent une fois de plus le handicap premier de la reconnaissance de ce droit aux filles et aux femmes. C'est pour contourner les résistances sociales que les Organisations internationales chargées de promouvoir l'éducation procèdent par des justifications à caractère socio-économique. Cette approche qui se veut incitative en insistant sur les avantages pragmatiques de l'éducation des femmes vide le droit à l'éducation de son caractère fondamental. C'est cet aspect que nous avons jugé nécessaire de rappeler afin que ce droit, quand il s'agit des filles, retrouve sa formulation initiale, à savoir toute personne a droit à l'éducation sans qu'il ait besoin de le justifier. La particularité de ce droit étant de servir de voie d'accès à d'autres droits, nous avons jugé nécessaire de le placer parmi les priorités publiques. Ceci, afin que les différents acteurs impliqués dans ce domaine puissent participer à une politique éducative inscrite dans le long terme en faveur des femmes. C'est en ce sens qu'on pourra escompter l'amélioration du statut global des femmes africaines.

CONCLUSION GENERALE

Au terme de ce travail dont le centre d'intérêt est le statut juridique des femmes en Afrique, il convient de reconsidérer l'ensemble des éléments qui ont déterminé notre approche du sujet. En effet, trois points d'observation ont été nécessaires à notre analyse : les droits traditionnels, le cadre juridique étatique et l'universalité des droits des femmes.

* Le recours aux droits traditionnels nous a été dicté par la nature même de l'organisation sociale dans les pays africains. Le pluralisme ethnique qui caractérise tous ces Etats montre qu'en deçà du pouvoir étatique, il existe des réseaux coutumiers qui exercent une autorité réelle sur les individus. Même si dans certains milieux, notamment urbains, ces traditions semblent se déliter, l'on constate que le recours aux coutumes devient systématique quand il s'agit des questions féminines. On ne saurait donc pas ignorer cette légitimité populaire dont jouissent les traditions dans la vie quotidienne. Prendre en compte les droits traditionnels dans l'analyse du statut des femmes africaines n'est pas seulement faire œuvre d'anthropologie juridique car, même l'Etat n'hésite pas à s'inspirer des coutumes dans l'élaboration du Droit.

* L'Etat a été pour nous, le cadre privilégié dans lequel est censé se poser avec évidence le problème des droits et devoirs reconnus aux femmes africaines. Même si les traditions participent à la compréhension de la question, celles-ci n'ôtent pas à l'Etat la légitimité dans l'élaboration des lois pour tous et le pouvoir de les faire respecter. Mais cette institution, source de la légalité rationnelle, souffre de deux handicaps qui nous renforcent dans la prise en compte des traditions. Le premier handicap procède de la dualité que l'on peut constater dans les pays africains entre le pouvoir d'une part et l'autorité de l'autre. Le pouvoir est détenu par l'Etat dans sa fonction législative. Les lois étant souvent ignorées parce qu'étrangère aux préoccupations des individus, l'institution étatique se trouve ainsi confrontée à un déficit d'autorité que viennent combler les traditions. Le second handicap est inhérent à l'Etat lui-même ; car, en recourant aux coutumes comme une des sources du Droit surtout s'agissant des femmes,

il les légitime et par conséquent, renforce leur autorité à son détriment. Malgré cela, l'Etat demeure l'acteur principal dans la signature des Conventions internationales.

* L'examen du statut juridique des femmes en Afrique ne peut pas être limité à l'unique cadre interne ; l'évolution actuelle du monde impose que toutes les nations prennent en compte la promotion des droits de l'Homme dans l'élaboration de leurs droits. Ce contexte général vient renforcer les différentes initiatives prises au niveau international en faveur des femmes. Les Conférences mondiales successives ont établi et continuent d'améliorer les Plans d'Action auxquels les Etats sont conviés à signer et à faire passer dans leurs législations. Même si ces Conventions n'ont pas force coercitive, les diverses pressions exercées sur les gouvernants les amènent à y accorder une certaine attention. Ainsi, le contexte international constitue désormais un cadre juridique de référence qui prend de plus en plus d'importance. Et l'analyse du statut des femmes africaines ne saurait être complète si l'on faisait peu de cas de cette dimension internationale qui tente d'universaliser les droits féminins.

Ce statut juridique se trouve ainsi à la jointure entre trois types de droits répondant à des logiques différentes. Les traditions, de par leur pluralité, enracinent les individus dans des communautés infra-étatiques à l'intérieur d'un même pays. Chaque Etat, garant de la légalité rationnelle adopte une politique juridique en fonction de son idéologie ou des particularités qui lui sont propres. Les droits des femmes tels qu'ils sont promus dans les instances internationales, ont vocation à dépasser toutes les particularités ethniques et nationales pour s'appliquer à toutes les femmes. C'est au regard de cette imbrication entre les droits qu'il nous a fallu définir les bases sur lesquelles devait reposer le statut juridique des femmes africaines.

Substantiellement, la question fondamentale que nous nous sommes posé tout au long de ce travail a été : comment examiner les droits et devoirs des femmes en Afrique sans privilégier certaines logiques juridiques au détriment des autres ? En d'autres termes, comment rendre accessible et compréhensible le statut des femmes en exploitant à la fois les éléments des droits traditionnels, le droit moderne et les dispositions internationales ? Pour répondre à cette interrogation, nous avons jugé que la dignité humaine est le seul principe susceptible de dépasser toutes les divergences pour servir de base d'analyse. En effet, la dignité, entendue comme le respect de l'humanité qui est dans chaque personne, a permis d'interroger le sens des valeurs au nom desquelles certaines traditions reconnaissent des droits aux individus. Cette dignité, diversement

expérimentée dans toutes les sociétés n'ayant pas nécessairement de rapport avec la légalité rationnelle, est aussi le soubassement de l'universalité des droits internes et international.

Cette approche de notre sujet fondée sur la dignité humaine nous a conduit aux résultats que nous reformulons de la manière suivante : de l'universalité de la dignité humaine postulée, on aboutit à la spécification de la dignité des femmes qui transparait dans la détermination de leur statut. Non pas que l'on dénie l'humanité aux femmes, mais leur condition juridique se réfère plus aux préjugés sexistes qu'à l'humanité qui est en elles.

Les femmes africaines, sous l'empire des droits traditionnels, sont régies par trois normes complémentaires qui définissent leur place dans la société. La première a trait au principe statutaire c'est-à-dire que dans les droits traditionnels africains, les droits et les devoirs reconnus aux individus sont relatifs à l'âge et/ ou au sexe. Et dans tous les cas, le statut des femmes est inférieur à celui des hommes ; cette infériorité se veut intangible parce justifiée par la deuxième norme qui est l'« *éternel hier* ». Ce dernier, qui tire son autorité du monde des ancêtres ou des légendes, permet de pérenniser, sans justifications, certaines pratiques sociales (la troisième norme) telles l'excision, la dot, l'exclusion des femmes du champ politique, la polygamie... Si cette spécification de la dignité des femmes se comprend (sans se justifier) eu égard à la logique propre aux droits traditionnels, comment l'expliquer dans un cadre étatique ?

L'Etat, dans les pays africains, a vocation comme partout ailleurs à adopter des lois selon le principe de la légalité rationnelle. Celle-ci, est à l'opposé du principe statutaire des sociétés traditionnelles parce qu'accordant des droits égaux à tous les citoyens sur la seule base de leur qualité d'individu. Ce principe d'égalité entre tous est posé dans presque toutes les Constitutions des pays africains. Mais quand il s'agit des droits des femmes, l'on constate que certaines dispositions législatives dérogent à ce principe en établissant une hiérarchisation des droits en faveur des hommes. La raison avancée pour justifier cette inégalité est le souci d'adapter les lois aux réalités sociales. Celles-ci étant enracinées dans les traditions, la logique étatique se trouve ainsi contaminée par le principe statutaire. Ainsi, la légalité rationnelle, en entérinant les rapports inégaux entre hommes et femmes, laisse apparaître une spécification de la dignité des femmes. On comprend alors, surtout en matière du droit de la famille, la prééminence accordée au mari par les législateurs aussi bien dans le choix de systèmes

matrimoniaux que dans la gestion du ménage. Or la plupart des Etats qui ont consacré dans leur Code de la famille ces droits inégaux entre les hommes et les femmes sont signataires des Conventions Internationales portant sur la promotion des droits de femmes.

La présentation de ces trois types de droits et leurs implications dans la définition du statut des femmes africaines est une lecture thématique des résultats de notre travail que nous proposons au lecteur. Cette lecture recoupe le plan en deux parties que nous avons adopté dans notre approche du sujet. La première est intitulée *Le statut des femmes et la spécificité des Droits africains* et la seconde, *Droits des Africaines et universalisation des droits des femmes*. Deux caractéristiques essentielles sont à souligner dans ce plan ; d'une part, la vue d'ensemble montre que les trois cadres juridiques indiqués plus haut sont imbriqués et l'erreur d'appréciation serait de vouloir scinder traditions/ modernité ou interne/ international. D'autre part, les deux parties entretiennent entre elles des rapports de complémentarité. La première, en indiquant le poids des traditions dans l'adoption des lois modernes, permet de mieux comprendre la position des défenseurs des droits universels des femmes : les justifications pragmatiques, auxquels ils ont recours, sont un moyen en vue d'une finalité qui serait l'expansion de ces droits. La deuxième partie, orientée vers l'espoir d'un avenir plus respectueux des droits des femmes, constitue une clé supplémentaire dans la compréhension de la nature des obstacles inhérents aux droits internes. En empruntant aux traditions les éléments du principe statutaire dans la définition du statut juridique des femmes, les législateurs africains sont, dans ce domaine, davantage tournés vers le passé que vers l'avenir. Ce sont donc ces éléments passéistes que les Organisations internationales combattent et veulent voir disparaître des législations internes.

Ces deux positions contradictoires dans leur vision respective mais complémentaires dans notre analyse trouvent dans le droit à l'éducation une solution adéquate. En rappelant que l'éducation est un droit fondamental qu'il faut promouvoir comme tel, notre suggestion a deux finalités en direction du cadre international : la première est l'adéquation avec l'article 26 de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme qui dispose que « *toute personne a droit à l'éducation* ». La deuxième finalité se veut par voie de conséquence, un correctif aux tendances pragmatiques qui justifient le droit à l'éducation par ses résultats. A l'intérieur de chaque Etat, l'éducation en tant que droit nécessite une politique publique globale et volontariste, fondée avant tout sur

l'élimination des discriminations entre sexes. Ainsi, les législateurs et les gouvernants africains seront à la fois en adéquation avec les Constitutions qui prônent l'égalité entre tous et aussi avec l'ordre international fondé sur l'universalité des droits de l'Homme.

En définitive, notre travail qui peut apparaître comme bien idéaliste à certains égards s'est voulu réaliste : en indiquant les différents obstacles auxquels est confronté le statut des femmes en Afrique, les voies et moyens pour l'améliorer, notre participation à ce débat ne sombre pas dans le pessimisme. Il y a certes des progrès réalisés dans divers domaines avec ou sans l'aide des Organisations internationales. On peut indiquer à ce propos le combat mené par les femmes tanzaniennes et nigériennes pour obtenir les quotas des femmes dans les représentations politiques et dans les nominations aux postes de responsabilité. Indiquons également la timide mais encourageante démarche des Béninoises pour réclamer la parité homme/ femme dans la vie publique. Tous ces exemples non exhaustifs qui s'ajoutent aux différents mouvements pour la cause féminine ont un dénominateur commun : toutes les femmes qui s'engagent pour améliorer la condition féminine sont instruites. Ceci corrobore notre démarche qui fait de l'éducation, à la fois la voie royale dans la reconnaissance effective des droits des Africaines et celle qui rend possible la contemporanéité des Africaines avec les femmes d'autres continents. Mais vu l'ampleur de la tâche, le chemin à parcourir reste encore long.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES GENERAUX

- ABOU (Sélim), Cultures et droits de l'Homme, Paris, Hachette, 1992, 140p.
- ARELANO (Rolando), GASSE (Yvon) et VERNA (Gérard) (sous la direction de), Les Entreprises informelles dans le monde, Les Presses Universitaires de Laval / Canada, 1994, 436p.
- AUGE (Marc), Pour une Anthropologie des mondes contemporaines, Paris, Critiques /Aubier, 1994, 195p.
- AUGE (Marc), Le sens des autres - Actualité de l'anthropologie-, Paris, Fayard, 1994, 199p.
- BACHELARD (Gaston), La psychanalyse du feu, Paris, Gallimard, 1965, 190p.
- BALANDIER (Georges), Anthropologie politique, Paris, PUF, 1969, 240p.
- BALANDIER (Georges), Le pouvoir sur scène, Paris, Balland, 1992, 172p.
- BIBLE de Jérusalem, Edition cerf, 1988.
- BONNARD (André), Civilisation grecque –De l'Iliade au Parthénon – Paris, Editions Complexe, 1991, 235p.
- BURDEAU (Georges), Le libéralisme, Paris, Seuil, 1979, 297p.
- CABRILLAC (Rémy), FRISON-ROCHE (Anna-Marie), REVET (Thierry) (sous la direction), Droits et libertés fondamentaux, Paris, dalloz, 1994, 315p.
- COMBES (Joseph), Valeur et liberté, Paris, PUF, 1960, 107p.
- EVANS-PRITCHARD (Edward E.), La femme dans les sociétés primitives – Et autres essais d'anthropologie sociale –, Paris, PUF, 1971, 246p.
- FAVOREU (Louis) (sous la direction de), Droits des libertés fondamentales, Précis Dalloz, Paris, Dalloz, 1ère Edition, 2000, 563p.
- FINKIELKRAUT (Alain), La défaite de la pensée, Paris, Gallimard, 1987, 186p.
- GOBRY (Ivan), La personne, Paris, PUF, 1966, 130p.
- HUET (Jérôme), Les principaux contrats spéciaux, Paris, LGDJ, 1996, 1544p.
- JACQUARD (Albert), L'équation de nénuphar -Les plaisirs de la science-, Paris, Calmann- Levy, 1998, 190p.

- JOST (Hans-Ulrich), *La politique des droits*, Paris, Kimé, 1994, 157p.
- KANT (Emmanuel), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Bordas, 1988, 191p.
- KONINCK (Thomas de), *De la dignité humaine*, Paris, PUF, 1995, 167p.
- LALANDE (André), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1962, 1323p.
- LEBRETON (Gilles), *Libertés publiques et droits de l'Homme*, Paris, Armand Colin, 1996, 463p.
- LUSTIGER (Jean-Marie), *Devenez digne de la condition humaine*, Paris, Flammarion, 1995, 167p.
- LEVI-STRAUSS (Claude), *Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1981, 591p.
- LEVI-STRAUSS (Claude), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1973, 450p.
- MARCEL (Gabriel), *La dignité humaine*, Paris, Aubier Montaigne, 1964, 219p.
- MATHIEU (Bertrand), « La dignité de la personne humaine : quel droit ? quel titulaire ? », Dalloz/ Sirey, 1996, 33ème cahier
- MISHIMA (Yukio), *Le Japon moderne et l'éthique Samouraï*, Paris, Gallimard, 1985, 148p.
- OLENDER (Maurice) (sous la direction de), *Faut-il avoir peur de la démocratie*, Paris, Seuil, 1992, 203p.
- Pape JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique " Familiaris consortio "*, Vatican, 1981.
- Pape PIE XI, *Encyclique " Casti Cannubii "*, Vatican, 1930.
- Pape PAUL VI, *Encyclique " Humane Vitae "*, Vatican, 1968.
- PAVIA (Marie Luce) et REVET (Thierry) (sous la direction de), *La dignité de la personne humaine*, Paris, Economica, 1999, 181p.
- RADCLIFFE-BROWN (Alfred Reginald), *Structures et fonctions dans la société primitive*, Paris, Editions de Minuits, 1972, 316p.
- RENAULT (Alain), *L'individu, - Réflexion sur la philosophie du sujet -*, Paris, Hatier, 1995, 80p.
- ROBERT (Jacques) et DUFFAR (Jean), *Droits de l'Homme et libertés fondamentales*, Paris, Mont chrestien, 1994, 808p.
- ROSANVALLON (Pierre), *Le sacre du citoyen - Histoire du suffrage universel en France -*, Paris, Gallimard, 1992, 490p.

- ROULAND (Norbert), Anthropologie juridique, Paris, PUF, 1988, 496p.
- ROULAND (Norbert), Anthropologie juridique, Que sais-je, Paris, PUF, 1995, 127p.
- ROULAND (Norbert), Aux conflits du Droit, Paris, Odile Jacob, 1991, 318p.
- SIMON (Pierre), Le contrôle des naissances - Histoire – philosophie – morale -, Paris, Payot, 1966, 294p.

OUVRAGES PORTANT SUR LES RELATIONS DE GENRES

- AGACINSKI (Sylviane), Politiques des sexes, Paris, Seuil, 1996, 205p.
- AUFFRET (Séverine), Des couteaux contre des femmes, Paris, Des femmes, 1983, 297p.
- BADINTER (Elisabeth), L'un est l'autre, Paris, Odile Jacob, 1986, 382p.
- BARD (Christine) (sous la direction de), Un siècle d'antiféminisme, Paris, Fayard, 1999, 481p.
- BARD (Christine), Les filles de Marianne, Paris, Fayard, 1995, 528p.
- BAUDOUX (Claudine) et ZAIDMAN (Claude), Egalité entre les sexes -Mixité et démocratie -, Paris, L'Harmattan, 1992, 301p.
- BISILIAT (Jeanne) (sous la direction de), Regards des femmes sur la globalisation - Approches critiques -, Paris, Karthala, 2003, 316p.
- BOURDIEU (Pierre), La domination masculine, Paris, Seuil, 1998, 142p.
- BEAULIEU (Etienne-Emile), HERITIER (Françoise), LERIDON (Henri) (sous la direction de), Contraception : contrainte ou liberté ? Paris, Odile Jacob, 1999, 305p.
- BENEI (Véronique), La dot en Inde un fléau social ?- Socio-anthropologie du mariage au Maharashtra, Paris, Karthala / Institut français de Pondichéry, 1996, 291p.
- BENSADON (Ney), Les droits de la femme, Que sais-je, Paris, PUF, 1980, 127p.
- BORNEMANN (Ernest), Le patriarcat, Paris, PUF, 1979, 309p.
- BOUSQUET (Georges-Henri), L'éthique sexuelle de l'Islam, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, 243p.
- CALLUC (Marie-France), Le nouveau droit de la femme, Lyon, L'Hermès, 1978, 423p.
- CENTRE FEDERAL /FEN, Le féminisme et ses enjeux, Paris, Edilig, 1988, 576p.
- COSNIER (Colette), Le silence des filles - De l'aiguille à la plume -, Paris, Fayard, 2001, 332p.

DAVID-NEEL (Alexandra), *Le féminisme rationnel*, Cahors, Les Nuits rouges, 2000, 119p.

EPHESIA, *La place des femmes – Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales -*, Paris, La Découverte, 1995, 740p.

FAURE (Christine), (sous la direction de), *Encyclopédie politique et historique des femmes : Europe, Amérique du Nord*, Paris, PUF, 1997, 885p.

FISHER (Helen), *La stratégie du sexe*, Paris, Calmann-Levy, 1983, 270p.

FISHER (Helen), *Histoire naturelle de l'amour*, Paris, Editions Robert LAFFONT, 1994, 453p

FLANDRIN (Jean-Louis), *L'Eglise et le contrôle des naissances -Questions d'histoire-*

Paris, Flammarion, 1970, 127p.

FRISQUE (Ségolène), *L'objet femme*, Paris, Documentation française, 1997, 96p

GARAUDY (Roger), *Pour l'avènement de la femme*, Paris, Albin Michel, 1981, 175p.

GASPARD (Françoise), SEVRAN-SCHREIBER (Claude) et LE GALL (Anne), *Au pouvoir citoyennes*, Paris, Seuil, 1992, 184p.

GASPARD (Françoise) (sous la direction de), *Les femmes dans la prise de décision en France et en Europe : demain parité*, Paris/ Montréal, L'Harmattan, 1997, 223p.

GONCOURT (Edmond) et (Jules), *La femme au XVIIIème siècle*, Paris, Flammarion, 1982, 389p.

GROULT (Benoîte), *Ainsi soit-elle*, Paris, Grasset, 1980, 228p.

HAINARD (François)et VERSCHUUR (Christine), *Femmes dans les crises urbaines - Relations de genre et environnements précaires -*, Paris, Karthala, 2001, 330p.

HERITIER (Françoise), *Les deux sœurs et leur mère*, Paris, Odile Jacob, 1994, 376p.

HIRATA (Hélène) et SENOTIER (Danièle), *Femmes et Partage du travail*, Paris, Syros, 1996, 280p.

JONCKRES (Danielle), CARRE (Renée), DUPRE (Marie-claude) (sous la direction de), *Femmes plurielles*, Paris, La maison des sciences de l'homme, 1998, 300p.

JOST (Hans-Ulrich), PAVILLON (Monique), VALLOTON (François), *La politique des droits : citoyenneté et construction des genres au 19ème et 20ème siècle*, Paris, Kimé, 1994, 157p.

KOZAKIEWICZ (Mikolaj), « L'Eglise catholique en Pologne face au planning familial et à l'éducation sexuelle », in *Garantir le libre choix en matière de procréation*, de

sexualité et de mode de vie en Europe : tendances et évolutions, Actes du Forum international, Estonie, 27-29 novembre 1997.

LÖWY (Ilana) et ROUCH (Hélène) (sous la direction de), La distinction entre sexe et genre - Une histoire entre biologie et culture -, Cahier du genre n°34, Paris, L'Harmattan, 2003, 258p.

MARQUES-PEREIRA (Bérengère) et CARRIER (Alain) (Coordinateurs), La citoyenneté sociale des femmes au Brésil, Paris, L'Harmattan, co-édition CELA-IS / L'Harmattan, 1996, 190p.

MARTIN (Jacqueline), La parité - enjeux et mise en œuvre -, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail (PUM), 1998, 300p.

MARUANI (Magaret) (sous la direction de), Les nouvelles frontières de l'inégalité - Hommes et femmes sur le marché du travail-, Paris, la Découverte / Mage, 1998, 283p.

MEDA (Dominique), Le temps des femmes - Pour un nouveau partage des rôles-, Paris, Flammarion, 2001, 199p.

MILLET (Kate), La politique du mâle, Paris, Stock, 1973, 461p.

MOSSUZ- LAVAU (Janine), Femmes /hommes pour la Parité, Paris, Presses de Sciences Po, 1998, 139p.

PAGES (Jeanne), Le contrôle des naissances en France et à l'étranger, Paris, LGDJ, 1971, 305p.

PLASMAN (Robert), Les femmes d'Europe sur le marché du travail, Paris, L'Harmattan, 1994, 293p.

ROSA (Annette), Les femmes de la Révolution française, Paris, Messidor, 1989, 253p.

SCHWARTZER (Alice), La petite différence et ses grandes conséquences, Paris, Des femmes, 1975, 339p.

STEFANI (Gaston), LEVASSEUR (Georges), BOULOC (Bernard), Droit pénal général, Paris, Dalloz, 2000, 680p.

VERON (Jacques), Le monde des femmes, inégalité des sexes, inégalité des sociétés, Paris seuil, 1996, 206p.

WEILL (Alexis) et TERRE (François), Les personnes, la famille et les incapacités, Paris, Dalloz, 1993, 981p.

WELZER - LANG (Daniel), Les hommes violents, Paris, Indigo et Côté - femmes éditions, 1996, 367p.

OUVRAGES SUR L'AFRIQUE

ABELES (Marc) et COLLARD (Chantal), Age, pouvoir et société en Afrique Noire, Paris, Karthala, 1985, 330p.

AMARA (Aït Hamid), FOUNOU- TCHUIGOUA (Bernard) (sous la direction de), L'agriculture africaine en crise dans ses rapports avec l'Etat, l'industrialisation et la paysannerie, Paris, L'Harmattan, UNU (Université des Nations Unies), 1989, 319p.

BELLONCLE (Guy), La question paysanne en Afrique Noire, Paris, Karthala, 1982, 110p.

BENCHIKH (Madjid), Droit International du Sous-Développement -Nouvel ordre de la dépendance-, Paris, Berger Levrault, 1983, 321p.

BOUREL (Pierre), Le droit de la famille au Sénégal – Successions / Régimes matrimoniaux / Libéralités, Paris, Economica, 1981, 265p.

CERNEA (Michael M.), La dimension humaine dans les projets de développement - Les variables sociologiques et culturelles -, Paris, Karthala, 1998, 586p.

CODE des personnes et de la famille, Lomé / Togo, 1980.

CODE zaïrois de la famille, Kinshasa, 1988.

CONAC (Gérard) (sous la direction de), Dynamiques et finalités des Droits africains, Paris, Economica, 1980, 509p.

COCQUERY-VIDROVITCH (Catherine) (sous la direction de), Sociétés paysannes du Tiers-Monde, Paris, L'Harmattan, 1990, 282p.

COQUERY –VIDROVITCH (Catherine), Afrique noire : permanences et ruptures, Paris, Payot, 1993, 450p.

COULON (Christian), MARTIN (Denis-Constant) (sous la direction de), Les Afriques politiques, Paris, La Découverte, 1991, 294p.

CAHIER DE L'INSTITUT UNIVERSITAIRE D'ETUDES DU DEVELOPPEMENT, La pensée métisse – Croyances Africaines et rationalité occidentale en question-, Paris, PUF, 1990, 264p.

(Centre for Development Studies) CDS-PUBLICATION, Le secteur informel au Zaïre, Anvers, août 1995, 141p.

CDS-PUBLICATION, La pauvreté urbaine en Afrique subsaharienne -Le cas de Kinshasa-, Anvers, 1996.

CDS-PUBLICATION ; « La pauvreté urbaine en Afrique subsaharienne - Le cas de Kinshasa - ; Anvers ; Mai 1997.

CNCD (Centre National de la Coopération au Développement), La vie quotidienne à Kinshasa / Lettres du Congo, Bruxelles, juillet 1998, 48p.

DACHER (Michèle), Prix des épouses, valeurs des sœurs, Paris, L'Harmattan, 1992, 203p.

DELER (J.P.), FAURE (Y.-A.), PIVEAU (A.) et ROCA (P.J.) (sous la direction de), Les ONG et Développement, Paris, Karthala, 1998, 680p.

DELUZE (Ariane), LE COUR GRANDMAISON (Colette) et RETEL- LAURENTIN (Anne), Vies et paroles des femmes africaines, Paris, Karthala, 2001, 208p.

DOUMBE-MULONGO (Maurice), Les coutumes et le droit au Cameroun, Yaoundé, Editions CLE, 1972, 147p.

DROY (Isabelle), Femmes et développement rural, Paris, Karthala, 1990, 182p.

DUMONT (René), Démocratie pour l'Afrique, Paris, Seuil, 1991, 343p.

ELA (Jean-Marc), Afrique - L'irruption des pauvres -, Paris, L'Harmattan, 1994, 266p.

ELUNGU (Pene Elungu .A.), Tradition africaine et rationalité moderne, Paris, L'harmattan, 1987, 187p.

EVANS-PRITCHARD (Edward E.), Parenté et mariage chez les Nuer, Paris, Payot, 1973, 222p.

GEORGE (Susan), Jusqu'au cou - Enquête sur la dette du Tiers-Monde -, Paris, La Découverte, 1989, 406p.

GERAUD (Roger), Rivages de la fuite - Essai sur le déracinement africain - Aix -en - Provence -, Les vents contraires, 2000, 296p.

GONIDEC (Pierre -François), Les Droits africains ; Evolution et sources (Tome I), Paris, LGDJ, 1976, 290p.

ITOUA (François), TETEKPOE (D.A.), TRAORE (Aminata) et Cie, Famille, enfant et développement en Afrique, Paris, Unesco, 1988, 211p.

JACOB (Jean-Pierre) et LAVIGNE DELVILLE (Philippe), Les associations paysannes en Afrique - Organisation et dynamique -, Paris, APAD- Karthala -IUED, 1994, 307p.

KABOU (axelle), Et si l'Afrique refusait le Développement ?, Paris, l'Harmattan, 1991, 207p.

KOUAME (Aka), Education et emploi des femmes à Abidjan, Paris, L'Harmattan, 1999, 287p.

KOUASSIGAN (Guy A.), Quelle est ma loi ? - Tradition et modernisme dans le droit privé de la famille en Afrique Noire francophone -, Paris, Pédone, 1974, 311p.

LALLEMAND (Suzanne), La circulation des enfants en société traditionnelle, Paris, L'Harmattan, 1993, 223p

LATOUCHE (Serge), La planète des naufragés - Essai sur le sous- développement -, Paris, la découverte, 1991, 235p.

LATOUCHE (Serge), L'autre Afrique - Entre don et marché -, Paris, Albin Michel, 1998, 246p.

LAVERGNE (Real) (sous la direction de), Intégration et coopération régionale en Afrique de l'Ouest, Paris, Karthala, 1996, 406p .

MAPPA (Sophia), Pouvoir traditionnel et pouvoir de l'Etat - L'illusion universaliste -, Paris, Karthala, 1998, 204p.

MALULA (Joseph-Albert), « Rencontre euro-africaine », Yaoundé, in Actualités religieuses dans le monde, n° 212, 15 mai 1984.

MAUGENEST (Denis) et POGOUE (Paul -Gérard) (sous la direction de), Droit de l'homme en Afrique Centrale, Paris, Karthala, 1996, 283p.

MBAYA (M.), Le développement endogène au Zaïre - conception de la majorité silencieuse-, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1997, 238p.

M'BAYE (Keba) (sous la direction de), Le droit de la famille en Afrique noire et au Madagascar, Paris, GP Maisonneuve et Larose, 1968, 295p.

MEILLASSOU (Claude), Femmes greniers et capitaux, Paris, Maspero, 1982, 250p.

MELONE (Stanislas) (sous la direction de), Encyclopédie juridique de l'Afrique, Tome sixième - Droits des personnes et de la famille -, Abidjan, Les Nouvelles Editions Africaines (NEA), 1982, 477p.

MOBUTU (Sese Seko), Discours / Tribune des Nations Unies, 4 octobre 1973.

MULAGO (Gua Cikala), Mariage traditionnel africain et mariage chrétien, Kinshasa, Editions Saint Paul, 1981, 92p.

MULLER (Jean-claude), Du bon usage du sexe et du mariage, Paris, L'Harmattan, 1982, 283p.

NCHAMA (Eya C. M.), Développement et Droits de l'Homme en Afrique, Paris, PUBLISUD, 1991, 438p.

NKOUENDJIN YOTNDA (Maurice), Le Cameroun à la recherche de son droit de famille, Paris, LGDJ, 1975, 283p.

OLAWALE (Elias T.), Le droit coutumier africain, Paris, Présence Africaine, 1961, 325p.

PILON (Marc), LOCOH (Thérèse), VIGNIKIN (Emilien), VIMARD (Patrice), (sous la direction de), Ménages et familles en Afrique : approches des dynamiques contemporaines, Séminaire, Lomé, du 4 au 8 décembre 1995, Paris, Centre Française sur la population et le Développement (CEPED), 1997, 408p.

QUIRINI (de) (Pierre), Que dit le code de la famille, Centre d'Etudes pour l'Action Sociale (CEPAS), Kinshasa, Librairie Saint Paul, 1989, 78p.

RIST (Gilbert), Le développement ; histoire d'une croyance occidentale, Paris, Presses de Sciences Po, 1996, 426p.

RIST (Gilbert) (sous la direction de), La culture ; otage du développement ?, Paris, L'harmattan / EADI, 1994, 191p.

SALAMA (Pierre) et VALIER (Jacques), Pauvretés et inégalités dans le Tiers-Monde, Paris, Editions La Découverte, 1994, 220p.

SOLAGE (de) (Olivier), Vers un nouveau développement des Tiers-Mondes ?, Paris, L'harmattan, 1997, 187p.

SŒUR Marie André (du sacré Cœur), La condition humaine en Afrique noire, Paris, Grasset, 1953, 262p.

SŒUR Marie André (du Sacré Cœur), Civilisations en marche, Paris, Grasset, 1956, 252p.

SCHWARZ (Antoine), Nouvelles approches du secteur informel, OCDE, 1990, 255p.

TORDIO (Kuami –Kuma A.), La famille dans les législations modernes subsahariennes et européennes. Tome 1 : le mariage, Lomé 1995, Presses de l'Université du BENIN, 150p.

TOURE (Abdou), Les petits métiers à Abidjan - L'imagination au secours de la conjoncture -, Paris, Karthala, 1985, 290p.

TURNHAM (David), SALOME (Bernard) et SCHWARZ (Antoine), Nouvelles approches du secteur informel, Paris, OCDE, 1990, 271p.

VILLERS (Gauthier (de)), Phénomènes informels et dynamiques culturelles en Afrique, cahiers africains, n°19-20, Bruxelles, 1996, 286p.

VIMARD (Patrice) et ZANON (benjamin) (sous la direction de), Politiques démographiques et transitions de la fécondité en Afrique, Paris, L'Harmattan, 2000, 367p.

OUVRAGES SUR LES FEMMES AFRICAINES

AMOUGOU (Emmanuel), Afro-métropolitaines - Emancipation ou domination masculine - ?, Paris, L'Harmattan, 1998, 197p.

ASSIE-LUMUMBA (N'dri-Thérèse), Les Africaines dans la politique - Femmes Baoulé de la Côte d'Ivoire -, Paris, L'Harmattan, 1996, 207p.

BARBIER (Jean-claude) (sous la direction de), Femmes du Cameroun, mères pacifiques, épouses rebelles, Paris, Karthala, 1985, 400p.

BISILIAT (Jeanne) (sous la direction de), Femmes du Sud, chefs de famille, Paris, Karthala, 1996, 410p.

BISILIAT (Jeanne) (sous la direction de), Relation de genre et de développement - Femmes et sociétés -, Paris ; ORSTOM, 1992, 326p.

BISILIAT (Jeanne), (sous la direction de), Face aux changements, les femmes du Sud, Paris, L'Harmattan, 1997, 367p.

CENTRE de Recherche, d'information et de formation pour la femme, Femmes togolaises aujourd'hui et demain, Lomé / Togo, 1995, 169p.

COLLOQUE d'Abidjan / juillet 1972, La civilisation de la femme dans la tradition africaine, Paris, Présence africaine, 1975, 606p.

COLLOQUE de YAMOOUSSOUKRO, Recherche, vulgarisation et développement en Afrique Noire ; collection Focal Coop, Ministère de la Coopération, Provence, 1987, 245p.

COQUERY-VIDROVITCH (Catherine), Les Africaines, Paris, Desjonquers, 1994, 395p.

COQUERY-VIDROVITCH (Catherine) (sous la direction de), Femmes d'Afrique, CLIO, Revue trimestrielle n°6, Toulouse, PUM, 1997, 297p.

DENIEL (Raymond), Femmes des villes africaines, Abidjan, Inades Editions, 1985, 220p.

DJIBO (Hadiza), La participation des femmes africaines à la vie politique – Les exemples du Sénégal et du Niger-, Paris, L'Harmattan, 2001, 419p.

DROY (Isabelle), Femmes et développement rurale, Paris, Karthala, Collection "Economie et Développement", 1990, 182p.

ERLICH (Michel), *La femme blessée - Essai sur les mutilations génitales féminines* - Paris, L'Harmattan, 1986, 321p.

FAINZANG (Sylvie) et JOURNET (Odile), *La femme de mon mari -Anthropologie du mariage polygamique en Afrique et en France -*, Paris, L'Harmattan, Collection Connaissance des Hommes, 1988, 174p.

FFCD (Fédération des Femmes du Congo pour le Développement), *Les droits de la femme et de l'enfant dans le Code de la famille*, Brazzaville, Imprimerie nationale 1996, 39p.

GABOU (Alexis), *Le mariage congolais Ladi et Koukouya*, Imprimerie saint Paul, Brazzaville, 1979, 127p.

KAUDJHIS- OFFOUMOU (Françoise A.), *Les droits de la femme en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala, 1996, 230p.

LANGÉ (Marie France) (sous la direction de), *L'école et les fille en Afrique - Scolarisation sous conditions -*, Paris, Karthala, 1998, 254p.

MIANDA (Gertrude), *Les femmes africaines et pouvoir -Les maraîchères de Kinshasa-*, Paris, L'Harmattan, 1996, 193p.

MICHEL (Andrée), *Femmes et multinationales*, Paris, Karthala, 1981, 139p.

MWEYA TOL'ANDE (Elisabeth), *Moi, femme, je parle*, Kinshasa, Editions «Grain de sel » / Collection- femmes 2000, 1994, 24p.

PALA (O. ACHOLA) et LY (Madina), *La femme africaine dans la société précoloniale*, Paris, Unesco, 1979, 253p.

RISS (Marie Denise), *La femme africaine en milieu rural*, Paris, L'Harmattan, 1989, 218p.

SARR (Fatou), *L'Entrepreneuriat féminin au Sénégal*, Paris, L'Harmattan Forum du Tiers monde, 1998, 301p.

SŒUR Marie André (du Sacré Cœur), *La femme noire en Afrique occidentale*, Paris, Payot, 1939, 278p.

SOLUS (Henry), *Traité de la condition des indigènes en Droit privé : colonies et pays de protectorat (non compris l'Afrique du nord) et pays sous mandat*, Paris, Sirey, 1927, 590p.

STAMP (Patricia), *La technologie, le rôle des sexes et le pouvoir en Afrique*, Ottawa, CRDI, 1990, 213p.

TCHAK (Sami), *La sexualité féminine en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1999, 240p.

TCHA-KOURA (Sadamba), *Femme infidèle*, Dakar/ Abidjan/ Lomé, Nouvelles Editions Africaines (NEA), 1988, 144p.

THIAM (Awa), *La parole aux négresses*, Paris, Denoël/ Gonthier, 1983, 194p.

UMOFC (Union Mondiale des Organisations Féminines Catholiques), *Femmes africaines*, Paris, Le Centurion, Collection " Poids du jour", 1959, 191p.

VERHAEGEN (Benoît), *Femmes zaïroises de Kisangani : combats pour la survie*, Louvain-la Neuve / Paris, Centre d'Histoire d'Afrique/ L'Harmattan, Collection "Zaïre-Histoire et Société", 1990, 294p.

VINCENT (Jean-François), *Femmes africaines en milieu urbain*, Paris, ORSTOM, 1996, 287p.

VINCENT (Jeanne-Françoise), *Femmes beti entre deux mondes Entretien dans la forêt du Cameroun*, Paris, Karthala, 2001, 239p.

ARTICLES ET PUBLICATION SUR LES FEMMES AFRICAINES

AGENCE de Coopération Culturelle et Technique (A.C.C.T.), XVIIIème congrès de l'Institut International de Droit d'Expression Française (I.D.E.F.) sur la codification du Droit, Louisiane, du 3 au 9 Novembre 1985

ADJAMAGBO-JOHNSON (kafui), « Le politique est aussi l'affaire des femmes », in *Politique africaine* n°65, mars 1997, pp.62-73.

AGBARIN (Victoire), « La femme en Droit coutumier dahoméen », in *Revue Juridique Politique Indépendance et Coopération (RJPIC)*, décembre 1973, p 639 -662.

AGBOTON (Alain), « Sénégal : la polygamie toujours à la mode à Dakar » in *Afrique Tribune (Bimensuel international)*, Volume 3, n°54, du 14 -27 mars 1997.

AGRIPROMO n°54, *Les femmes s'organisent*, Abidjan, INADES-FORMATION, juillet 1986

AGRIPROMO n°62, *Développement au féminin ?*, Abidjan, INADES-FORMATION, juillet 1988.

AGRI-ZAÏRE n°37, Kinshasa, INADES -Formation -Zaïre, juin 1995.

ALIBERT (Jacques), *Rapport mondial du PNUD sur le Développement humain*, « Un vigoureux plaidoyer sur l'égalité des sexes et des nouveaux indicateurs de développement humain » in *Marchés Tropicaux -1888 -*, du 8 Septembre 1995, pp 1-2.

ANONGBA (Simplice), *Faut-il libéraliser l'avortement ?*, in *L'Autre Afrique* du 25 juin au 1er juillet 1997.

ANTOINE (Philippe) et NANITELAMIO (Jeanne), « Statuts féminins et urbanisation en Afrique », in *Politique Africaine*, décembre 1989, p129 -134.

BESSIS (Sophie), « Droits des femmes et Développement, de Mexico à Pékin », in *Courrier Afrique* n°17, Juin 1993, pp. 2 -3.

BINET (Jacques), « Aspect actuel du mariage au sud Cameroun », *Revue Pénant*, n°602, 1952.

BIYO (ali), PAYE (Moussa), TIETCHEU (Jeanne) et TCHOMBA (Gilbert), L'excision ; difficile croisade in *Jeune Afrique Economique (JAE)* du 1er au 14 septembre 1997, pp. 24-31.

BOLIE (Odette), « Forum national sur les droits et leadership de la femme zaïroise », in *Revue Renaître* n°22, Kinshasa, 30 novembre 1996, p.6.

BOP (Codou), « Femmes ; hors du foyer, point de salut. », in *Africa / Dakar* n°162, 1984, Résumé HIBISCUS

BOP (Codou), « Les femmes chefs de famille à Dakar », in *Africa Development*, vol XX n° 4, 1995, pp. 51-67.

BOP (codou), « Après Pékin ; quelle coopération internationale en Afrique ?, in *Politique africaine* n°65, mars 1997, pp. 48-61.

BOUBOUTOU (Jean-Baptiste), « Contribution à un débat : nouvelles réflexions sur le pré-mariage en droit congolais de la famille », in *Revue Congolaise de Droit*; n°6 ; juillet – décembre 1989, pp. 26-38.

COMBES (Danièle) et DEVREUX (Anne-Marie), « Le travail des femmes et rapports des sexes », in *Relation de genre et développement*, sous la direction de Jeanne BISILIAT, Paris, ORSTOM, 1992, p. 149 à 165.

CONGO Times Forum, « Les femmes congolaises », Message du Gouvernement aux femmes congolaises pour la journée mondiale de la femme, Site Internet Congo Forum, 19 mars 1998, pp.1-2.

COURRIER AFRIQUE, « Droit des femmes et Développement. - Encore des Bastilles à prendre - », in *Courrier de la Planète* n°17, Juin 1993 .

DACHER (Michèle), « Compensation matrimoniale et dette féminine : les goin du Burkina Faso », in *Relation de genre et développement*, sous la direction de Jeanne BISILIAT, Paris, ORSTOM, 1992, pp. 57 à 73.

DAGUI (N'gabo), « La situation juridique de la femme en Afrique noire contemporaine », in *RJPIC (Revue Juridique Politique Indépendance et Coopération)* n°2, Paris, Editions Ediena, Mai - septembre 1991.

DAGUI (N'gabo), « A propos du Code de la famille au Niger - Regards sur la pesanteur de la culture - » in RJPIC n°1, Paris, Ediena, janvier-mars 1993, pp. 59 –70.

DIALOGUE, « Planning familial au Rwanda », Kigali, Revue mensuel mai -juin 1984.

DIALOGUE, « Les Droits de la femme rwandaise », revue mensuel n°161, décembre 1992, Kigali / RWANDA.

DIALOGUE, « La femme rwandaise, moteur de la reconstruction nationale », Revue mensuel n° 193, Bruxelles X, octobre 1996.

DORCE (Frédéric), « Côte d'Ivoire, les femmes sortent de l'ombre », in Jeune Afrique Economique (JAE) du 1er au 14 décembre 1997.

DUMONT (René), « Si on avait écouté les femmes, l'Afrique ne serait pas ruinée », in Croissance n° 337, avril 1991.

ELMADMAD (Khadija), « Les droits de la femme dans la charte africaine des Droits de l'Homme et des peuples », in Afrique 2000, Revue africaine de Politique Internationale n°14, juillet -août -septembre 1993.

EQUITE (Bulletin d'Information du Réseau International des Cliniques Juridiques (R.I.C.J.)), « La femme : locomotive pour l'entrée au XXIème siècle ou souffre-douleur de l'homme ? Droits fondamentaux de la femme en Afrique : engagement ou indifférence » ?, janvier- février -mars 1997.

FALL (Elimane), « Polygamie, le Sénégal à 2 ou 4 vitesses... », in Afrique Magazine n° 139, décembre 1996 -janvier 1997.

FOFONA (Mohamed), « Femmes porte-malheur », in Ivoir'soir, Abidjan, 27 fév. 1992.

FORESTIER (Patrick), « Excision , la tragique défaite des femmes égyptiennes », in Match Evénement, 1994, pp. 15-20.

GALLAND (Colette), LALONDE (Christiane) et TREFEU (Thérèse), « Femmes du sud - Analyse de la situation des femmes par secteur (Droit, politique, éducation) -, in Réseaux documentaires pour le Développement, Paris, IBISCUS- ORSTOM –CEDID, août 1995.

GHOGOMOU (Dorothy), « Le viol est un crime », in Equité n° 003, jan. fév. mar. avr.1997, pp.16-19.

GUNUMINA (Mwangu-Gikulu), « Enseignement de biologie au zaïre : information sexuelle des filles, in Zaïre-Afrique n°200, décembre 1985, pp. 619-624.

HALIFANI (Mohamed) et NZOMO (Maria), « Réconcilier l'Etat et la société - Démocratie et droits de la personne en Tanzanie - », Dar es-Salaam, 1995.

HERITIER (Françoise), « Fécondité et stérilité : la traduction de ces notions dans le champ idéologique au stade pré-scientifique », in *Le fait féminin*, Paris, Fayard, 1978.

HESSELING (Gerti) et LEROY (Etienne) , « Le Droit et ses pratiques », in *Politique Africaine* n°40, décembre 1990, p 2 -11.

HESSELING (Gerti) et LOCOH (Thérèse), « Femmes, pouvoir et sociétés », in *Politique africaine* n°65, mars 1997, pp.1-21.

INADES-FORMATION (Institut africain pour le développement économique et social), « Développement au féminin ? », in *Agripromo / pour la promotion du monde rural* n°62, Abidjan, juillet 1988, 24p.

INADES-FORMATION, « Le travail de la femme rurale », in *Agripromo* n°88, janvier 1995, 26p.

INADES-FORMATION, « Les femmes s'organisent », in *Agripromo* n°54, juillet 1986, 24p.

JACQUET (Isabelle), « Contrôle démographique et rapport Nord-Sud », in *Politique Africaine* 43, Les chemins de la Démocratie, Karthala, octobre 1991, pp. 142 –145.

KALALA (Ilunga), « Le statut de la femme dans le droit de la famille au Zaïre », in *Bulletin de l'Institut International de Droit d'Expression Française (I.D.E.F.)*, n°23, Paris, 1974, pp. 836 –843.

KEBI MOUNKALA (Antoinette), « Les régimes matrimoniaux ou les difficultés d'un choix », in *Revue congolaise de Droit* n°15-16, Brazzaville, janvier - décembre 1994, pp.71 – 83.

KITENGE (Ya), « La femme zaïroise devant le droit - Contribution à la réforme du code civil national - », in *Problèmes sociaux zaïrois*, n°120-121, Lubumbashi (Zaïre), 1979, pp. 3 - 43.

LAMPUE (Pierre), « Le rôle de la jurisprudence dans l'évolution de la condition de la femme en Afrique Noire », in *Revue Juridique Politique Indépendance et Coopération (RJPIC)* n°4, décembre 1973, pp.863 -870.

LIVET (Eve), « La femme, avenir du monde », in *Croissance* n° 340 ; juillet -août 1991, pp. 18-24.

LAOHEDJO (N'guissi), « Les femmes veulent des terres », in *Nation Quotidien national d'information* n°1756 du 18 juin 1997, Cotonou / Bénin.

LAROCHE –GISSEROT (Florence), « L'échec du mariage occidental en Afrique Francophone : l'exemple de la Côte d'Ivoire », in *Revue de Droit International et de Droit comparé*, Bruxelles, Institut Belge de Droit comparé, 1er Trimestre 1999, pp. 53 -84.

LE CARME (Mireille), « Territoire du féminin, territoire du masculin : Des frontières bien gardées ? », in *Relations de genre et Développement / Femmes et Sociétés*, Sous la direction de Jeanne BISILIAT, Paris, ORSTOM, 1992, pp. 295 -319.

LES CAHIERS du GRIF, « L'Africaine - sexes et signes - », n°29, Paris, Editions Tierce, 1985.

Le Monde du 16 juin 1993, « Le long combat des femmes contre l'excision », p. 10.

Le Monde du 15 mai 2002, « Grande Bretagne - En Prison parce que ses filles manquent l'école -»

Le Monde du 20 février 2002, « Campagne électorale de Jacques CHIRAC : - Famille, école, justice : des mesures pour imposer l'impunité zéro », p. 8.

MATOKOT (Ounimé Fred Jonas), « Deux mariages, deux institutions », in *Revue congolaise de Droit*, n°7 -8, janvier - décembre 1990, pp. 58 -71.

MAYOUX (Linda), « L'empowerment des femmes contre la viabilité ? Vers un nouveau paradigme dans les programmes de micro-crédit », in *Les silences pudiques de l'économie*, textes réunis par PREISWERK (Yvonne), Berne / Genève (Suisse), UNESCO / IUED 1998.

MBAY Marcel, « La promotion de la femme centrafricaine », in *RJPIC (Rev. Jur. Pol. Ind. Coop.)* n°4, Paris, décembre 1972, pp. 613 à 623.

MBOUYOM (François Xavier), « Le statut juridique, politique et social de la femme au Cameroun », in *Bulletin de l'Institut international de Droit d'Expression Française (IDEF)* n°23, Paris, 1974, pp. 600-623.

MBOYO EPENGE (Ea Longila), « Le concept du mariage et les effets de celui-ci en droit Zaïrois. - Application de la théorie de l'intérisme face à l'extérisme...- », *Conférence - Débat sur le Code de la famille*, Kinshasa, 1986.

MEINERTS (Eva), « Quels rôles et quelle fonction pour la jeune fille zaïroise ? », in *Zaire-Afrique*, n°217, Kinshasa, 1987, pp. 423-427.

MOUNGUENGUE (Fidèle), « Le Droit International Privé de la famille en République Populaire du Congo » in *Revue congolaise de droit*, n°6, juillet -décembre 1989, pp. 11-23.

MOUSSOKI (Désiré), « L'âge, le sexe, la tribu et le droit au Congo », in *Revue congolaise de Droit* n°6, juillet -décembre 1989, pP. 54 -65.

MPOYO KASAVUBU (Z. Justine), « L'évolution de la femme congolaise sous le régime coloniale belge », in *Histoire et Sociologie Africaine*, Textes réunis et présentés par SALOMON Pierre, Civilisation, Volume XXXVII n°1, 1987.

MUEPU (Mibanga), « De la protection spéciale de la femme salariée au Zaïre », in *Bulletin de l'Institut International de Droit d'Expression Française (I.D.E.F.)* n°23, Paris, 1974, pp. 847 -861.

NANITELAMIO (Jeanne), « Relations de genre et relations conjugales », in *Africa development* Vol. XX, n°4, 1995, pp.115-132.

NANKARA WAKA (Philomène), « Féminisation de la pauvreté au Congo-Kinshasa », in *Revue de Droit Africain/Doctrine et Jurisprudence* n°5, Trimestrielle, 2eme année, Bruxelles, janvier 1998.

NGOMBA (Tshilombayi), « La discrimination à l'égard de la femme au niveau du droit de la famille », in *Revue juridique du Zaïre, Doctrine- Jurisprudence -Information*, 63eme année, Kinshasa, 1987.

NGONDO (a Pitshandenge), « Réflexion sur la problématique de la fécondité des adolescentes au Zaïre », in *Zaïre-Afrique* n°260, 1991, pp. 571-581.

N'GONO (Julienne Ayissi), « Statut juridique et rôle économique de la femme chef de famille au Cameroun », in *femmes du sud, chefs de famille*, sous la direction de Jeanne BISILIAT, Paris, Karthala, 1996, 410p.

NKIHOUANGANINA (Luc), « Le ménage dans le code congolais de la famille », in *Revue congolaise de Droit*, n°15-16, Brazzaville, janvier-décembre 1994, pp. 71-83.

NKOLO (Pierrette), « L'option matrimoniale au Cameroun », in *Pénant*, juillet -octobre 1986, pp. 464-481.

NOLET de BRAUWERE (Quentin), « Le discours de l'homme et de la femme sur le Code familial en péril dans la Sous -Région de la Tshopo (Haut -Zaïre) », in *Développement et Coopération* n°5, septembre -octobre 1993.

NOVEMBER (Andras), « Une nouvelle approche du partage de l'emploi : le rôle des femmes », in *Femmes, villes et environnement*, Textes réunis par PREISWERK (Yvonne) et MILBERT (Isabelle), Berne et Genève (Suisse), UNESCO, ADACE, IUED, 1995, pp. 69 - 78.

NUYTINCK (Hilde), « Le Principe du nouveau droit de la famille au Burkina Faso », in *Pénant*, juin -octobre 1991, pp 258 -275.

NZAMBA (Charles), « La réglementation de la dot en droit privé congolais : mythe ou réalité », in *Rev. Jur. Pol. Indép. et Coop. (RJPIC)* n°3, Paris, Ediena, septembre -décembre 1996, pp. 344 –356.

OBLE –LOHOUES (Jacqueline), « Le droit d’avoir des droits », in *Actes du colloque sur les réalités socio-économiques de la femme africaine*, CEDDEA, janvier 1990, pp. 27 à 46.

OMBIONO (Siméon), « Le mariage coutumier dans le droit positif camerounais », in *Pénant*, *Revue de Droit des pays d’Afrique* n° 793, janvier -avril 1989, pp.32 –64.

PAROLE DE FEMMES, *Bulletin de liaison pour les groupements féminins* édité par DIRAF (Développement-Information-Recherche-Action- Femmes) n°1 janvier 1993, n°2 avril 1993, n°4 octobre 1993, n°5 janvier 1994, n°6 avril 1994, n°8 octobre 1994, n°10 avril 1995, n°12 janvier 1996, n°11 juillet 1996, Kinshasa.

PAUWELS (Johan Maria), « Le statut de la femme en droit privé Zaïrois », in *Bulletin de l’Institut International de Droit d’Expression Française (I.D.E.F.)*, n° 23, Paris, 1974, pp. 819 -833.

PIROGUE (Revue), n°5, Editions Saint Paul, Issy les Moulineaux, avril- juin 1972.

POCANAM (Méryèba), « Quelques aspects du Code togolais de la famille », in *Pénant*, juillet -octobre 1986, pp. 228 –256.

POPULATION REPORTS, « Reproduction : choix qui ouvrent des possibilités aux femmes », Baltimore, Maryland / USA, juillet 1994, n°12.

REVUE de la recherche juridique -Droit prospectif -, « Pratique juridique et pratique sociale dans la genèse et le fonctionnement de la norme juridique », Presses Universitaires d’Aix- Marseille, 1997 -3.

REVUE de presse / Beijing 1995, « Burundi : la guerre et le viol des femmes », in ANB-BIA n°285 du 1er septembre 1995.

SAW (Aminata), « L’intérêt de l’analyse du genre dans la relation économique entre la femme rurale et son environnement : le cas de Niadiène en moyenne Casamance », in *Africa Development VOL.XX*, n°4, 1995, pp. 29-50.

SAWADOGO (Filiga Michel) « Le nouveau code Burkinabé de la famille : principes essentiels et perspectives d’application », in *Re. Jur. Pol. Ind. et Coop. (RJPIC)* n°3 ; Paris, Ediena, octobre -décembre 1990, pp. 373-412.

SOLUS (Henry), « Problème actuel de la dot en Afrique noire », in *Revue politique et juridique de l’Union* , octobre -décembre 1959.

TANOOU (Sarah), « Les femmes veulent mieux assumer leurs rôles », in ANB-BIA Supplément du 1er septembre 1994, pp. 3- 4.

TASSOUM (L. Doual), « Rôles des femmes », in Courrier de l'UNESCO, mai 1993, pp.40 et svt...

TCHIBINDAT (Félicité), « Les femmes travaillent, les hommes mangent », Emission ''Paroles terriennes'', sur Canal France International, Publiée dans le bulletin de Syfia (mensuel), n° 77, juin 1995.

TCHOU-BAYO (Jean-Paul), « Réflexion sur la sanction civile de la bigamie en Droit positif camerounais » in RJPIC n°3, Paris, EDIENA, septembre -décembre 1999, pp. 318-338.

VERDIER (Raymond), « Féodalité et collectivisme africain », in Présence africaine, Paris, 1961, n° XXXIX, pp. 99 -101.

YAMBO (P.), « La pauvreté des femmes n'est pas une fatalité », in Equité n°003, janv. fév. mars. avril 1997

RAPPORTS D'ACTIVITES

BA MAMA TOKOLA ELONGO (= Les mamans / femmes, grandissons ensemble), Rapport d'activité, Kinshasa, mai 1995.

BA MAMU TABULUKAYI (= les mamans /femmes réveillez-vous), Auto-évaluation du 28 janvier au 11 février 1996, Kinshasa, INADES-FORMATION / Zaïre, 1996.

CENTRE DJOLIBA / Bamako, Droits humains de femmes et Démocratie au Mali, Débat organisé avec l'Institut PANOS, Bamako, décembre 1995, Textes reproduits.

CENTRE DJOLIBA / Bamako, Le droit de la famille au Mali, Réflexion de l'Auditeur de Justice, Mali, 27 février au 05 mars 1996.

CENTRE DJOLIBA / Bamako, Rapport d'activités, Bamako / Mali, 1996.

CONSEIL D'ANALYSE ECONOMIQUE, Egalité entre femmes et hommes : aspect économique, Paris, Documentation Française, 1999, 209p.

DEVELOPMENT DIALOGUE, Un autre développement avec les femmes, UPPSALA, Numéro spécial 1985, 152p.

DOSSIERS THEMATIQUE, Hommes et femmes face à l'emploi, INSEE liaisons sociales DARES, Paris, Liaisons n° 17, 2000, 151p.

GUNUMINA (Muangu – Gikulu), Planification familiale, fécondité et santé familiale au Zaïre – Rapport sur les résultats de la prévalence contraceptive de 1982-1984, in Zaïre-Afrique, Kinshasa, Décembre 1985.

INS (Institut National de la Statistique), Profil de la femme au Zaïre, Kinshasa, 1994, 39p.

LA BANQUE AFRICAINE DE DEVELOPPEMENT, Rapport sur le Développement en Afrique 2000 -Intégration Régionale en Afrique-, Paris, Economica, 2000, 249p.

OCDE, Documents de travail de l'OCDE – Les femmes sur le marché du travail - Regard sur l'égalité entre les sexes -, Vol VI, n° 75, Paris, 1998, 36p.

OCDE, Documents de travail de l'OCDE – Améliorer l'égalité entre les sexes grâce aux marchés de travail "transitoires"-, Vol VI, n°80, Paris, 1998, 36p.

OCDE, L'avenir des professions à Prédominance féminine, Paris, OCDE, 1998, 275p.

RAPPORT du séminaire sur la planification familiale, « Femmes et planning familial », Réseaux des femmes œuvrant pour le développement rural, Murambi (Gitarama) / Rwanda, du 18 au 20 avril 1991.

RAPPORT du Séminaire sur la polygamie « Réflexion sur la polygamie au Rwanda », Réseaux des femmes œuvrant pour le développement rural, Kibuye/ Rwanda, Février 1991.

THE ALAN GUHMACHER INSTITUTE, « Espoirs et réalités », Rapport 1996, 48p.

THESES ET MEMOIRES

DEDE (Alexis- Félix), Le contrat réel des arrhes de mariage (dot) et le statut de la femme en Afrique noire, Thèse de Doctorat, Université de Lovanium / Kinshasa, 1962 .

JACUEMIN (Mélania), La Condition féminine en Côte d'Ivoire depuis l'Indépendance : entre discours politiques et réalités quotidiennes, Mémoire de Maîtrise, Université de Toulouse Le Mirail, 1997.

KIBALE (Kisambwe kishala), La planification familiale au zaïre - Projet d'Information et d'Education des populations en âge de procréer à l'utilisation de la contraception moderne - , Mémoire de Licence, Université Catholique de Louvain, 1990.

MABA (Alban), La lame sur la balance -La circoncision féminine devant les tribunaux français -, Mémoire de DEA, Université de Perpignan, 1996.

MBAYOKO MAKUANGA (Frédéric), Essai d'une typologie des facteurs prédisposants ou contraignants à l'usage de la contraception moderne à Kinshasa –Zaïre, Mémoire de Licence, Université Catholique de Louvain, 1990.

TASSOU (Toyi Esohanam), De l'égalité parmi les hommes - Problématique de l'unicité de la dignité humaine -, Mémoire de Maîtrise, Université de Lomé, 1989.

TASSOU (toyi Esohanam), Des Etats africains problématiques -Une problématique africaine de l'Etat / le cas du Togo-, Thèse à la carte, Lille, Presses Universitaires Septentrion, 1999.

TOURE NIARE (Aidd), Le Droit du mariage au Mali à la lumière des Droits africains-francophones, Thèse de Doctorat, Université de Rennes I, 1994.

CONVENTIONS, TEXTES ET RAPPORTS INTERNATIONAUX

AFRIQUE RELANCE, Document d'Information de l'ONU n°11, Femmes ONU, avril, 1998.

BIT (Bureau International du Travail), Emplois, revenus, égalité : stratégie pour accroître l'emploi productif au Kenya, Genève, 1972.

CEA (Commission Economique des Nations Unies pour l'Afrique), Conférence africaine sur la population, Arusha /Tanzanie, janvier 1984.

CEA (Commission Economique des nations Unies pour l'Afrique), Déclaration Dakar/ N'gor (DNN) sur la population, la famille et le développement durable, rapport de la 3ème Conférence africaine sur la population, Dakar, 1992.

CONVENTION sur l'élimination de toutes les formes de discriminations à l'égard des femmes, New York, Publication de l'ONU, 1981.

CONVENTION sur les Droits politiques de la femme - Ouverte à la signature à New York le 31 Mars 1953 -, in Recueil des Traités, Volume 193, 1954.

DECLARATION du Saint Siège à la Conférence Internationale sur la Population et le Développement (CIPD), Nations Unies, 1994.

FNUAP (Fonds des Nations Unies pour la population), Etat de la population mondiale, New York, 1996.

FNUAP, Etat de la population mondiale / Le droit de choisir : - Droits et santé en matière de reproduction -, New York, 1997.

IPPF (Fédération Internationale sur la Planification Familiale), Rapport annuel, New York, 1996.

RAPPORT de la Conférence Mondiale de l'année internationale de la femme, Mexico, du 19 juin au 12 juillet 1975, New York, 1975.

RAPPORT de la Conférence Mondiale de la mi-décennie des Nations Unies pour la femme : Egalité, Développement et Paix, Copenhague, du 14 au 30 juillet 1980.

LE SAINT- SIEGE et la Conférence Mondiale sur les femmes, Vatican, 1995.

LES STRATEGIES prospectives d'action de Nairobi pour la promotion de la femme, Nairobi (Kenya), du 15 au 26 juillet 1985.

NATIONS UNIES, Les Conférences Mondiales - Etablir les priorités pour le XXIème Siècle -, Département de l'Information des Nations Unies, New York, juin 1997.

QUATRIEME Conférence mondiale des Nations Unies sur les femmes, Beijing, du 4 au 15 septembre 1995.

RAPPORT sur la quatrième session (11-22 Mars 1996) -Commission de la condition de la femme-, Nations Unies 1996.

UNESCO, L'Education pour tous : les objectifs et le contexte / Conférence mondiale sur l'éducation pour tous, Monographie I, Paris, UNESCO, 1993, 111p.

UNESCO, Education, ajustement et reconstruction : options pour un changement, Paris, UNESCO, 1993, 121p.

UNESCO, L'Education pour tous : une vision élargie / Conférence mondiale sur l'Education pour tous, Monographie II, Paris, UNESCO, 1994, 118p.

UNESCO, L'Education pour tous : les conditions requises / Conférence mondiale sur l'Education pour tous, Monographie III, Paris, UNESCO, 1994, 125p.

UNESCO, Mains de femmes, Paris, UNESCO, 1995, 112p.

UNESCO, La contribution des femmes à une culture de la paix -Déclaration de l'UNESCO dans le cadre de la 4ème Conférence de Pékin, Paris, UNESCO, 1995.

UNESCO, L'Education dans les pays les moins avancés : améliorer dans l'adversité, Paris, UNESCO, 1996, 92p.

UNESCO, Education et Autonomisation : Voies menant à l'autonomie, Paris, UNESCO, 1995, 80p.

UNESCO / IUED (Institut Universitaire d'Etudes du Développement), Les silences pudiques de l'économie - Economie et rapports sociaux entre homme et femmes -, Textes réunies par Yvonne PREISWERK, Genève, 1998, 249p.

(THE) WORD BANK GROUP, Findings -Region Afrique, n°85, novembre 1997, p.3.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION :	1
PREMIERE PARTIE : STATUT DES FEMMES ET SPECIFICITE DES DROITS AFRICAINS	15
<i>CHAPITRE I : LES FEMMES AFRICAINES DANS LES IMAGINAIRES SOCIAUX</i>	
SECTION I : LES CONTROVERSES AUTOUR DE LA CONDITION FEMININE TRADITIONNELLE	
§1 L'image de la femme véhiculée par les mythes	20
A/ Infériorisation de l'image de la femme	21
B/ Les justifications de la répartition sexuelle des tâches	28
§2 L'image de la femme africaine à travers les écrits	32
A/ La femme africaine « primitive » vue de l'Occident	33
B / La réponse africaine et africaniste	40
§3 Le regard critique	48
A/ Du biais de l'observateur occidental	48
B/ A la justification contestable de la culture africaine	50
SECTION II : DROIT A L'INTEGRITE PHYSIQUE ET MUTILATIONS GENITALES FEMININES (MGF)	
§1 Pratiques et justifications des MGF	57
A/ Les différentes formes des mutilations	57
B/ Justifications et finalités de ces pratiques	61
§2 Les différentes actions contre les MGF	66
A/ Les campagnes de prévention contre les MGF	67
B/ Les tentatives d'interdiction des MGF par la voie répressive	72
C/ Par-delà les conséquences sanitaires et les spécificités culturelles	79

Chapitre II : LA PORTÉE DE LA DOT DANS LE MARIAGE AFRICAIN 87

SECTION I : LA SPECIFICITE DE LA DOT AFRICAINE.....	88
Sous-section I : Modalités des pratiques dotales	89
§1 La dot en argent et en nature	89
§2 La dot en nature.....	90
§3 La dot par service	90
Sous-section II : Diverses interprétations de la dot.....	92
§1 Genèse mythique de la dot	92
§2 Les aspects socio-économiques de la dot.....	95
A/ Interprétations économiques de la dot	95
1/ La dot comme prix d'achat	95
2/ La dot : gage du pouvoir économique de l'homme ?.....	103
3/ La dot comme recouvrement de créance.....	106
4/ La dot est-elle une compensation matrimoniale ?.....	108
B/ Les interprétations de la dot par ses fonctions sociales.....	112
1/ La dot comme principe de filiation	112
a) La dot, principe d'intégration au système de parenté ?.....	112
b) Dot et légitimité des enfants	115
2/ Les effets de la dot sur le mariage.....	119
a) La dot, preuve du mariage ?.....	119
b) La dot, élément de stabilité du mariage ?	121
§3 Essai d'une interprétation juridique de la dot : contrat commutatif pro nuptial	123
§4 Dot et hégémonie dans les rapports de sexes : esquisse comparative .	128
A/ Du pouvoir masculin	128
B/ A la valorisation féminine	134
SECTION II : REGLEMENTATION DE LA DOT DANS LES CODES AFRICAINS	138
§1 La consécration de la dot dans le code zaïrois de la famille	138
§2 La suppression de la dot.....	140
§3 La tolérance vis-à-vis de la dot	143

**Chapitre III : LA PLACE DE LA FEMME DANS LE RAPPORT
MATRIMONIAL..... 148**

SECTION I : LES CHOIX DES SYSTEMES MATRIMONIAUX..... 148

§1 Le maintien de la polygamie 149

A/ L'organisation légale de la polygamie 150

B/ Difficultés inhérentes au système polygamique..... 151

§2 La tolérance vis-à-vis de la polygamie 158

A/ Absence d'un régime de droit commun 158

B/ La polygamie comme régime d'exception 160

§3 L'interdiction légale de la polygamie..... 163

A/ Une volonté manifeste de changement 163

B/ Une réglementation ambiguë en République Démocratique du Congo 168

**SECTION II : NATURE DES RAPPORTS JURIDIQUES ENTRE EPOUX
..... 175**

§1 La disproportion entre les droits..... 175

A/ La qualité de chef de famille attribuée au mari..... 176

B/ Les prérogatives du mari, chef de ménage..... 179

1/ Le pouvoir de contrôle sur la personne de la femme..... 179

2/ Le pouvoir de contrôle sur les intérêts matériels de la femme..... 183

§2 Le déséquilibre entre les devoirs 189

A/ Les obligations relatives à l'établissement du ménage 190

1/ Le choix du domicile conjugal..... 190

2/ La contribution aux charges du ménage 195

B/ Le devoir de fidélité entre époux 198

1/ La fidélité entre époux : une obligation équivalente ? 199

2/ Fidélité et polygamie : des rapports ambigus..... 207

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE 214

**DEUXIEME PARTIE : DROITS DES AFRICAINES ET
UNIVERSALISATION DES DROITS DES FEMMES 216**

***CHAPITRE IV : LES FEMMES EN AFRIQUE ET LES DROITS EN
MATIERE DE PROCREATION 220***

**SECTION I: LE DROIT A L'INFORMATION EN MATIERE
GENESIQUE..... 221**

§1 Conditions socioéconomiques et inégalités devant l'information..... 222

A/ La sous-information et la disparité Ville / Campagne 222

B/ L' instruction, un facteur discriminatoire dans l'accès à l'information ?
..... 226

**§2 Le critère de l' âge et l'accès à l'information en matière de
reproduction..... 229**

A/ Droit des jeunes à l'éducation sexuelle et culture ambiante 229

B/ Exclusion tacite des jeunes de l'accès des méthodes contraceptives.... 236

**SECTION II : PLANING FAMILIAL EN AFRIQUE : CONTRAINTE OU
LIBERTE ? 241**

§1 Contrôle des naissances et diversités socio-éthiques..... 242

A/ Contraception et cultures endogènes 242

B/ Doctrines religieuses et contraception 247

1/ L'Islam face à la régulation des naissances 247

2/ Le protestantisme et la limitation des naissances..... 248

3/ La limitation des naissances dans la doctrine de l'Eglise 249

a) De la doctrine patristique... 249

b) A l'évolution doctrinale au 20^{ème} siècle..... 251

C/ Clivages chrétiens et contrôle des naissances dans les sociétés africaines
..... 255

§2 Les fins assignées à la planification familiale en Afrique..... 261

A/ Du Néo-malthusianisme..... 261

B/ Aux présupposés idéologiques du planning familial en Afrique 265

§3 Les défaillances structurelles des politiques de contraception 271

A/ insuffisance des cadres juridiques..... 271

B/ Failles médico-techniques 274

C/ Echec des méthodes contraceptives : l'avortement..... 278

CHAPITRE V : LE TRAVAIL DES FEMMES EN AFRIQUE 283

**SECTION I : LA PLACE DES AFRICAINES DANS LES POLITIQUES
DE DEVELOPPEMENT 284**

**§1 Le travail à travers le prisme des notions de sous-développement et de
développement 285**

A/ Le statut de travailleur dans le Code congolais du travail 285

B/ Quel sens donner au développement économique ? 288

C/ La politique du développement par la logique import/ export 290

**§2/ Les rapports de sexes dans l'appréciation du « nouvel homo
oeconomicus » 293**

A/ Impasse sur la participation féminine à l'économie du développement 293

B/ Approches explicatives de l'exclusion féminine du travail 302

1/ La colonisation, source de la perte d'autonomie économique des
femmes ? 303

2/ Quelle place pour la femme africaine dans l'économie pré-capitaliste ?
..... 307

**SECTION II : LA PRISE EN COMPTE DU RÔLE ECONOMIQUE DES
FEMMES EN AFRIQUE 310**

§1 Les Africaines dans le travail moderne 311

A/ La protection des femmes dans le Code congolais du travail 311

B/ Inégalité de chance dans l'accès au secteur formel 315

C/ Ghetto féminin dans le secteur moderne en Afrique ? 318

§2 De la domesticité au poids économique des femmes 324

A/ « L'imagination au secours de la conjoncture » : l'informel 325

1/ Les acceptions du terme « informel » en économie 325

2/ L'informel : prédominance et ingéniosité féminines en Afrique 329

B/ L'apport des ONG dans la reconnaissance du rôle économique des
femmes 335

1/ Et enfin, le travail peut être au féminin 336

2/ L'ambivalence des actions des ONG 340

Chapitre VI : LA CITOYENNETÉ POLITIQUE DES AFRICAINES 346

SECTION I : FEMMES AFRICAINES ET DROITS CIVIQUES..... 346

§1 Statut féminin et participation à la vie publique communautaire 347

§2 Quels combats pour le droit de vote ?..... 353

A/ Droit de vote et divergences philosophiques 353

B/ La marche des Africaines vers les urnes ? 356

1/ Droit de vote et culture politique africaine 357

2/ Droit de vote des Africaines francophones 359

3/ Les suffragettes à « l'africaine » 361

**SECTION II : LES AFRICAINES DANS LA GESTION DES AFFAIRES
PUBLIQUES 364**

§1 Fondements du partage du pouvoir politique entre sexes 365

§2 Spécificité de la participation politique des Africaines 368

A/ Le rôle des Africaines dans les changements politiques..... 369

1/ L'émergence spontanée des Africaines sur la scène politique..... 369

2/ Les Africaines sur la scène politique : une force d'appoint 372

B/ La place des femmes africaines dans les instances publiques..... 380

1/ De la sous-représentation politique..... 380

a) Les présupposés de l'exclusion politique des Africaines..... 380

b) Participation féminine et conservatisme masculin..... 387

2/ A l'investissement dans la vie civile..... 393

a) Associations féminines et vulgarisation des droits 394

b) Combat de femmes et valeurs socio-éthiques..... 398

CHAPITRE VII : LE DROIT A L'ÉDUCATION ET L'ÉGALITÉ DES SEXES EN AFRIQUE..... 407

SECTION I : FILLES ET GARÇONS : LA DISCRIMINATION EN MATIERE DE SCOLARISATION 408

- §1 Scolarisation féminine et poids socioculturel 409**
 - A/ Les barrières traditionnelles à la scolarisation féminine..... 409
 - B/ Image sociale de la femme instruite..... 413
 - C/ Les « raisons » économiques de la non scolarisation des filles 416
- §2 Difficultés d'ordre structurel..... 420**
 - A/ Le sexisme dans les manuels scolaires 420
 - B/ Scolarité féminine et question de la mixité 422
 - C/ Rapports enseignants/ élèves dans le système éducatif..... 427
- §3 L'éducation des femmes, une nécessité pragmatique..... 429**
 - A/ Scolarisation des filles et impératifs socioéconomiques..... 429
 - B/ Quel type d'éducation pour quelle autonomisation des femmes ?..... 433
 - 1/ Les différentes approches de l'autonomisation..... 433
 - 2/ Les voies menant à l'autonomie..... 435

SECTION II : LA RECONNAISSANCE DE L'EDUCATION COMME DROIT FONDAMENTAL..... 439

- §1 Le droit à l'éducation, un droit fondamental..... 440**
 - A/ Le caractère « absolu » du droit à l'éducation 442
 - B/ Le caractère fondamental du droit à l'éducation..... 447
- §2 Conditions d'une possible amélioration du statut des femmes en Afrique..... 450**
 - A/ Politiques éducatives en faveur de la promotion du statut féminin 451
 - 1/ Etat et famille, deux acteurs principaux dans la lutte pour la scolarisation des filles 453
 - 2/ L'apport essentiel des groupes de pression..... 457
 - B/ Quelles perspectives pour l'éducation féminine au Congo démocratique ? 461

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE..... 469

CONCLUSION GENERALE 471

BIBLIOGRAPHIE..... 476

TABLE DES MATIERES..... 499

ANNEXES 506

- Annexe 1 Déclaration mondiale sur l'éducation pour tous 507
- Annexe 2 Cadre d'action pour répondre aux besoins éducatifs fondamentaux..... 518
- Annexe 3 La Conférence sur la population 534
- Annexe 4 La Conférence sur les femmes de Beijing 543
- Annexe 5 Déclaration universelle des droits de l'Homme 551
- Annexe 6 Convention sur l'élimination de toutes les formes de discriminations à l'égard des femmes 558
- Annexe 7 Décrets Mandel et Jacquinet 573

ANNEXES

Annexe 1¹

Déclaration mondiale sur l'éducation pour tous *Répondre aux besoins éducatifs fondamentaux*

PRÉAMBULE

Il y a plus de quarante ans, les nations du monde affirmaient, dans la Déclaration universelle des droits de l'homme, que « toute personne a droit à l'éducation ». Aujourd'hui pourtant, malgré les efforts considérables déployés par les pays du monde entier pour garantir ce droit de tous à l'éducation, la réalité reste celle-ci :

- plus de 100 millions d'enfants, dont au moins 60 millions de filles, n'ont pas accès à l'enseignement primaire ;
- plus de 960 millions d'adultes, dont deux tiers de femmes, sont analphabètes, et tous les pays, tant industrialisés qu'en développement, connaissent un grave problème d'analphabétisme fonctionnel ;
- plus du tiers des adultes du monde n'ont pas accès au savoir imprimé, aux nouveaux savoir-faire et aux technologies qui pourraient améliorer la qualité de leur vie et les aider à façonner le changement social et culturel et à s'y adapter ;
- plus de 100 millions d'enfants et d'innombrables adultes n'achèvent pas le cycle éducatif de base qu'ils ont entamé ; des millions d'autres le poursuivent jusqu'à son terme sans acquérir le niveau de connaissances et de compétences indispensable.

En même temps, le monde se trouve aux prises avec de graves problèmes écrasants, notamment l'aggravation de la dette, la menace de stagnation et de déclin économiques, une croissance démographique

¹ FORDHAM Paul, *L'éducation pour tous : une vision élargie*, Conférence mondiale sur l'éducation pour tous, Monographie II, Paris, UNESCO, 1994.

Déclaration mondiale sur l'éducation pour tous

rapide, l'accentuation des disparités économiques entre les nations et au sein des nations, la guerre, l'occupation, les conflits civils, la criminalité violente, la mort évitable de millions d'enfants et la dégradation généralisée de l'environnement. Ces problèmes constituent un frein aux efforts entrepris pour répondre aux besoins éducatifs de base, et le manque de connaissances fondamentales dont souffre une fraction notable de la population empêche les sociétés de s'y attaquer avec la vigueur et la détermination voulues.

Ces problèmes ont été la cause, au cours des années 80, d'un important recul de l'éducation de base dans bon nombre des pays les moins avancés. Dans d'autres pays, la croissance économique a permis de financer l'expansion de l'éducation, mais ceux qui restent pauvres et non scolarisés ou illettrés se comptent encore par millions. Dans certains pays industrialisés aussi, des réductions opérées dans les dépenses publiques tout au long des années 80 ont abouti à une dégradation de l'éducation.

Pendant, le monde se trouve au seuil d'un siècle neuf, riche de promesses et de possibilités. On observe aujourd'hui un progrès authentique vers une détente pacifique et une plus grande coopération entre les nations. Les droits et facultés essentiels des femmes deviennent effectifs. Les réalisations scientifiques et culturelles utiles à l'humanité se multiplient. Le volume même d'informations disponible aujourd'hui dans le monde — dont une bonne part présente un intérêt pour la survie de l'être humain et son bien-être élémentaire — est sans commune mesure avec celui dont on disposait il y a quelques années à peine, et il augmente à une vitesse exponentielle. Ces informations portent notamment sur les moyens d'acquérir de nouvelles connaissances qui seront source de mieux-être, c'est-à-dire d'« apprendre à apprendre ». L'association entre une information importante et notre nouvelle capacité de communiquer — autre acquis du monde moderne — crée un effet de synergie.

Ces forces nouvelles, conjuguées à l'expérience accumulée en matière de réformes, d'innovation et de recherche et aux progrès remarquables accomplis par de nombreux pays dans le domaine de l'éducation, font que pour la première fois dans l'histoire l'éducation fondamentale pour tous apparaît comme un objectif accessible.

En conséquence, nous, participants à la Conférence mondiale sur l'éducation pour tous, réunis à Jomtien (Thaïlande) du 5 au 9 mars 1990 :

Rappelant que l'éducation est un droit fondamental pour tous, femmes et hommes, à tout âge et dans le monde entier,

Ayant conscience que l'éducation peut contribuer à améliorer la

Déclaration mondiale sur l'éducation pour tous

sécurité, la santé, la prospérité et l'équilibre écologique dans le monde, en même temps qu'elle favorise le progrès social, économique et culturel, la tolérance et la coopération internationale,

Sachant que l'éducation est une condition indispensable, sinon suffisante, du développement de l'individu et de la société,

Reconnaissant que le savoir traditionnel et le patrimoine culturel autochtone ont une valeur et une validité propres et peuvent servir aussi bien à définir qu'à promouvoir le développement,

Constatant que, dans l'ensemble, l'éducation actuellement dispensée présente de graves insuffisances et qu'il importe d'en améliorer l'efficacité et la qualité tout en en rendant l'accès universel,

Reconnaissant qu'une éducation fondamentale solide est indispensable au renforcement des niveaux d'éducation plus élevés ainsi que de la culture et du potentiel scientifiques et technologiques, et par là à un développement autonome,

Reconnaissant la nécessité, pour relever ce défi dans toute son ampleur et sa complexité, d'offrir aux générations présentes et futures une vision élargie de l'éducation fondamentale et un engagement renouvelé en faveur de celle-ci,

Proclamons la présente :

*Déclaration mondiale sur l'éducation pour tous :
Répondre aux besoins éducatifs fondamentaux*

L'ÉDUCATION POUR TOUS : LES OBJECTIFS

ARTICLE 1 • RÉPONDRE AUX BESOINS ÉDUCATIFS FONDAMENTAUX

1. Toute personne — enfant, adolescent ou adulte — doit pouvoir bénéficier d'une formation conçue pour répondre à ses besoins éducatifs fondamentaux. Ces besoins concernent aussi bien les outils d'apprentissage essentiels (lecture, écriture, expression orale, calcul, résolution de problèmes) que les contenus éducatifs fondamentaux (connaissances, aptitudes, valeurs, attitudes) dont l'être humain a besoin pour survivre, pour développer toutes ses facultés, pour vivre et travailler dans la dignité, pour participer pleinement au développement, pour améliorer la qualité de son existence, pour prendre des décisions éclairées et pour continuer à apprendre. Le champ des

Déclaration mondiale sur l'éducation pour tous

besoins éducatifs fondamentaux et la manière dont il convient d'y répondre varient selon les pays et les cultures et évoluent inévitablement au fil du temps.

2. En pourvoyant à ces besoins, on confère aux membres de toute société la capacité — ainsi que la responsabilité correspondante — de respecter et faire fructifier leur patrimoine culturel, linguistique et spirituel commun, de promouvoir l'éducation d'autrui, de défendre la cause de la justice sociale, de protéger l'environnement, de se montrer tolérants envers les systèmes sociaux, politiques ou religieux différents du leur, en veillant à ce que les valeurs humanistes communément admises et les droits de l'homme soient sauvegardés, et d'œuvrer pour la paix et la solidarité internationales dans un monde caractérisé par l'interdépendance.

3. Un autre objectif, non moins fondamental, du développement de l'éducation est la transmission et l'enrichissement des valeurs culturelles et morales communes. C'est en elles que l'individu et la société trouvent leur identité et leur valeur.

4. L'éducation fondamentale n'est pas seulement une fin en soi. Elle est l'assise d'une formation permanente et d'un développement de l'être humain, sur laquelle les pays peuvent édifier de façon systématique d'autres niveaux et d'autres types d'éducation et de formation.

L'ÉDUCATION POUR TOUS : UNE VISION PLUS LARGE ET UN ENGAGEMENT RENOUVELÉ

ARTICLE 2 • ÉLARGIR NOTRE VISION

1. S'employer à répondre aux besoins éducatifs fondamentaux de tous ne saurait se réduire à réinvestir dans l'éducation fondamentale telle qu'elle existe actuellement. Une vision plus large s'impose, afin d'aller au-delà des moyens présentement mis en œuvre, des structures institutionnelles, des programmes d'enseignement et des systèmes classiques de formation, tout en s'appuyant sur ce qu'il y a de meilleur dans la pratique actuelle. L'accroissement quantitatif de l'information et la capacité de communication sans précédent avec laquelle il se conjugue engendrent aujourd'hui des possibilités inédites, dont nous

Déclaration mondiale sur l'éducation pour tous

devrons tirer parti avec créativité et avec la volonté de parvenir à une plus grande efficacité.

2. Cette approche élargie implique les orientations ci-après, développées dans les articles 3 à 7 :

- Universaliser l'accès et promouvoir l'équité.
- Mettre l'accent sur la réussite de l'apprentissage.
- Élargir les moyens et le champ de l'éducation fondamentale.
- Améliorer le contexte de l'apprentissage.
- Renforcer les partenariats.

3. Les individus ne pourront réaliser leurs potentialités considérables et ne seront à même de contribuer au progrès de l'humanité que si on leur donne les moyens d'acquérir l'instruction et les bases dont ils ont besoin pour puiser dans la masse toujours croissante de connaissances susceptibles de leur être utiles et pour mettre à profit les nouveaux moyens de transmission de ce savoir.

ARTICLE 3 • UNIVERSALISER L'ACCÈS ET PROMOUVOIR L'ÉQUITÉ

1. Tous les enfants, tous les adolescents et tous les adultes devraient avoir accès à l'éducation fondamentale. A cette fin, il convient de développer les services éducatifs de qualité et de prendre des mesures systématiques pour réduire les disparités.

2. Pour être équitable, l'éducation fondamentale doit offrir à tous les enfants, à tous les adolescents et à tous les adultes la possibilité d'atteindre un niveau d'instruction satisfaisant et de s'y maintenir.

3. La priorité absolue devrait être d'assurer l'accès des filles et des femmes à l'éducation et d'améliorer la qualité de la formation qui leur est dispensée, ainsi que de lever tous les obstacles à leur participation active. Tous les stéréotypes sexuels sont à bannir de l'éducation.

4. Il faut s'attacher activement à éliminer les disparités éducatives qui peuvent exister au détriment de certains groupes. Les pauvres, les enfants des rues et les enfants qui travaillent, les populations des zones rurales ou reculées, les nomades et les travailleurs migrants, les populations autochtones, les minorités ethniques, raciales et linguistiques, les réfugiés, les personnes déplacées par la guerre, les populations sous régime d'occupation ne doivent subir aucune discrimination dans l'accès aux formations.

Déclaration mondiale sur l'éducation pour tous

5. Les besoins éducatifs des handicapés exigent une attention spéciale. Il est nécessaire de prendre des mesures pour assurer, dans le cadre même du système éducatif, l'égalité d'accès à l'éducation de toutes les catégories de personnes handicapées.

ARTICLE 4 • METTRE L'ACCENT SUR LA RÉUSSITE DE L'APPRENTISSAGE

L'élargissement des possibilités de formation ne peut aboutir, en dernière analyse, au développement véritable de l'individu ou de la société que si les formations offertes se traduisent par des apprentissages effectifs, c'est-à-dire par l'acquisition des connaissances, de la capacité de raisonnement, des savoir-faire et des valeurs utiles. L'éducation fondamentale doit donc être axée sur l'acquisition effective et les résultats de l'apprentissage, et non pas sur le seul fait de s'inscrire à une formation, de la suivre jusqu'à son terme et d'obtenir le certificat qui la sanctionne. Les méthodes actives, fondées sur la participation, sont particulièrement aptes à assurer cette acquisition et à permettre à ceux qui apprennent de réaliser pleinement leurs potentialités. Il est nécessaire de définir pour chaque programme éducatif des niveaux d'acquisition satisfaisants et d'appliquer des systèmes améliorés d'évaluation des résultats.

ARTICLE 5 • ÉLARGIR LES MOYENS ET LE CHAMP DE L'ÉDUCATION FONDAMENTALE

La diversité et la complexité des besoins d'apprentissage fondamentaux des enfants, des adolescents et des adultes, ainsi que l'évolution de ces besoins, nécessitent d'élargir et de constamment redéfinir le champ de l'éducation fondamentale, afin de prendre en compte les éléments suivants :

- *L'apprentissage commence dès la naissance.* Cela implique que l'on accorde l'attention voulue aux soins aux jeunes enfants et à leur éducation initiale, qui peuvent être dispensés dans le cadre d'arrangements faisant intervenir les familles, la communauté ou des structures institutionnelles, selon les besoins.
- *Le principal système de formation assurant l'éducation fondamentale des enfants en dehors de la famille est l'école primaire.* L'enseignement primaire doit être universel, apporter une réponse aux besoins éducatifs fondamentaux de tous les enfants et tenir compte de la culture et des besoins de la communauté, ainsi que des possibilités offertes par celle-ci. Des formations supplémentaires de substi-

Déclaration mondiale sur l'éducation pour tous

tution peuvent être mises en place pour contribuer à répondre aux besoins des enfants qui n'ont pas accès à l'enseignement scolaire ou n'y ont qu'un accès limité, à condition qu'elles respectent les normes pédagogiques appliquées à l'enseignement scolaire et bénéficient d'un financement suffisant.

- *Les besoins d'apprentissage fondamentaux des adolescents et des adultes sont variés et il convient pour les satisfaire de recourir à des systèmes de formation divers.* Des programmes d'alphabétisation sont indispensables, car l'alphabétisation est un apprentissage nécessaire en soi qui se trouve à la source des autres compétences essentielles de l'existence. L'alphabétisation dans la langue maternelle renforce l'identité culturelle et la prise de conscience du patrimoine culturel. D'autres besoins pourront être satisfaits par une formation professionnelle, par l'apprentissage d'un métier et par des programmes d'éducation formelle et non formelle concernant la santé, la nutrition, la population, les techniques agricoles, l'environnement, la science, la technologie, la vie familiale — y compris une information en matière de fécondité — et d'autres problèmes de société.
- *Tous les instruments et canaux d'information, de communication et d'action disponibles pourraient être mis à contribution pour aider à transmettre les connaissances essentielles et pour informer et éduquer le public dans le domaine social.* A côté des supports traditionnellement utilisés, il convient d'exploiter le potentiel qu'offrent les bibliothèques, la télévision, la radio et les autres moyens d'information pour répondre aux besoins éducatifs fondamentaux de tous.

Ces divers éléments devraient constituer un système intégré, c'est-à-dire être complémentaires, se renforcer mutuellement et répondre à des normes comparables, et ils devraient contribuer à la mise en place et au développement de possibilités d'éducation permanente.

ARTICLE 6 • AMÉLIORER LE CONTEXTE DE L'APPRENTISSAGE

L'apprentissage ne peut être conçu isolément. C'est pourquoi la société doit assurer à tous les apprenants l'alimentation, les soins de santé et, d'une manière générale, le soutien physique et affectif dont ils ont besoin pour participer activement à leur propre éducation et en tirer bénéfice. Les programmes éducatifs communautaires destinés aux adultes devraient inculquer à ceux-ci les connaissances et les savoir-faire requis pour améliorer les conditions d'apprentissage des enfants. L'éducation des enfants et celle de leurs parents ou des autres personnes qui en ont la garde se renforcent réciproquement et cette

Déclaration mondiale sur l'éducation pour tous

interaction devrait être mise à profit pour que l'apprentissage de tous s'effectue dans un climat stimulant et chaleureux.

ARTICLE 7 • RENFORCER LES PARTENARIATS

C'est aux autorités nationales, régionales et locales responsables de l'enseignement qu'il incombe plus particulièrement de mettre en place des services éducatifs de base pour tous, mais on ne saurait attendre d'elles qu'elles fournissent toutes les ressources humaines, financières ou institutionnelles requises pour cette tâche. Des partenariats nouveaux et plus actifs doivent se constituer à tous les niveaux : partenariats entre les divers sous-secteurs et les diverses formes de l'éducation, tenant compte du rôle spécifique des enseignants et de celui des administrateurs et autres personnels de l'éducation ; partenariats entre l'éducation et d'autres départements ministériels, notamment ceux du plan, des finances, de la santé, du travail, de la communication et d'autres secteurs sociaux ; partenariats entre l'État et les organisations non gouvernementales, le secteur privé, les collectivités locales, les groupes religieux et les familles. Il est particulièrement important de reconnaître le rôle crucial joué par les familles comme par les enseignants. A cet égard, il est urgent que les conditions de service et le statut des enseignants, qui constituent un facteur déterminant de la mise en œuvre de l'éducation pour tous, soient améliorés dans tous les pays conformément à la Recommandation OIT/UNESCO concernant la condition du personnel enseignant (1966). Des partenariats authentiques facilitent la planification, la mise en œuvre, la gestion et l'évaluation des programmes d'éducation fondamentale. La « vision élargie » et l'« engagement renouvelé » que nous prônons reposent sur de tels partenariats.

L'ÉDUCATION POUR TOUS : LES CONDITIONS REQUISES

ARTICLE 8 • METTRE EN PLACE DES POLITIQUES D'ACCOMPAGNEMENT

1. Il est indispensable, pour assurer pleinement l'éducation fondamentale et son utilisation efficace aux fins du développement individuel et social, de prévoir des politiques d'accompagnement dans les secteurs social, culturel et économique. L'éducation fondamentale

Déclaration mondiale sur l'éducation pour tous

pour tous suppose un engagement et une volonté politiques étayés par des mesures budgétaires et allant de pair avec une réforme de l'enseignement et un renforcement des institutions. Une politique économique et commerciale et une politique du travail, de l'emploi et de la santé judicieuses amélioreront la motivation des apprenants et leur permettront d'apporter une contribution plus positive au développement de la société.

2. Les sociétés devraient aussi offrir à l'éducation fondamentale le bénéfice d'un solide environnement intellectuel et scientifique. Cela implique une amélioration de l'enseignement supérieur et le développement de la recherche scientifique. D'étroits contacts avec le savoir technologique et scientifique contemporain devraient pouvoir exister à tous les niveaux d'éducation.

ARTICLE 9 • MOBILISER DES RESSOURCES

1. Pour pouvoir satisfaire les besoins éducatifs fondamentaux de tous, en élargissant notablement le champ de l'action menée, il est indispensable de mobiliser de nouvelles ressources financières et humaines, publiques, privées et volontaires, outre celles qui existent déjà. C'est la société tout entière qui doit être mise à contribution, si l'on considère que le temps, l'énergie et l'argent consacrés à l'éducation fondamentale constituent peut-être l'investissement humain le plus déterminant pour l'avenir d'un pays.

2. L'élargissement du financement public implique des prélèvements sur les ressources de toutes les administrations de l'État responsables du développement humain, par une augmentation en valeur absolue comme en valeur relative des crédits alloués aux services d'éducation fondamentale, sans toutefois perdre de vue que, dans la répartition des ressources nationales, l'éducation est certes un secteur important, mais au même titre que d'autres. S'attacher sérieusement à mieux tirer parti des ressources disponibles pour l'éducation et à améliorer l'efficacité des programmes éducatifs permettra non seulement de produire davantage mais aussi, sans doute, d'attirer de nouvelles ressources. L'urgence qu'il y a à répondre aux besoins éducatifs fondamentaux pourra nécessiter une redistribution des ressources entre les secteurs, par exemple, une réaffectation de crédits militaires en faveur des dépenses d'éducation. Mais surtout, les pays engagés dans un processus d'ajustement structurel et ployant sous le fardeau de la dette extérieure devront veiller à ce que l'éducation fondamentale bénéficie d'une protection spéciale. Aujourd'hui plus que jamais, il faut voir

Déclaration mondiale sur l'éducation pour tous

dans l'éducation une dimension fondamentale de tout projet social, culturel et économique.

ARTICLE 10 • RENFORCER LA SOLIDARITÉ INTERNATIONALE

1. Satisfaire les besoins éducatifs fondamentaux constitue une responsabilité commune et universelle de l'humanité, qui exige la solidarité internationale et des relations économiques équitables et justes afin de corriger les disparités économiques existantes. Toutes les nations ont à offrir des connaissances et des expériences utiles pour la conception de politiques et programmes d'éducation efficaces.

2. Une augmentation substantielle et de longue durée des ressources consacrées à l'éducation fondamentale sera indispensable. Il incombe à la communauté mondiale, y compris les organisations et institutions intergouvernementales, de pallier d'urgence les contraintes qui empêchent certains pays de réaliser l'éducation pour tous. Cela suppose l'adoption de mesures visant à augmenter le budget national des pays les plus pauvres ou à alléger un endettement trop lourd. Créanciers et débiteurs doivent trouver des formules novatrices et équitables pour réduire cette charge, car la capacité de nombreux pays en développement de répondre effectivement à leurs besoins d'éducation et autres besoins essentiels serait grandement améliorée par le règlement du problème de la dette.

3. Il convient de se préoccuper des besoins d'éducation fondamentale des adultes et des enfants partout où ces besoins existent. Les pays les moins avancés et les pays à faible revenu ont des besoins spéciaux et devront bénéficier en priorité de l'appui international accordé à l'éducation fondamentale pendant les années 90.

4. Toutes les nations doivent aussi unir leurs efforts pour résoudre les conflits et les dissensions, mettre fin aux occupations militaires et installer les populations déplacées ou faciliter leur retour dans leur pays d'origine, en veillant à répondre à leurs besoins éducatifs fondamentaux. Seul un environnement stable et pacifique peut offrir des conditions qui permettent à chaque être humain, enfant ou adulte, de tirer bénéfice des objectifs de la présente Déclaration.

• • •

Déclaration mondiale sur l'éducation pour tous

Nous, participants à la Conférence mondiale sur l'éducation pour tous, réaffirmons le droit de toute personne à l'éducation. Tel est le fondement de notre détermination individuelle et collective à assurer l'éducation pour tous.

Nous nous engageons à agir conjointement dans les domaines de responsabilité qui sont les nôtres, et à prendre toutes les mesures nécessaires pour atteindre les objectifs de l'éducation pour tous. Ensemble, nous faisons appel aux gouvernements, aux organisations concernées et aux individus pour qu'ils s'associent à cette entreprise d'une urgente nécessité.

Les besoins éducatifs fondamentaux de tous peuvent, et doivent, être satisfaits. Il ne saurait y avoir de façon plus valable de commencer l'Année internationale de l'alphabétisation et de progresser dans la voie des objectifs de la Décennie internationale des personnes handicapées (1983-1992), de la Décennie mondiale du développement culturel (1988-1997), de la quatrième Décennie des Nations Unies pour le développement (1990-1999), de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes et des Stratégies prospectives d'action pour la promotion de la femme, ainsi que de la Convention sur les droits de l'enfant. Jamais le moment n'a été plus propice pour nous engager à assurer à tous, partout dans le monde, la possibilité d'acquérir les apprentissages fondamentaux.

En conséquence, nous adoptons la présente Déclaration mondiale sur l'éducation pour tous : Répondre aux besoins éducatifs fondamentaux, et nous convenons d'un Cadre d'action pour répondre aux besoins éducatifs fondamentaux, qui doit permettre de réaliser les objectifs énoncés dans cette Déclaration.

Annexe 2²

Cadre d'action pour répondre aux besoins éducatifs fondamentaux *Principes directeurs pour l'application de la Déclaration mondiale sur l'éducation pour tous*

INTRODUCTION

1. Le présent Cadre d'action pour répondre aux besoins éducatifs fondamentaux découle de la Déclaration mondiale sur l'éducation pour tous, adoptée par la Conférence mondiale sur l'éducation pour tous, qui a réuni les représentants de gouvernements, d'institutions internationales et bilatérales de développement et d'organisations non gouvernementales. Reposant sur les connaissances les plus avancées et l'engagement de l'ensemble de ces partenaires, le Cadre d'action est destiné à servir d'instrument de référence et de guide aux gouvernements, aux organisations internationales, aux institutions d'aide bilatérales, aux organisations non gouvernementales (ONG) et à tous ceux qui œuvrent en faveur de l'éducation pour tous, en les aidant à formuler leurs propres plans d'action pour donner suite à la Déclaration mondiale. Il envisage trois niveaux principaux d'action concertée : i) l'action directe à l'intérieur des différents pays ; ii) la coopération entre groupes de pays partageant certaines caractéristiques et préoccupations communes ; iii) la coopération multilatérale et bilatérale au sein de la communauté mondiale.

2. Les pays et groupes de pays, ainsi que les orga-

nisations internationales, régionales et nationales, pourront s'appuyer sur ce Cadre pour élaborer leurs propres plans d'action et leurs propres programmes, en fonction de leurs objectifs et de leur mission spécifiques ainsi que du public qu'ils servent. Tel est d'ailleurs, depuis dix ans, le mode de fonctionnement du Projet majeur de l'UNESCO dans le domaine de l'éducation en Amérique latine et dans les Caraïbes ; on peut citer aussi, comme autres exemples d'initiatives de ce genre, le Plan d'action pour éliminer l'analphabétisme d'ici à l'an 2000 adopté par la Conférence générale à sa vingt-cinquième session (1989), le Programme spécial de l'ISESCO (1990-2000), l'examen actuel par la Banque mondiale de sa politique en matière d'éducation primaire, et le programme de l'USAID pour l'avancement de l'éducation de base et de l'alphabétisation. Dans la mesure où les plans d'action, les politiques et les programmes mentionnés ci-dessus s'inscriront dans le présent Cadre, il y aura convergence des efforts déployés partout dans le monde pour répondre aux besoins éducatifs fondamentaux et la coopération en sera facilitée.

3. Dans leur effort pour répondre ainsi aux besoins éducatifs fondamentaux de leur population, les pays sont mus par de nombreuses préoc-

² FORDHAM Paul, *L'éducation pour tous : une vision élargie*, Conférence mondiale sur l'éducation pour tous, Monographie II, Paris, UNESCO, 1994.

cupations communes, mais il est évident que le caractère et l'intensité de ces préoccupations peuvent varier d'un pays à l'autre selon la situation effective de l'éducation fondamentale dans chacun et selon le contexte culturel et socio-économique. En l'an 2000, si les taux de scolarisation demeurent aux niveaux actuels, plus de 160 millions d'enfants se trouveront, dans l'ensemble du monde, privés d'accès à l'enseignement primaire du seul fait de l'accroissement démographique. Dans une grande partie de l'Afrique subsaharienne, comme ailleurs dans beaucoup de pays à faible revenu, où le nombre des enfants s'accroît rapidement, l'éducation primaire universelle demeure un pari à échéance lointaine. Malgré les progrès de l'alphabétisation des adultes, la plupart de ces pays ont toujours un taux d'analphabétisme élevé, cependant que l'analphabétisme fonctionnel continue de s'étendre parmi la population adulte d'une bonne partie de l'Asie et des États arabes ainsi qu'en Europe et en Amérique du Nord, où il pose un problème social majeur. De nombreuses personnes se voient dénier l'égalité d'accès en raison de leur race, de leur sexe, de leur langue, de leur handicap, de leur origine ethnique ou de leurs convictions politiques. En outre, les taux élevés d'abandon scolaire et le médiocre degré de réussite des apprentissages sont dans le monde entier des problèmes communément reconnus. Ces constatations très générales illustrent la nécessité d'une action résolue de grande envergure, visant des buts et des objectifs clairement définis.

BUTS ET OBJECTIFS

4. La finalité d'une telle action doit être, selon la Déclaration mondiale sur l'éducation pour tous, d'apporter une réponse aux besoins éducatifs fondamentaux de tous, enfants, adolescents et adultes. Afin de mieux soutenir l'effort de longue durée nécessaire pour atteindre ce but, il est bon de fixer des **objectifs intermédiaires** et de mesurer les progrès accomplis dans la voie de leur réalisation. Les autorités compétentes aux niveaux national et infranational pourront fixer ces objectifs intermédiaires en tenant compte des objectifs de

la Déclaration ainsi que des buts et des priorités d'ensemble assignés au développement national.

5. Les objectifs intermédiaires peuvent être utilement traduits en termes spécifiques dans les plans nationaux et infranationaux de développement de l'éducation. Généralement, les objectifs spécifiques ainsi formulés : i) indiquent avec précision, par référence à des critères de performance terminale, les niveaux et les résultats à atteindre dans un laps de temps déterminé, ii) précisent les catégories prioritairement concernées (par exemple les pauvres, les handicapés), et iii) sont exprimés en des termes qui permettent l'observation et la mesure des progrès accomplis. Ils représentent un « plancher » (et en aucun cas un « plafond ») pour la poursuite du développement des programmes et services éducatifs.

6. Ces objectifs spécifiques assortis de délais ont l'avantage de faire naître un sentiment d'urgence et de servir de référence pour établir des comparaisons à partir d'indicateurs de mise en œuvre et d'exécution. Au fur et à mesure de l'évolution de la situation sociale, les plans et objectifs peuvent être revus et actualisés. Lorsque l'effort d'éducation fondamentale doit être centré sur les besoins de groupes sociaux ou de catégories de population déterminés, l'établissement de liens entre les objectifs spécifiques et les groupes prioritaires aide le planificateur, le praticien et l'évaluateur à ne pas perdre de vue les besoins de ces catégories d'apprenants. La formulation d'objectifs qui se prêtent à l'observation et à la mesure facilite l'évaluation objective des progrès réalisés.

7. Les objectifs spécifiques ne doivent pas nécessairement être fixés sur la seule base des tendances et des ressources du moment. Les objectifs initiaux peuvent refléter une appréciation réaliste des possibilités offertes par la Déclaration de mobiliser des moyens humains, institutionnels et financiers supplémentaires, dans la perspective d'un effort commun de développement du potentiel humain. Les pays qui ont de faibles taux d'alphabétisation et de scolarisation et dont les ressources nationales sont très limitées se verront contraints à des choix

difficiles pour fixer des objectifs spécifiques de portée nationale, assortis d'un calendrier réaliste.

8. Les pays voudront peut-être fixer leurs objectifs spécifiques pour les années 90 en les rapportant à chacun des aspects proposés ci-après :

- (1) Expansion des activités de protection et d'éveil de la petite enfance, y compris les interventions au niveau de la famille ou de la communauté, **particulièrement** en faveur des enfants pauvres, défavorisés et handicapés.
- (2) Universalisation de l'éducation primaire (ou de tout autre niveau d'éducation plus élevé considéré comme « fondamental ») d'ici à l'an 2000.
- (3) Amélioration des résultats de l'apprentissage, telle qu'un pourcentage convenu d'une classe d'âge déterminée (par exemple 80 % des jeunes de 14 ans) atteigne ou dépasse un certain niveau d'acquisitions jugé nécessaire.
- (4) Réduction du taux d'analphabétisme des adultes (le groupe d'âge à prendre en considération étant fixé par chaque pays), par exemple à la moitié de son niveau de 1990 en l'an 2000, en mettant suffisamment l'accent sur l'alphabétisation des femmes pour réduire de façon significative la disparité actuelle entre les taux d'analphabétisme masculin et féminin.
- (5) Expansion des services d'éducation fondamentale et des formations à d'autres compétences essentielles destinés aux adolescents et aux adultes, l'efficacité des actions étant appréciée en fonction de la modification des comportements et de l'impact sur la santé, l'emploi et la productivité.
- (6) Acquisition accrue par les individus et les familles, grâce au concours de tous les canaux d'éducation — y compris les médias, les autres formes de communication modernes et traditionnelles et l'action sociale —, des connaissances, compétences et valeurs nécessaires à une vie meilleure et à un développement rationnel et durable, l'efficacité de ces interventions étant

appréciée en fonction de la modification des comportements.

9. Pour ces différents aspects, il conviendrait de définir autant que possible des niveaux de performance qui répondent aux deux préoccupations conjointes et indissociables sur lesquelles l'éducation fondamentale doit être centrée : l'universalisation de l'accès et l'acquisition des apprentissages. Dans tous les cas, les objectifs de performance tiendront compte de la nécessaire égalité entre les sexes. Cependant, il appartient à chaque pays, pour telle ou telle formation, de fixer de façon autonome ce niveau de performance et la proportion des effectifs inscrits qui est censée l'atteindre.

PRINCIPES D'ACTION

10. La première étape consiste à identifier, de préférence par un processus faisant appel à la participation active des groupes concernés et de la communauté, les systèmes traditionnels d'apprentissage qui existent dans la société et la demande effective de services d'éducation fondamentale, qu'il s'agisse d'enseignement scolaire ou de formations extrascolaires. Répondre aux besoins éducatifs fondamentaux de tous suppose : des moyens de protection et d'éveil pour la petite enfance ; un enseignement scolaire primaire pertinent et de qualité ou une éducation extrascolaire équivalente pour les enfants ; et, pour les adolescents et les adultes, des programmes d'alphabétisation et de formation ayant pour objet de leur dispenser les savoirs fondamentaux et les compétences de la vie courante. Cela implique aussi que l'on mette à profit les moyens et techniques d'information modernes et traditionnels pour éduquer le public sur des questions d'intérêt social et pour renforcer les formations de base. Ces différentes composantes de l'éducation fondamentale, complémentaires les unes des autres, devront être conçues de manière à assurer un accès équitable, une fréquentation suivie et des acquisitions effectives. Répondre aux besoins éducatifs fondamentaux suppose en outre que l'on s'efforce d'améliorer l'environnement familial et social de l'apprentissage et que la

démarche éducative s'insère dans un contexte socio-économique plus large. Il importe de reconnaître la complémentarité et la synergie qui existent entre l'action éducative et les investissements connexes en faveur du développement des ressources humaines faits dans les domaines de la population, de la santé et de la nutrition.

11. Les besoins éducatifs fondamentaux étant complexes et variés, il faut, pour y répondre, des stratégies et une action multisectorielles, qui soient intégrées à l'effort de développement global. Si l'on veut que l'éducation fondamentale soit de nouveau perçue comme la responsabilité de la société tout entière, de nombreux partenaires doivent associer leurs efforts à ceux que les autorités de l'enseignement, les maîtres et les autres personnels de l'enseignement font pour la développer. Cela suppose que des partenaires très variés — familles, enseignants, communautés locales, entreprises privées (notamment celles du secteur de l'information et de la communication), organisations gouvernementales et non gouvernementales, etc. — participent activement à la planification, à la gestion et à l'évaluation des multiples formes que revêt l'éducation fondamentale.

12. Avant de créer des institutions ou des mécanismes nouveaux, il convient d'évaluer soigneusement les pratiques et les dispositifs institutionnels actuels de l'éducation fondamentale, ainsi que les mécanismes de coopération déjà en place dans ce domaine. Il est sans doute plus rentable et d'un rapport plus immédiat de rénover les bâtiments scolaires délabrés et d'améliorer la formation et les conditions de travail des enseignants et des alphabétiseurs, en s'appuyant sur les structures éducatives existantes, que d'essayer de tout recommencer à partir de zéro.

13. De grandes possibilités sont offertes par d'éventuelles actions communes, à tous les niveaux, avec les organisations non gouvernementales. Ces organismes autonomes pourraient, tout en exprimant publiquement des opinions indépendantes et critiques, jouer un rôle en matière de suivi, de recherche, de formation et de production

de matériel au bénéfice d'activités d'éducation non formelle et d'éducation permanente.

14. Conçue dans l'optique d'un véritable partenariat, la coopération bilatérale et multilatérale en matière d'éducation fondamentale devrait avoir pour principal objectif non pas de transplanter des modèles familiaux, mais de contribuer à développer la capacité endogène qu'ont les autorités nationales et leurs partenaires dans les pays de répondre efficacement aux besoins dans ce domaine. L'action et les ressources devraient servir à renforcer les éléments essentiels des services éducatifs, en s'attachant particulièrement aux capacités de gestion et d'analyse, qui peuvent stimuler de nouveaux progrès. La coopération internationale et le financement international peuvent être particulièrement précieux pour favoriser des réformes importantes ou des ajustements sectoriels et faciliter la conception et l'expérimentation d'approches novatrices de l'enseignement et de la gestion, lorsque cela implique la mise à l'essai de nouvelles méthodes et/ou des dépenses exceptionnellement élevées, et dans le cas fréquent où la connaissance des expériences pertinentes réalisées ailleurs peut être utile.

15. La coopération internationale devrait bénéficier en priorité aux pays qui sont actuellement le moins à même de satisfaire les besoins éducatifs fondamentaux de leur population. Elle devrait également aider les pays à remédier à la disparité des chances éducatives offertes à la population. Parce que les deux tiers des adultes analphabètes et des enfants non scolarisés sont du sexe féminin, une des priorités les plus urgentes, en présence de telles inégalités, doit être d'améliorer l'accès des filles et des femmes à l'éducation et de lever tous les obstacles qui les empêchent d'y participer activement.

1. LES PRIORITÉS D'ACTION AU NIVEAU NATIONAL

16. Les résultats de l'action visant à répondre aux besoins éducatifs fondamentaux de tous dépendront, en dernière analyse, des mesures prises par

chaque pays. Une coopération et une aide financière régionales et internationales peuvent soutenir et faciliter ces mesures, mais ce sont les pouvoirs publics, les collectivités et leurs divers partenaires dans les pays mêmes qui détiennent la clé des améliorations, le soin de coordonner les financements intérieurs et extérieurs et de veiller à l'emploi efficace des ressources incombant au premier chef aux gouvernements nationaux. Comme la situation, les moyens, ainsi que les buts et les plans de développement, diffèrent selon les pays, le présent Cadre d'action ne peut que suggérer certains domaines qui appellent une attention prioritaire. Il appartiendra à chaque pays de déterminer lui-même quelles sont, au-delà des efforts déjà en cours, les mesures spécifiques à prendre, le cas échéant, dans chacun des domaines ci-après.

1.1 DÉTERMINER LES BESOINS ET PLANIFIER L'ACTION

17. Pour atteindre les objectifs spécifiques qu'il s'est fixés, chaque pays est invité à élaborer à tous les niveaux (du niveau local au niveau national) des plans d'action détaillés à long terme visant à satisfaire les besoins éducatifs qu'il a définis comme « fondamentaux », ou à actualiser les plans qui existent déjà. Dans le contexte du développement de l'éducation en particulier, et des plans et stratégies de développement en général, les plans d'action en faveur de l'éducation fondamentale pour tous seront nécessairement multisectoriels, afin de guider les activités dans les différents secteurs concernés (éducation, information, communication/médias, travail, agriculture, santé, etc.). Les modèles de planification stratégique varient, par définition. Cependant, la plupart impliquent de constants ajustements entre les objectifs, les ressources, les actions et les contraintes. C'est généralement au niveau national que les objectifs sont fixés dans leurs grandes lignes et que l'on détermine les ressources à la disposition du pouvoir central, tandis que les actions sont menées au niveau local. Il est donc naturel que, dans un contexte national donné, les plans locaux diffèrent non seulement par leur ampleur, mais aussi par leur contenu. Les cadres d'action élaborés au niveau

national et infranational, comme les plans locaux, devront permettre de tenir compte de l'évolution des circonstances et des situations. Ils pourraient donc porter sur les points suivants :

- les études nécessaires à l'évaluation des systèmes existants (analyse des problèmes, des échecs, des réussites) ;
- les apprentissages fondamentaux requis (compétences cognitives, valeurs, attitudes, aussi bien que connaissances dans les différentes matières) ;
- les langues à utiliser pour l'enseignement ;
- les moyens de stimuler la demande d'éducation fondamentale et une participation de grande ampleur aux formations correspondantes ;
- les modes de mobilisation des concours de la famille et de la communauté locale ;
- les cibles et les objectifs spécifiques ;
- les investissements et les ressources renouvelables nécessaires, dûment chiffrés, ainsi que les moyens possibles de mesurer leur rentabilité ;
- les indicateurs et les procédures à appliquer pour suivre les progrès réalisés dans la voie des objectifs fixés ;
- les priorités d'emploi des ressources et de développement des services et des programmes dans le temps ;
- les groupes prioritaires appelant des mesures spéciales ;
- les compétences spécialisées requises pour mettre en œuvre le plan ;
- les dispositifs institutionnels et administratifs nécessaires ;
- les mécanismes de mise en commun de l'information entre les services scolaires et autres d'éducation fondamentale ;
- la stratégie et le calendrier d'application.

1.2 METTRE EN PLACE DES POLITIQUES D'ACCOMPAGNEMENT

18. Un plan d'action multisectoriel implique un ajustement des politiques sectorielles pour favoriser une interaction et un soutien mutuellement bénéfiques entre les secteurs, dans la ligne des

objectifs de développement généraux du pays. Les actions destinées à répondre aux besoins éducatifs fondamentaux devraient s'intégrer à la stratégie nationale et aux stratégies infranationales de développement du pays, qui devraient refléter la priorité accordée à la mise en valeur des ressources humaines. Il pourra être nécessaire de prendre des dispositions législatives ou autres pour promouvoir et faciliter la coopération entre les différents partenaires concernés. Les prises de position en faveur de l'éducation fondamentale ainsi que l'information du public à ce sujet sont importantes, parce qu'elles contribuent à l'adoption aux niveaux national, infranational et local de mesures créant un environnement favorable.

19. Les initiatives concrètes à envisager sont de quatre sortes : i) lancer au niveau national et infranational des activités propres à susciter un nouvel et vaste engagement public en faveur de l'éducation pour tous ; ii) réduire les inefficacités dans le secteur public et l'exploitation dans le secteur privé ; iii) améliorer la formation des administrateurs des services publics et offrir des incitations de nature à retenir dans la fonction publique les femmes et les hommes qualifiés ; iv) prendre des mesures tendant à favoriser une participation plus large à la conception et à l'exécution des programmes d'éducation fondamentale.

1.3 ÉLABORER DES POLITIQUES VISANT À AMÉLIORER L'ÉDUCATION FONDAMENTALE

20. Les conditions préalables de la qualité, de l'équité et de l'efficacité de l'éducation étant établies au stade de la petite enfance, l'attention portée à la protection et à l'éveil des jeunes enfants constitue un facteur essentiel de la réalisation des objectifs de l'éducation fondamentale. Celle-ci doit répondre aux besoins, intérêts et problèmes réels de ceux qui apprennent. On peut rendre les programmes d'études plus pertinents en reliant l'enseignement de la lecture, de l'écriture, du calcul et des concepts scientifiques aux préoccupations des apprenants et à leur expérience vécue dans les domaines de la santé, de la nutrition ou de

l'emploi, par exemple. Certes, les besoins varient souvent considérablement d'un pays à l'autre et à l'intérieur d'un même pays, et il importe donc que le contenu de l'enseignement soit largement adapté au contexte local ; mais il existe aussi beaucoup de besoins universels et de préoccupations communes qui ne doivent pas être oubliés dans les programmes d'études et les messages éducatifs : la protection de l'environnement, la réalisation d'un équilibre entre la population et les ressources, les moyens de ralentir la propagation du SIDA, la prévention de la consommation de drogue, sont des questions qui concernent chacun.

21. Les stratégies visant spécifiquement à améliorer les conditions de l'apprentissage scolaire pourront être centrées sur les aspects suivants : les apprenants et le processus d'apprentissage, les personnels (enseignants, administrateurs et autres agents de l'éducation), les programmes scolaires et l'évaluation des apprentissages, les matériels didactiques et les équipements. Il faudrait appliquer ces stratégies de façon intégrée ; leur conception, leur gestion et leur évaluation devraient prendre en compte l'acquisition des connaissances et des techniques de résolution de problèmes, ainsi que les dimensions sociales, culturelles et ethniques du développement humain. En fonction des résultats souhaités, il faut donner aux enseignants la formation initiale appropriée, tout en leur offrant ensuite des possibilités de formation continue et d'autres incitations professionnelles liées à l'obtention desdits résultats ; les programmes scolaires et l'évaluation doivent faire référence à des critères divers, et il convient d'adapter dans le même sens les matériels didactiques, voire les bâtiments et les équipements. Dans certains pays, la stratégie pourra inclure des moyens d'améliorer les conditions d'enseignement et d'apprentissage de manière à réduire l'absentéisme et à augmenter le temps consacré à apprendre. Pour répondre aux besoins éducatifs des groupes qui ne bénéficient pas de l'enseignement scolaire, il faudra prévoir des stratégies appropriées d'éducation non formelle. Celles-ci comprendront les éléments déjà mentionnés mais iront bien au-delà et pourront s'attacher plus par-

ticulièrement aux aspects suivants : coordination requise avec d'autres formes d'éducation, concours de tous les partenaires concernés, nécessité d'un financement suivi et participation active de la collectivité. On trouve un exemple d'une telle approche, appliquée à l'alphabétisation, dans le Plan d'action de l'UNESCO pour éliminer l'analphabétisme d'ici à l'an 2000. D'autres stratégies encore pourront faire appel aux médias pour répondre aux besoins éducatifs plus larges de l'ensemble de la société. Un lien devra être établi entre ces stratégies et l'enseignement scolaire, l'éducation extrascolaire ou une combinaison des deux. L'utilisation des médias offre d'immenses possibilités d'éducation du public et de partage de l'information importante entre ceux qui ont besoin de savoir.

22. Élargir l'accès à une éducation fondamentale de qualité est un moyen efficace de promouvoir l'équité. On peut amener les femmes et les filles à poursuivre une formation de base au moins jusqu'au niveau d'instruction que l'on s'accorde à juger indispensable en prévoyant des mesures spéciales d'encouragement, conçues autant que possible en consultation avec les intéressées. Des modes d'approche analogues s'imposent pour élargir les possibilités d'apprentissage offertes à divers groupes défavorisés.

23. Une éducation fondamentale efficace ne signifie pas une éducation au moindre coût, mais l'utilisation optimale de toutes les ressources (humaines, institutionnelles et financières) pour porter l'accès à l'apprentissage et la réussite de celui-ci aux niveaux voulus. Les considérations précédemment évoquées de pertinence, de qualité et d'équité ne sont pas censées suppléer à l'efficacité : ce sont les conditions spécifiques dans lesquelles l'efficacité doit être atteinte. Dans le cas de certains programmes, l'efficacité ne pourra être obtenue qu'au prix d'une augmentation des ressources. Néanmoins, si les ressources existantes peuvent être utilisées par un plus grand nombre d'apprenants, ou si les mêmes objectifs pédagogiques peuvent être atteints à un moindre coût par apprenant, l'aptitude de l'éducation fondamen-

talement à réaliser les objectifs spécifiques d'accès et d'acquisition dans le cas des groupes actuellement désavantagés s'en trouvera augmentée.

1.4 AMÉLIORER LES CAPACITÉS DE GESTION ET D'ANALYSE ET LES MOYENS TECHNOLOGIQUES

24. De multiples compétences spécialisées et savoir-faire seront nécessaires pour mener à bien ces initiatives. Toute stratégie visant à améliorer l'éducation fondamentale a besoin du concours de gestionnaires et d'inspecteurs, mais aussi de planificateurs, d'architectes scolaires, de professeurs d'école normale, de spécialistes de l'élaboration des programmes scolaires, de chercheurs, d'analystes, etc. Or, nombreux sont les pays qui n'offrent pas les formations spécialisées nécessaires pour préparer ces personnels à l'exercice de leurs responsabilités, notamment dans le cas de l'alphabétisation et des autres modalités extrascolaires de l'éducation fondamentale. Une optique plus large de l'éducation fondamentale est le préalable indispensable à une coordination efficace des efforts de ces multiples intervenants et, dans bien des pays, il faudra renforcer et développer les capacités de planification et de gestion aux niveaux régional et local, en favorisant un plus large partage des responsabilités. Il importe de mettre en place des programmes de formation initiale et continue du personnel clé, ou de renforcer ceux qui existent déjà. Ces formations peuvent être particulièrement propices à l'introduction de réformes administratives et de techniques novatrices de gestion et de contrôle.

25. Dans tous les pays, les services et procédures techniques de collecte, de traitement et d'analyse des données sur l'éducation fondamentale peuvent utilement être améliorés. La tâche est urgente dans beaucoup de pays où font défaut des informations et/ou des travaux de recherche fiables sur les besoins éducatifs fondamentaux de la population et sur les formations de base existantes. Un pays doit impérativement pouvoir s'appuyer sur un fonds d'informations et de connaissances pour être à même d'élaborer et d'appliquer un plan

d'action. Dès lors qu'on met l'accent sur les acquisitions, il devient nécessaire d'élaborer des systèmes permettant d'évaluer la performance de chacun des apprenants et des mécanismes de formation, ou d'améliorer les systèmes déjà en place à cet effet. Les données provenant de l'évaluation des processus et des résultats devraient constituer l'assise d'un système d'information intégré de gestion de l'éducation fondamentale.

26. La qualité et les modalités de l'éducation fondamentale peuvent être améliorées par une utilisation judicieuse des technologies éducatives. Là où l'usage de ces technologies est encore peu répandu, leur introduction exigera le choix et/ou l'élaboration de technologies adéquates, l'acquisition des matériels nécessaires et des systèmes permettant de les exploiter, ainsi que le recrutement ou la formation d'enseignants et d'autres personnels capables de collaborer avec eux. Les choix technologiques à faire varieront selon les caractéristiques de la société concernée et sont appelés à évoluer rapidement à mesure que les technologies nouvelles (radio et télévision éducatives, ordinateurs, auxiliaires audiovisuels divers) deviendront moins coûteuses et plus facilement adaptables à différents environnements. L'utilisation des technologies modernes peut également contribuer à améliorer la gestion de l'éducation fondamentale. Chaque pays pourra procéder périodiquement à un réexamen de sa capacité et de son potentiel technologiques au regard de ses besoins éducatifs fondamentaux et de ses ressources.

1.5 MOBILISER LES CANAUX D'INFORMATION ET DE COMMUNICATION

27. On assiste à l'émergence de nouveaux moyens qui d'ores et déjà contribuent puissamment à la satisfaction des besoins d'apprentissage fondamentaux, mais dont le potentiel éducatif, de toute évidence, commence à peine à être exploité. Ces nouvelles possibilités tiennent essentiellement à la convergence de deux forces nouvelles qui sont l'une et l'autre la conséquence du processus général de développement. Tout d'abord, le volume

même d'informations disponible dans le monde — dont une bonne part présente un intérêt pour la survie de l'être humain et son bien-être élémentaire — est sans commune mesure avec celui dont on disposait il y a quelques années à peine, et il augmente à une vitesse exponentielle. D'autre part, l'association entre une information importante et la nouvelle capacité de communiquer des populations du monde — autre acquis de la société moderne — crée un effet de synergie. La possibilité existe de mobiliser cette force et de l'exploiter de façon positive et méthodique pour répondre à des besoins éducatifs bien définis.

1.6 CONSTITUER DES PARTENARIATS ET MOBILISER LES RESSOURCES

28. Pour élaborer le plan d'action et mettre en place des politiques d'accompagnement qui créent un environnement favorable au développement de l'éducation fondamentale, il faudrait envisager d'exploiter au maximum les possibilités qui s'offrent d'élargir les collaborations existantes et d'instaurer une concertation entre de nouveaux partenaires : organismes familiaux et communautaires, organisations non gouvernementales et autres associations volontaires, syndicats d'enseignants, autres groupes professionnels, employeurs, médias, partis politiques, coopératives, universités, institutions de recherche, organismes religieux, etc. — outre les autorités responsables de l'éducation et d'autres départements ministériels et administrations (travail, agriculture, santé, information, commerce, défense, etc.). Les ressources humaines et institutionnelles qu'ont à offrir ces partenaires nationaux devraient être mobilisées efficacement pour jouer leur rôle dans la mise en œuvre du plan d'action. Il convient d'encourager les partenariats au niveau des communautés locales ainsi qu'au niveau intermédiaire et au niveau national, car ils peuvent contribuer à l'harmonisation des activités, à l'utilisation plus efficace des ressources et, s'il y a lieu, à la mobilisation de ressources financières et humaines supplémentaires.

29. Les gouvernements et leurs partenaires pourront analyser la manière dont les ressources finan-

cières et autres consacrées à l'éducation et à la formation dans les différents secteurs sont actuellement réparties et utilisées, afin de déterminer s'il est possible de faire bénéficier l'éducation fondamentale d'un soutien accru : i) en améliorant son efficacité ; ii) en mobilisant des ressources financières additionnelles à l'intérieur et en dehors du budget de l'État ; iii) en dégagant des crédits à l'intérieur des budgets actuels d'éducation et de formation, compte tenu des préoccupations d'efficacité et d'équité. Les pays où le montant total des ressources budgétaires consacrées au financement de l'éducation est faible auront à examiner la possibilité de réaffecter à l'éducation fondamentale certains fonds publics employés jusque-là à d'autres fins.

30. L'estimation des ressources effectivement ou potentiellement disponibles pour l'éducation fondamentale, comparée au budget requis pour l'exécution du plan d'action, permettra de déceler d'éventuelles insuffisances de ressources risquant d'avoir une incidence sur le calendrier des activités envisagées ou d'imposer des choix. Les pays ayant besoin d'une aide extérieure pour répondre aux besoins éducatifs fondamentaux de leur population pourront se fonder sur cette estimation des ressources et sur le plan d'action dans leurs discussions avec leurs partenaires internationaux et pour la coordination des financements extérieurs.

31. Ceux qui apprennent constituent eux-mêmes une ressource humaine essentielle qu'il importe de mobiliser. La demande d'éducation et la participation aux activités de formation ne sauraient être tenues pour acquises, mais doivent être encouragées activement. Le candidat potentiel à l'apprentissage doit comprendre que les bénéfices à attendre de l'éducation fondamentale l'emportent sur les coûts qu'elle peut lui imposer, tels le manque à gagner et la réduction du temps disponible pour les activités communautaires ou familiales et pour les loisirs. Les femmes et les filles, en particulier, ont parfois tendance à ne pas profiter pleinement des possibilités d'éducation offertes, en raison de facteurs propres à chaque culture. Il est possible de lever ces obstacles à la participation

en ayant recours à des incitations et en adaptant les formations au contexte local de telle façon que les apprenants, leur famille et la communauté y voient des « activités productives ». Par ailleurs, ceux qui apprennent tirent généralement plus de profit de l'éducation quand ils sont associés au processus pédagogique comme partenaires, au lieu d'être considérés comme de simples « intrants » ou « bénéficiaires ». En veillant à stimuler la demande et la participation, on favorisera une mobilisation plus efficace des aptitudes personnelles des apprenants.

32. Les ressources qu'apporte la famille, en temps et en soutien mutuel notamment, sont vitales pour le succès des activités d'éducation fondamentale. Des incitations et des aides peuvent être offertes aux familles pour les encourager à consentir un investissement qui permette à tous leurs membres de profiter de manière aussi complète et équitable que possible des moyens d'éducation fondamentale à leur disposition.

33. La qualité de l'éducation fondamentale repose avant tout sur les enseignants et les autres personnels de l'éducation : il importe de reconnaître leur rôle primordial et de le développer, en cherchant à optimiser leurs apports. Cela doit se traduire par l'adoption de dispositions destinées à garantir les droits syndicaux des enseignants et leurs libertés professionnelles et à améliorer leur statut et leurs conditions de travail, en ce qui concerne notamment leur recrutement, leur formation initiale et continue, leur rémunération et leurs perspectives de carrière, ainsi qu'à leur permettre de satisfaire leurs aspirations et d'assumer leurs obligations sociales et leurs responsabilités éthiques.

34. Dans le cadre de partenariats avec les écoles et les communautés, les bibliothèques doivent devenir des organes vitaux pour la fourniture de ressources éducatives à tous les apprenants — du niveau préscolaire à l'âge adulte —, en milieu scolaire et non scolaire. Il est donc nécessaire de reconnaître qu'elles constituent en matière d'information une ressource d'une valeur inestimable.

35. Les associations populaires, les coopératives, les organismes religieux et d'autres organisations non gouvernementales jouent aussi un rôle important, en soutenant ou dispensant eux-mêmes des formations de base. Leur expérience, leurs compétences particulières, leur dynamisme et les relations directes que ces organisations entretiennent avec divers groupes de population sont d'un grand secours pour identifier et satisfaire les besoins en apprentissages fondamentaux. Il convient, en élaborant des politiques et des mécanismes qui renforcent leurs moyens d'action et préservent leur autonomie, de les encourager à s'impliquer activement dans des partenariats au service de l'éducation pour tous.

2. LES PRIORITÉS D'ACTION AU NIVEAU RÉGIONAL

36. Les besoins éducatifs fondamentaux doivent être satisfaits par des collaborations au sein de chaque pays, mais il peut exister et il existe déjà, entre pays ayant des situations et des préoccupations similaires, beaucoup de formes de coopération de nature à faciliter cette entreprise. Les régions ont déjà établi des plans tels que le Plan d'action de Djakarta pour les ressources humaines adopté par la CESAP en 1988. En échangeant des informations et des données d'expérience, en mettant en commun leurs compétences spécialisées, en partageant certains moyens matériels et en entreprenant des activités conjointes, plusieurs pays peuvent, ensemble, accroître les ressources dont ils disposent et abaisser les coûts à leur avantage mutuel. De tels arrangements sont souvent conclus entre pays voisins (niveau sous-régional) ou entre tous les pays d'une même grande région géoculturelle, ou encore entre des pays ayant une langue commune ou liés par des relations culturelles et commerciales. Les organisations régionales et internationales jouent souvent un rôle important en facilitant cette coopération entre pays. Dans l'exposé qui suit, tous les arrangements de ce type sont englobés sous le qualificatif « régionaux ». D'une façon générale, les partenariats régionaux existants auront besoin d'être

renforcés et d'être dotés des ressources nécessaires pour pouvoir aider efficacement les pays à faire face aux besoins éducatifs fondamentaux de leurs populations.

2.1 PROCÉDER À DES ÉCHANGES D'INFORMATION, D'EXPÉRIENCE ET DE COMPÉTENCES SPÉCIALISÉES

37. Divers mécanismes institutionnels, tant intergouvernementaux que non gouvernementaux, favorisent au niveau régional la coopération en matière d'éducation et de formation, de santé, de développement agricole, de recherche et d'information et de communication, ainsi que dans d'autres domaines qui concourent à la satisfaction des besoins éducatifs fondamentaux. Il est possible de développer encore ces mécanismes pour répondre à l'évolution des besoins des publics concernés. On peut citer, entre autres exemples, les quatre programmes régionaux mis en place sous l'égide de l'UNESCO dans les années 80 pour soutenir les efforts nationaux visant à réaliser l'éducation primaire universelle et à éliminer l'analphabétisme des adultes :

- Projet majeur dans le domaine de l'éducation en Amérique latine et dans les Caraïbes ;
- Programme régional d'élimination de l'analphabétisme en Afrique ;
- Programme d'éducation pour tous en Asie et dans le Pacifique (APPEAL) ;
- Programme régional de généralisation et de rénovation de l'enseignement primaire et d'élimination de l'analphabétisme dans la région des États arabes (ARABUPEAL).

38. Outre les consultations techniques et de politique générale organisées au titre de ces programmes, il existe d'autres mécanismes institutionnels pouvant servir de cadre à des consultations de politique générale relatives à l'éducation fondamentale. Les conférences des ministres de l'éducation organisées par l'UNESCO et par plusieurs organisations régionales, les sessions régulières des commissions régionales des Nations Unies, ainsi que certaines conférences,

transrégionales organisées par le Secrétariat du Commonwealth, la Conférence des ministres de l'éducation des États d'expression française (CONFEMEN), l'Organisation de coopération et de développement économiques (OCDE) et l'Organisation islamique pour l'éducation, les sciences et la culture (ISESCO), pourraient, en cas de besoin, être utilisées à cet effet. De plus, de nombreuses conférences et réunions organisées par des organismes non gouvernementaux offrent à des spécialistes l'occasion d'échanger informations et points de vue sur des questions techniques et des questions de politique générale. Les organisateurs de ces diverses conférences et réunions pourraient examiner les moyens d'en étendre la participation, le cas échéant, à des représentants d'autres secteurs qui s'emploient également à satisfaire des besoins éducatifs fondamentaux.

39. Il faudrait exploiter pleinement les possibilités de mise en commun, par les médias de différents pays, de messages ou programmes qui se prêtent à des échanges ou à une réalisation conjointe, surtout lorsqu'il s'agit de communautés de langue et de culture qui débordent les frontières politiques.

2.2 MENER DES ACTIVITÉS CONJOINTES

40. Nombreuses sont les activités que les pays peuvent mener conjointement à l'appui des efforts qu'ils déploient au niveau national pour mettre en œuvre leurs plans d'action en faveur de l'éducation fondamentale. Ces activités conjointes devraient être conçues de manière à offrir la possibilité de tirer parti des économies d'échelle et de l'avantage comparatif des différents pays participants. Cette forme de collaboration régionale semble particulièrement appropriée dans six domaines : i) la formation du personnel clé (planificateurs, gestionnaires, formateurs d'enseignants, chercheurs, etc.) ; ii) l'amélioration de la collecte et de l'analyse de l'information ; iii) la recherche ; iv) la production de matériels pédagogiques ; v) l'utilisation des moyens de communication pour répondre aux besoins éducatifs fondamentaux ; vi) la gestion et l'utilisation des services d'enseignement à distance. Là encore, il existe

plusieurs mécanismes institutionnels qui pourraient être utilisés pour favoriser ces activités, notamment l'Institut international de planification de l'éducation de l'UNESCO et ses réseaux de stagiaires et de chercheurs, ainsi que le réseau d'information du Bureau international d'éducation et l'Institut de l'UNESCO pour l'éducation, les cinq réseaux d'innovation éducative qui fonctionnent sous les auspices de l'UNESCO, les groupes consultatifs de recherche et d'étude (RRAG) associés au Centre international de recherche pour le développement, le Commonwealth of Learning, le Centre culturel asiatique pour l'Unesco, le réseau interactif créé par le Conseil international d'éducation des adultes, et l'Association internationale pour l'évaluation du rendement scolaire, qui fait le lien entre les principaux instituts de recherche nationaux de quelque trente-cinq pays. Certains organismes multilatéraux et bilatéraux de développement, qui ont accumulé une expérience précieuse dans un ou plusieurs de ces domaines, pourraient être intéressés par une participation à des activités conjointes. Les cinq commissions régionales des Nations Unies pourraient également apporter leur soutien à cette collaboration régionale, notamment en incitant les responsables des politiques à prendre des mesures appropriées.

3. LES PRIORITÉS D'ACTION AU NIVEAU MONDIAL

41. La coopération en matière d'éducation et de développement est bien établie au sein de la communauté mondiale. Cependant, le financement international de l'éducation a stagné au début des années 80 ; en même temps, beaucoup de pays se sont trouvés handicapés par une dette de plus en plus lourde et par des relations économiques dont l'effet est de canaliser leurs ressources financières et humaines vers des pays plus riches. L'éducation fondamentale étant un souci commun des pays industrialisés et des pays en développement, la coopération internationale peut apporter un soutien précieux aux efforts nationaux et aux initia-

tives régionales tendant à concrétiser la vision élargie de l'éducation pour tous. Le temps, l'énergie et l'argent consacrés à l'éducation fondamentale constituent sans doute l'investissement humain le plus déterminant pour l'avenir d'un pays ; il existe donc un besoin évident et des arguments de nature morale et économique très forts en faveur d'une solidarité internationale qui permette aux pays n'ayant pas les moyens de répondre aux besoins éducatifs fondamentaux de leur population de bénéficier d'une coopération technique et d'une aide financière.

3.1 COOPÉRER DANS LE CONTEXTE INTERNATIONAL

42. Satisfaire les besoins éducatifs fondamentaux constitue une responsabilité commune et universelle de l'humanité. La possibilité de répondre à ces besoins dans l'ensemble du monde est en partie déterminée par la dynamique des relations internationales et du commerce international. Dans le climat actuel de détente des relations, et avec la diminution du nombre des conflits armés, il existe un réel espoir d'arriver à réduire le gigantesque gaspillage que représentent les dépenses militaires et à reporter ces ressources vers des domaines socialement utiles, dont celui de l'éducation fondamentale. L'urgence qu'il y a à pourvoir aux besoins éducatifs fondamentaux pourrais nécessiter une telle redistribution de ressources entre les secteurs ; la communauté mondiale et les différents États devront faire preuve à cet égard de courage et d'imagination, et planifier de façon attentive et réfléchie cette reconversion des ressources à des fins pacifiques. Parallèlement, il faudra prendre au niveau international des mesures visant à réduire ou supprimer les déséquilibres actuels des relations commerciales et à alléger le fardeau de la dette extérieure pour aider de nombreux pays à faible revenu à reconstruire leur économie, en leur permettant à la fois de dégager et de conserver les ressources humaines et financières nécessaires pour le développement et pour la formation de base de leur population. Les politiques d'ajustement structurel devraient garantir à l'éducation un niveau de financement approprié.

3.2 RENFORCER LES CAPACITÉS NATIONALES

43. Il faudrait, sur leur demande, accorder un soutien international aux pays qui s'efforcent de développer leurs capacités nationales de planification et de gestion des programmes et services d'éducation fondamentale (voir section 1.4). C'est à chaque nation qu'il appartient, en dernière analyse, de mettre au point et de gérer ses propres programmes pour répondre aux besoins éducatifs de l'ensemble de sa population. Le soutien international pourrait concerner la formation et le développement institutionnel dans les domaines de la collecte de données, de l'analyse et de la recherche, de l'innovation technologique et des méthodes pédagogiques. Il pourrait aussi faciliter la mise en place de systèmes informatiques de gestion, ainsi que d'autres méthodes de gestion modernes, l'accent étant mis sur la formation de cadres subalternes et intermédiaires. Le besoin de tels moyens se fera encore plus sentir pour améliorer la qualité de l'enseignement primaire et mettre en place des formations extrascolaires novatrices. En plus du soutien direct aux pays et aux institutions, l'aide internationale pourra aussi être orientée utilement vers le soutien des activités des organismes internationaux et régionaux et autres structures inter-pays qui organisent conjointement des recherches, des activités de formation et des échanges d'information. Ces initiatives devraient s'appuyer sur les institutions et les programmes existants, améliorés et renforcés s'il y a lieu, plutôt que sur la mise en place de structures nouvelles. Un appui particulièrement utile est celui qui sera fourni à la coopération technique entre pays en développement, pays dans lesquels les situations et les ressources disponibles pour y faire face sont souvent comparables.

3.3 APPORTER UN APPUI SOUTENU À LONG TERME AUX ACTIONS NATIONALES ET RÉGIONALES

44. Répondre aux besoins éducatifs fondamentaux de tous, dans tous les pays, est à l'évidence une entreprise de longue haleine. Le présent,

Cadre d'action propose des principes directeurs pour l'établissement de plans d'action nationaux et infranationaux de développement de l'éducation fondamentale qui s'appuieront sur un engagement durable des gouvernements et de leurs partenaires nationaux, résolus à travailler ensemble pour atteindre les objectifs qu'ils se seront fixés. Les organismes et institutions internationaux, dont bon nombre parrainent, à titre principal ou associé, la Conférence mondiale sur l'éducation pour tous, devraient s'employer activement à planifier de concert et soutenir dans le long terme leur appui aux actions nationales et régionales décrites dans les sections qui précèdent. En particulier, les principaux promoteurs de l'initiative en faveur de l'éducation pour tous (PNUD, UNESCO, UNICEF, Banque mondiale) déclarent s'engager à apporter leur concours dans les domaines d'action internationale prioritaires présentés ci-dessous, et à prendre des dispositions appropriées pour répondre aux objectifs de l'éducation pour tous, chacun agissant dans le cadre de son mandat, de ses responsabilités propres et des décisions de ses organes directeurs. L'UNESCO étant l'institution des Nations Unies à laquelle incombe plus particulièrement la responsabilité de l'éducation, elle s'emploiera en priorité à mettre en œuvre le Cadre d'action et à faciliter l'apport des services nécessaires pour renforcer la coordination et la coopération internationales.

45. Un financement international accru est indispensable pour aider les pays les moins avancés à appliquer les plans d'action autonomes qu'ils auront eux-mêmes définis selon la perspective élargie de l'éducation fondamentale pour tous. Des partenariats authentiques caractérisés par la coopération et par des engagements conjoints à long terme permettront de faire davantage et seront à l'origine d'une augmentation substantielle des ressources financières globales consacrées à ce domaine important de l'éducation. Les institutions multilatérales et bilatérales devraient s'attacher à soutenir, lorsque les gouvernements en font la demande, les initiatives de caractère prioritaire prises, notamment au niveau des pays (voir section 1), dans des domaines tels que ceux-ci :

- (a) Élaboration de plans d'action multisectoriels, nationaux et infranationaux, ou actualisation des plans existants (voir section 1.1), dès le début des années 90. Beaucoup de pays en développement ont besoin à la fois d'une aide financière et d'une aide technique, en particulier pour la collecte et l'analyse de données et pour l'organisation de consultations internes.
- (b) Efforts nationaux et coopération entre pays pour porter à un niveau satisfaisant la qualité et la pertinence de l'éducation primaire (cf. sections 1.3 et 2 *supra*). Les expériences associant les familles, les communautés locales et des organisations non gouvernementales à cette amélioration de la qualité et de la pertinence de l'éducation pourraient utilement faire l'objet d'une communication entre les pays.
- (c) Universalisation de l'éducation primaire dans les pays économiquement faibles. Les organismes internationaux de financement devraient envisager de négocier, cas par cas, des arrangements prévoyant l'apport d'un soutien à long terme pour aider les pays à progresser vers l'éducation primaire universelle selon le calendrier qu'ils se seront fixé. Les organisations extérieures devraient examiner les modalités d'aide actuelles, afin de trouver des moyens d'appuyer efficacement les actions d'éducation fondamentale qui ne nécessitent pas un apport considérable de capitaux et de technologie mais, en revanche, requièrent souvent un soutien budgétaire de plus longue durée. A cet égard, il faudrait accorder plus d'attention aux critères de la coopération pour le développement en matière d'éducation, qui devraient aller au-delà de simples considérations d'ordre économique.
- (d) Programmes destinés à répondre aux besoins éducatifs fondamentaux des groupes défavorisés, des jeunes non scolarisés et des adultes n'ayant pas ou ayant difficilement accès à des services d'éducation fondamentale. Tous les partenaires pourront mettre en commun leur expérience et

- leurs compétences spécialisées pour concevoir et appliquer des mesures et des activités novatrices et concentrer leur financement sur certaines catégories et certains groupes (par exemple les femmes, les pauvres des zones rurales, les handicapés) de manière à améliorer de façon significative les possibilités éducatives et les conditions d'apprentissage qui leur sont offertes.
- (e) Programmes d'éducation à l'intention des femmes et des jeunes filles. Ces programmes devraient être conçus en vue d'éliminer les obstacles sociaux et culturels qui découragent les femmes et les jeunes filles de suivre les programmes réguliers d'éducation ou même les en excluent, ainsi que de leur assurer des chances égales dans tous les aspects de leur existence.
- (f) Programmes d'éducation à l'intention des réfugiés. Les programmes administrés par des organismes tels que le Haut Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés (HCR) et l'Office de secours et de travaux des Nations Unies pour les réfugiés de Palestine dans le Proche-Orient (UNRWA) doivent pouvoir compter sur un soutien financier à long terme plus substantiel et plus sûr pour l'accomplissement de leur mission internationale. Lorsque les pays d'accueil ont besoin d'une aide financière et technique internationale pour faire face aux besoins essentiels des réfugiés, y compris leurs besoins éducatifs, la communauté internationale pourrait assumer une part du fardeau en offrant un concours accru. La communauté mondiale s'efforcera aussi de faire en sorte que les populations soumises à un régime d'occupation ou déplacées par la guerre ou d'autres calamités continuent d'avoir accès à des programmes d'éducation fondamentale préservant leur identité culturelle.
- (g) Programmes d'éducation fondamentale de toute sorte dans les pays où le taux d'analphabétisme (dans l'Afrique subsaharienne, par exemple) ou le nombre d'analphabètes (en Asie du Sud, par exemple) sont élevés.

Une aide substantielle sera nécessaire pour réduire de façon significative le nombre considérable d'adultes analphabètes dans le monde.

- (h) Renforcement des capacités de recherche, de planification et d'expérimentation d'innovations à petite échelle. Le succès des actions en faveur de l'éducation pour tous dépendra en dernière analyse de la capacité qu'aura chaque pays de concevoir et de mettre en œuvre des programmes adaptés au contexte national. Dans cette perspective, il est indispensable que les pays puissent s'appuyer sur une base de connaissances renforcée, alimentée par les résultats de recherches et les leçons tirées d'expérimentations ou d'innovations, et disposent de spécialistes compétents de la planification de l'éducation.

46. La coordination du financement extérieur de l'éducation est un domaine de responsabilité partagée au niveau des pays, dans lequel c'est le gouvernement bénéficiaire qui doit assumer le rôle directeur pour veiller à une utilisation efficace des ressources en fonction des priorités nationales. Les organismes de financement du développement devraient étudier, de concert avec les gouvernements et les institutions avec lesquels ils travaillent, des modalités de coopération novatrices et plus souples et apporter leur concours à des initiatives régionales, comme celle de la « Task Force » des donateurs pour l'éducation en Afrique. Il est nécessaire de mettre en place de nouvelles instances où les organismes de financement et les pays en développement puissent collaborer à la conception de projets entre pays et discuter de questions générales relatives à l'aide financière.

3.4 PROCÉDER À DES CONSULTATIONS DE POLITIQUE GÉNÉRALE

47. Au cours des années 90, les multiples partenaires de l'éducation fondamentale devront utiliser pleinement les canaux de communication et instances de consultation à leur disposition pour maintenir et développer le consensus international sur lequel repose le présent Cadre d'action.

Certains de ces canaux et instances se situent au niveau mondial, par exemple la Conférence internationale de l'éducation, qui a lieu tous les deux ans, alors que d'autres intéressent plus particulièrement telle région, tel groupe de pays ou telle catégorie de partenaires. Dans la mesure du possible, les organisateurs devraient s'efforcer de coordonner ces consultations et d'en mettre en commun les résultats.

48. En outre, afin de maintenir et développer l'initiative de l'éducation pour tous, la communauté internationale devra prendre des dispositions appropriées assurant une coopération entre les organismes concernés, si possible dans le cadre des mécanismes institutionnels existants, pour : i) continuer à promouvoir la cause de l'éducation fondamentale pour tous, en profitant de la dynamique engendrée par la Conférence mondiale ; ii) faciliter la mise en commun des informations sur les progrès réalisés par les pays dans la voie de leurs objectifs spécifiques en ce domaine, ainsi que sur les ressources et structures nécessaires au succès des initiatives ; iii) encourager de nouveaux partenaires à se joindre à cet effort global ; iv) bien faire comprendre à tous les partenaires combien il est important que leur soutien à l'éducation fondamentale ne faiblisse pas.

CALENDRIER INDICATIF DES PHASES DE L'ACTION A DÉPLOYER DANS LES ANNÉES 90

49. Chaque pays, en se fixant des objectifs intermédiaires et des objectifs spécifiques, et en élaborant son plan d'action pour les atteindre, établira un calendrier afin de coordonner et d'échelonner dans le temps les différentes activités. De même, l'action régionale et internationale devra être programmée de manière à aider les pays à atteindre en temps voulu les objectifs spécifiques fixés. Le calendrier général ci-après suggère à titre indicatif quelles pourraient être les phases successives de l'action au cours des années 90 ; bien entendu, certaines de ces phases pourront éventuellement se

chevaucher et les dates indiquées devront être ajustées selon le contexte propre à chaque pays et à chaque organisation.

- 1) Les gouvernements et les organisations fixent des objectifs spécifiques et mettent au point ou actualisent leurs plans d'action pour répondre aux besoins éducatifs fondamentaux (cf. section 1.1), mettent en place les politiques d'accompagnement nécessaires (1.2), élaborent des politiques destinées à améliorer la pertinence, la qualité, l'équité et l'efficacité des services et programmes d'éducation fondamentale (1.3), étudient les moyens d'utiliser les organes d'information et de communication au service des besoins éducatifs fondamentaux (1.5), mobilisent des ressources et mettent en place des partenariats opérationnels (1.6). Les partenaires internationaux aident les pays, en leur apportant un soutien direct et par le biais de la coopération régionale, à mener à bien cette étape préparatoire (1990-1991).
- 2) Les organismes de développement arrêtent pour les années 90 des politiques et des plans conformes à leur engagement d'apporter un appui soutenu à long terme aux initiatives nationales et régionales, et accroissent en conséquence leur aide financière et technique à l'éducation fondamentale (3.3). Tous les partenaires renforcent et utilisent les mécanismes appropriés existants de consultation et de coopération et établissent des procédures de suivi des progrès accomplis aux niveaux régional et international (1990-1993).
- 3) Première étape de la mise en œuvre des plans d'action : des organes de coordination nationaux assurent le suivi de l'exécution et proposent les ajustements appropriés. Des actions de soutien sont mises en œuvre aux niveaux régional et international (1990-1995).
- 4) Les gouvernements et les organisations procèdent à une évaluation à mi-parcours de la mise en œuvre de leurs plans respectifs, auxquels ils apportent les ajustements éventuel-

lement nécessaires. Les gouvernements, les organisations et les organismes de développement procèdent à un examen d'ensemble des politiques aux niveaux régional et mondial (1995-1996).

- 5) Deuxième étape de la mise en œuvre des plans d'action et des actions de soutien régionales et internationales. Les organismes de développement ajustent leurs plans si nécessaire et augmentent en conséquence leur aide à l'éducation fondamentale (1996-2000).
- 6) Les gouvernements, les organisations et les organismes de développement évaluent les résultats obtenus et procèdent à un examen d'ensemble des politiques aux niveaux régional et mondial (2000-2001).

•••

50. Jamais le moment ne sera plus propice pour prendre l'engagement renouvelé de consentir l'effort de longue durée indispensable pour répondre aux besoins éducatifs fondamentaux de tous, enfants, adolescents et adultes. Cet effort exigera un investissement de ressources beaucoup plus considérable et plus judicieux qu'il ne le fut jamais en faveur de l'éducation et des formations de base, mais il commencera immédiatement à porter ses fruits et continuera d'en produire dans l'avenir, jusqu'au moment où les grands problèmes mondiaux de l'heure se trouveront en bonne partie résolus grâce à la détermination de la communauté mondiale et à sa persévérance à chercher à atteindre un but : l'éducation pour tous.

Annexe 3³

³ NATIONS UNIES, Les Conférences Mondiales – Etablir les priorités pour le XXI^e siècle, Département de l'information des Nations Unies, New York, juin 1997.

La Conférence sur la population

La Conférence internationale sur la population et le développement (CIPD) a adopté par acclamation un Programme d'action qui orientera les politiques nationales et internationales sur la population et le développement au cours des 20 prochaines années. Le Programme appuie une nouvelle stratégie qui cherche à satisfaire les besoins de chaque femme et de chaque homme plutôt qu'à atteindre des objectifs démographiques. Il met l'accent sur les nombreux liens existant entre la population et le développement et entend permettre à tout couple et à tout individu d'exercer leurs droits en matière de reproduction, notamment le droit de décider du nombre de leurs enfants et de l'espacement de leurs naissances, grâce à des programmes volontaires et de qualité pour la planification de la famille et à des soins de santé en matière de reproduction. Il faut simultanément redoubler d'efforts pour augmenter l'accès à l'éducation, en particulier pour les filles, et pour améliorer la prestation des soins de santé primaires en général. Pour résumer, le programme d'action de la CIPD offre un contexte original dans lequel chacun peut chercher à améliorer, de façon libre et responsable, sa propre santé et son propre bien-être. Plutôt que de considérer les personnes comme des numéros et des objets d'une politique gouvernementale — et la population comme une entité isolée — la communauté internationale s'est engagée en faveur de services et d'un développement qui placent les êtres humains au centre des préoccupations.

Le Programme d'action de la CIPD se fonde sur la constatation selon laquelle les efforts visant à ralentir la croissance démographique et éliminer l'inégalité entre les sexes, réduire la pauvreté, parvenir au progrès économique et protéger l'environnement se renforcent mutuellement. La Conférence a demandé l'émancipation des femmes et la garantie de leurs droits de reproduction, y compris le droit de décider du nombre de leurs enfants, deux éléments d'une importance fondamentale; elle a également reconnu que si ces objectifs étaient réalisés cela contribuerait à stabiliser la croissance démographique et favoriserait le développement durable.

Le Programme de la CIPD fixe des buts à atteindre d'ici à 20 ans dans trois domaines interdépendants

- *Accès universel à la planification familiale d'ici à 2015 ou avant dans le cadre d'une stratégie élargie en faveur des droits en matière de reproduction et de santé génésique, ce qui abaissera les taux de mortalité infantile, postinfantile et maternelle;*
- *Incorporer les problèmes de développement dans tous les programmes et politiques visant à parvenir à un développement durable;*
- *Emanciper les femmes et les filles et leur offrir une gamme de choix plus étendue en augmentant leur accès à l'éducation, aux services de santé et à l'emploi.*

Le Programme souligne que les adolescents doivent avoir accès aux informations et aux services en matière de reproduction et de santé génésique et que les hommes, tout

comme les femmes, doivent participer aux programmes de santé en matière de reproduction. Il fait valoir également que les organisations non gouvernementales devraient participer à l'élaboration, à l'application et à la surveillance des programmes. Le Programme d'action a également émis des recommandations en ce qui concerne, entre autres, la prévention du VIH/sida, les migrations internes et internationales et les modes de production et schémas de consommation non viables. Un consensus s'est dégagé sur la plupart de ces questions au cours des dix-huit mois du processus préparatoire de la conférence.

La CIPD a réaffirmé le consensus universel selon lequel les décisions en matière de planification familiale constituent un droit fondamental de tous les couples et de tous les individus et que toute coercition en la matière est inacceptable. Dans ce contexte, la Conférence du Caire a proposé d'incorporer les activités de planification familiale dans une stratégie plus vaste visant à satisfaire les besoins de santé en matière de reproduction. L'information et les services de planification familiale doivent ainsi être offerts dans le cadre de soins de santé en matière de reproduction qui comprend les soins de santé prénatals, l'accouchement sans risque et les soins postnatals; la prévention de l'avortement et la gestion des conséquences de l'avortement dangereux; la prévention des maladies sexuellement transmissibles et du VIH/sida; la prévention de la stérilité; le dépistage des affections des voies génitales et des cancers du col de l'utérus et du sein; et la lutte contre les pratiques dangereuses telles que les mutilations sexuelles féminines.

Historique

Lors de la troisième **Conférence mondiale sur la population** à Bucarest en 1974, la communauté internationale a mis en valeur les préoccupations communes suscitées par les problèmes démographiques en train d'apparaître et a adopté le **Plan d'action mondial sur la population**. Ce plan, qui est revu et modifié tous les cinq ans par l'ONU, a aidé les gouvernements et la communauté à coordonner les tendances dans le développement social et économique dans le domaine de la population. Il présentait également les principes et les objectifs dont devaient s'inspirer les politiques démographiques nationales et internationales.

Parmi les principes définis dans le Plan d'action et qui ont été réaffirmés à plusieurs reprises par les Etats Membres depuis 1974, on note que :

- *L'élaboration et la mise en œuvre des politiques en matière de population sont un droit souverain de chaque nation;*
- *Tous les couples et individus ont le droit de décider librement et en toute responsabilité du nombre de leurs enfants et de l'espacement de leurs naissances et de disposer de l'information, de l'éducation et des moyens voulus en la matière.*
- *Les questions de population et de développement sont interdépendantes.*

La **Conférence internationale sur la population** de Mexico en 1984 a adopté une déclaration et plusieurs recommandations à propos du Plan d'action mondial sur la population. Ces textes insistaient sur la nécessité d'améliorer la condition des femmes et demandaient aux gouvernements d'assurer l'accès universel aux services et à l'information en matière de planification familiale. C'est sur ce plan, ainsi amendé et perfectionné, que se fonde le Plan d'action du Caire de 1994.

Questions controversées

La CIPD a suscité une bien meilleure prise de conscience des questions de population, qui font généralement partie du domaine réservé des experts et des dirigeants. La Conférence a été un événement médiatique considérable et pendant plus de deux semaines le monde entier s'est intéressé aux controverses qui y firent rage sur l'avortement et les droits de reproduction. Après plusieurs jours de débat sur l'avortement, la Conférence est convenue que les gouvernements devraient s'efforcer de considérer la question des conséquences sur la santé des avortements à risque comme un problème important de santé publique et de diminuer le recours à l'avortement en augmentant l'accès aux services de planification familiale et en améliorant ces derniers. Le texte final déclare également : "L'avortement ne doit en aucun cas être encouragé comme une méthode de planification familiale... Dans les cas où l'avortement n'est pas illégal, il faut le rendre sûr. Dans tous les cas les femmes devraient avoir accès à des services de qualité pour maîtriser les complications dues à un avortement." Le texte demande également aux pays d'amender la législation qui punit les femmes qui ont eu recours à des avortements clandestins. Au terme d'un autre compromis capital, la Conférence a affirmé "qu'hommes et femmes avaient le droit d'être informés et d'utiliser la méthode de planification familiale de leur choix, ainsi que d'autres méthodes de leur choix de régulation des naissances qui ne soient pas contraires à la loi, méthodes qui doivent être sûres, efficaces, abordables et acceptables".

Fixer les objectifs

Au Caire, les délégués sont convenus d'objectifs spécifiques pour l'aide internationale en ce qui concerne les questions de population en se fondant sur des estimations des niveaux de financement requis pour permettre à tous les pays de rendre les services de planification familiale et de santé génésique accessibles à tous d'ici à 2015. Il faudra pour cela recueillir environ 17 milliards de dollars pour l'an 2000 et plus de 21 milliards par an d'ici à 2015. Un tiers de cette somme doit provenir de la communauté internationale. Ces chiffres correspondent à un triplement des niveaux internationaux d'assistance à la population. Un certain nombre de pays donateurs ont indiqué, suite à la CPID, qu'ils étaient disposés à accroître leur aide en matière de population, et de nombreux pays en développement ont augmenté leurs dépenses dans ce domaine.

Les autres conférences mondiales

Le Programme d'action s'inspire du Plan mondial d'action de 1974 mais également des résultats du Sommet planète Terre, à savoir Action 21 et la Déclaration de Rio, ainsi que des accords conclus lors du Sommet mondial pour les enfants de 1990 et à la Conférence mondiale sur les droits de l'homme de 1993. La priorité accordée par la CIPD à l'émancipation des femmes et aux besoins des populations a, à son tour, influencé les résultats du Sommet mondial pour le développement social et de la quatrième Conférence mondiale sur les femmes, qui se sont tenus tous les deux en 1995, et d'Habitat II, en 1996.

La CIPD, le Sommet planète Terre, la Conférence mondiale sur les droits de l'homme, le Sommet social et la Conférence sur les femmes ont affirmé que l'on ne peut examiner les tendances démographiques sans tenir compte des questions de développement. La Conférence du Caire a signalé de façon très claire que l'autonomie des femmes est un élément essentiel du développement durable et que les hommes et les femmes doivent être des partenaires à part entière et sur un pied d'égalité dans le processus de développe-

ment. Le Programme d'action de la CIPD affirme que, pour réaliser l'autonomie et la promotion des femmes, il est indispensable d'assurer leur santé génésique et leurs droits de reproduction. Le dialogue et le débat menés sur ces questions tout au long de la Conférence du Caire ont facilité, une année plus tard, l'incorporation d'un chapitre énergique sur la question des droits et santé en matière de reproduction dans le Programme d'action de la Conférence sur les femmes de Beijing. Les deux conférences ont insisté sur les mesures concrètes à prendre pour améliorer le bien-être de chaque homme et de chaque femme, et sur l'importance de la surveillance de la mise en œuvre des plans d'action.

Le suivi à l'ONU

Des responsabilités explicites ont été confiées à l'Organisation des Nations Unies en ce qui concerne le suivi de la CIPD. L'Assemblée générale supervise ainsi l'examen de la mise en œuvre du Programme d'action. Le Conseil économique et social doit coordonner les travaux et assurer une répartition des tâches au sein du système de l'ONU pour l'élaboration des politiques, la coopération pour le développement et la mobilisation des ressources, dans le domaine de la population.

En mars 1995, la Commission intergouvernementale de la population a été rebaptisée **Commission de la population et du développement**, et c'est à elle qu'a été immédiatement confiée la responsabilité de la surveillance, de l'examen et de l'évaluation de la mise en œuvre du Programme d'action de la CIPD. Elle a adopté un programme de travail pluriannuel, orienté par thèmes et prévoyant cinq rapports par an, chacun axé sur divers aspects du thème choisi pour l'année. Les droits en matière de reproduction et la santé génésique, notamment l'information, l'éducation et la communication (IEC) en matière de population, constituent le thème pour 1996.

Une équipe spéciale interorganisations sur l'application du Programme d'action, présidée par le Directeur exécutif du FNUAP, a été mise sur pied pour améliorer la collaboration au niveau national. En 1995, elle a élaboré un ensemble de Principes directeurs pour le Coordonnateur résident du système en vue de faciliter la coopération entre les gouvernements, les ONG, les institutions de l'ONU et autres partenaires du développement engagés dans la mise en œuvre du Programme d'action de la CIPD.

En 1996, le Comité administratif de coordination (CAC) des Nations Unies, qui représente les directeurs de toutes les institutions et de tous les programmes spécialisés à l'échelle du système, a élargi le mandat de la force interorganisations de la CIPD et l'a reconstituée sous le nom d'**Equipe spéciale du CAC sur les services sociaux de base pour tous** en vue de coordonner également les plans d'action des autres conférences.

Le mandat de cette équipe spéciale comprend entre autres les questions de :

- *Population, en particulier les services de santé génésique et la planification familiale;*
- *Education de base;*
- *Soins de santé primaires;*
- *Eau potable et assainissement;*
- *Logement; et*
- *Services sociaux dans les situations résultant de crises.*

Le FNUAP, auquel a été confiée la direction des efforts concernant le suivi et la mise en œuvre du Programme d'action de la CIPD, a réorienté l'axe de ses programmes et ses

Exécuter le Programme d'action

A la suite de la CIPD, de nombreux gouvernements ont commencé de réorienter et réexaminer leur politique en cours au sujet de l'intégration de la planification familiale dans les programmes de santé génésique officiels. En Guinée, par exemple, le Ministère de la santé a commencé d'examiner son programme de maternité sûre /planification familiale en vue de le transformer en un programme de santé génésique/planification familiale.

L'Indonésie avait commencé à réorienter sa planification familiale vers la santé génésique avant même la CIPD et elle accélérera encore la transition au cours de son programme actuel sur cinq ans (1995-1999). Le Gouvernement du Paraguay a révisé son plan national pour la santé génésique et la planification familiale, élaboré juste avant la Conférence du Caire, pour l'adapter aux nouveaux principes, priorités et recommandations du Programme d'action de la CIPD.

Diminuer la mortalité maternelle

Pour faire baisser le niveau élevé de la mortalité maternelle, l'Ouganda est en train de mettre en place un système original et abordable d'orientation des femmes enceintes en situation de détresse vers les services de santé appropriés. Ce nouveau système, "services ruraux complémentaires et secours d'urgences", résout les questions de transport et de communication qui faisaient obstacle auparavant à ce système d'aiguillage. Un réseau de communication par radio relie les sages-femmes traditionnelles des villages aux centres de traitement. En cas d'urgence, les sages-femmes contactent un médecin au centre de traitement et reçoivent les instructions appropriées. Si cela s'avère nécessaire, un véhicule est envoyé pour amener la patiente dans les services d'urgence.

Répondre aux besoins des adolescents

Quelques pays ont trouvé des façons originales d'aborder la sexualité des adolescents et leurs besoins en santé génésique, besoins auxquels on ne prêtait guère attention dans le passé. L'Ouganda a mis sur pied un processus de participation qui l'a amené à créer le Programme d'appui à la santé génésique des adolescents (PEARL) dont le but consiste à améliorer la santé génésique des adolescents ougandais en leur fournissant des services et conseils appropriés. Pour assurer la viabilité de cette entreprise, PEARL demande aux jeunes gens et aux responsables des communautés de prendre la tête des efforts de mise en œuvre.

Partenaires masculins

La conception et la mise en œuvre des programmes de santé génésique prennent de plus en plus en compte les questions sexospécifiques. Par exemple, le Mexique a créé une unité spéciale au sein de la Direction générale de la santé génésique. Cette unité joue un rôle consultatif sur l'incorporation des questions sexospécifiques dans son programme.

En Côte d'Ivoire, les infirmiers suivent une formation visant à éliminer les obstacles qui empêchent les hommes d'utiliser les services de soins de santé. Ce programme de santé génésique produit également des documents d'information à l'intention des hommes qui sont chefs de famille. Des programmes similaires sont en cours d'exécution en Inde et dans d'autres pays. Aux Philippines, des conseillers hommes suivent une formation qui leur permettra de convaincre les hommes mariés de pratiquer ou de soutenir la planification familiale; cette démarche a été adoptée après que des recherches eurent montré que de nombreux maris empêchaient leur femme de pratiquer des méthodes de planification familiale. Un certain nombre d'autres pays ont adopté une démarche similaire. Les Philippines ont également mis sur pied le premier centre de santé génésique pour les besoins spécifiques des hommes. En Sierra Leone, une ONG dirige une clinique de ce type réservée aux hommes.

stratégies opérationnelles sur trois domaines principaux : santé génésique, notamment la planification familiale et la santé sexuelle; stratégies en matière de développement et de population; et promotion.

Le suivi des gouvernements

Partout dans le monde, des pays ont mis sur pied des programmes nationaux d'action qui détaillent avec précision les efforts qu'ils déploieront, en tenant compte de leurs priorités nationales, pour atteindre les objectifs fixés au Caire. Des ateliers sont organisés à l'échelle nationale pour expliquer ce que veut dire "une démarche de santé génésique", et les femmes jouent un rôle actif dans la conception et la mise en œuvre des éléments dans ce secteur. Un certain nombre de pays ont mis en place des programmes visant à répondre aux besoins des adolescents en matière de santé génésique, et nombre de ces programmes sont lancés en coopération avec des organisations non gouvernementales.

La mise en œuvre du Plan d'action repose en grande partie sur l'identification de nouvelles ressources financières aux niveaux national et international. Le FNUAP s'efforce d'obtenir des ressources externes supplémentaires pour la population auprès de la communauté des donateurs et collabore avec les pays en développement pour améliorer l'efficacité des ressources qui leur sont allouées. Après la CIPD, un certain nombre de pays donateurs ont annoncé leur intention d'augmenter le financement pour les activités en matière de population. Le Japon, l'Allemagne, le Royaume-Uni, les Pays-Bas, le Danemark et l'Union européenne ont déjà augmenté leur appui de façon significative. Les niveaux d'assistance actuels demeurent toutefois bien en deçà de l'estimation des besoins pour l'an 2000. Après la CIPD, les Etats-Unis avaient également promis d'aider davantage mais, fin 1995, le Congrès a fortement diminué l'aide bilatérale et multilatérale apportée aux programmes de population.

Malgré un manque criant de ressources, de nombreux pays en développement ont déjà augmenté leurs investissements dans les activités liées à la population. D'autres sont en train de réorienter leurs programmes de planification familiale pour qu'ils coïncident avec la conception plus large des droits de santé génésique et des droits en matière de reproduction présentée dans le Programme d'action de la CIPD.

Comme suite aux travaux de la CIPD, certains pays ont commencé de s'intéresser aux recommandations inscrites dans son Programme d'action, en particulier à l'intégration des questions de population à la planification du développement, à la promotion de l'égalité entre les sexes et de l'émancipation des femmes et à la garantie que tous les hommes et femmes aient accès à une gamme complète des services de santé génésique. Un grand nombre de pays ont pris les premières mesures visant à élargir les programmes existants concernant la planification familiale et autres, pour y inclure d'autres services et informations à propos de la santé génésique.

De nombreux pays signalent qu'ils s'efforcent d'améliorer la qualité des soins au sein de leurs programmes en adoptant une démarche qui permet aux clients, des femmes le plus souvent, de choisir eux-mêmes ce qu'ils souhaitent. Ceci est très différent de ce qui se faisait auparavant dans de nombreux pays, où les médecins et les agents de la santé décidaient à la place des femmes. La formation du personnel médical est accélérée pour augmenter le nombre des agents et développer les services, en particulier dans les régions rurales.

Le Programme d'action demande que soient fournis aux adolescents, qu'ils soient mariés ou non, des conseils et des services adaptés en matière de santé génésique, ce qui

a placé cette question à l'ordre du jour politique pour la première fois dans de nombreux pays. Un certain nombre d'initiatives ont été également lancées en vue d'impliquer davantage les hommes dans les programmes de santé génésique.

Le suivi des ONG

Tout comme les autres conférences mondiales récentes, la CIPD a constaté que la planification et la mise en œuvre des activités de développement nécessitent un partenariat qui inclut la société civile. Les organisations non gouvernementales ont joué un rôle essentiel dans l'accord conclu au Caire, un rôle qu'elles continuent de tenir en veillant à ce que les programmes de population mettent véritablement en œuvre les recommandations de la CIPD.

L'engagement des ONG dans le domaine de la santé génésique varie beaucoup suivant les pays. Dans certains, les ONG s'étaient engagées avant la CIPD; dans d'autres leur participation reste marginale même si en général elle semble progresser. L'Association de la planification familiale d'Iran, par exemple, en sommeil depuis plusieurs années, a été réactivée après la CIPD.

Dans de nombreux pays en développement, les ONG continuent d'offrir une vaste gamme de services de santé et d'information génésiques et favorisent l'éducation dans ce domaine, ce qui augmente à la fois la demande et l'accès à ces services.

Des ONG de plus en plus nombreuses participent à des comités ou conseils nationaux établis par plusieurs gouvernements pour coordonner la mise en œuvre au niveau national du Programme d'action de la CIPD. Les ONG collaborent de plus en plus entre elles et renforcent leur réseau en vue d'influencer la conception et la mise en œuvre des projets. En Ethiopie, par exemple, 11 ONG ont établi un consortium d'organisations non gouvernementales pour la planification familiale.

Les ONG jouent depuis longtemps un rôle important dans la diffusion d'informations et la prestation de services auprès des catégories de population qui ne sont pas très bien servies par les programmes officiels, tels que les pauvres, les adolescents, les employés de l'industrie du sexe, les couples non mariés et les hommes. Elles soulèvent des questions délicates ou controversées telles que l'avortement, la violence à l'égard des femmes ou les pratiques traditionnelles qui nuisent aux femmes.

Quand les gouvernements hésitent à se pencher sur la question de la sexualité des adolescents et les besoins de santé génésique, ce sont souvent les organisations non gouvernementales qui comblent cette lacune. De nombreuses ONG et autres organisations locales ou communautaires sont bien placées pour s'activer dans ce domaine. En Inde, par exemple, plusieurs ONG ont établi des programmes d'éducation et de santé à long terme à l'intention des adolescents des régions rurales et des villes. Au début des années 70, le Ghana a mis sur pied des programmes d'éducation sur la vie de famille (EVF) dans les écoles et parallèlement la Planned Parenthood Association du Ghana et la Young Women Christian Association ont fondé des clubs EVF dans des centres pour l'éducation et la formation de la jeunesse.

La priorité accordée par la CIPD à une approche globale de la question de la santé génésique a également influencé les travaux des ONG engagées dans la planification familiale. Celles qui étaient plutôt traditionnelles offrent de plus en plus souvent des services de santé génésique dans leurs cliniques et forment leur personnel aux conséquences de ce nouveau concept de santé génésique.

Charte IPPF des droits en matière de sexualité et de reproduction

En 1995, la Fédération internationale pour la planification familiale (IPPF) et ses 127 associations membres ont adopté une Charte des droits en matière de sexualité et de reproduction qui se fonde sur les instruments internationaux relatifs aux droits de l'homme. Voici les grandes lignes de la Charte:

1. Le **droit à la vie** sera invoqué pour protéger les femmes dont la vie est menacée par une grossesse.
2. Le **droit à la liberté et à la sûreté de la personne** sera invoqué pour protéger les femmes exposées au risque de la mutilation de l'appareil génital ou d'une grossesse, de la stérilisation ou d'un avortement forcés.
3. Le **droit d'être traité sur un pied d'égalité et d'être à l'abri de toutes les formes de discrimination** sera invoqué pour protéger le droit qu'a toute personne, sans distinction de race, de couleur, de sexe, d'orientation sexuelle, de situation matrimoniale, de situation de famille, d'âge, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation, d'avoir accès sur un pied d'égalité à l'information, à l'éducation et aux services liés au développement, ainsi qu'à la santé en matière de sexualité et de reproduction.
4. Le **droit au respect de la vie privée** sera invoqué pour protéger le droit qu'ont tous les clients qui utilisent l'information, l'éducation et les services de santé en matière de sexualité et de reproduction au respect de l'intimité et à la confidentialité des renseignements personnels donnés aux prestataires de services.
5. Le **droit à la liberté de pensée** sera invoqué pour protéger le droit qu'ont toutes les personnes d'avoir accès à l'éducation et à l'information ayant trait à leur santé en matière de sexualité et de reproduction sans aucune restriction fondée sur la pensée, la conviction ou la religion.
6. Le **droit à l'information et à l'éducation** sera invoqué pour protéger le droit qu'ont toutes les personnes à avoir accès pleinement à l'information concernant les avantages, les risques et l'efficacité de toutes les méthodes de régulation des naissances, de manière à garantir que toutes les décisions dans ce domaine reposent sur un consentement entier, libre et éclairé.
7. Le **droit de choisir ou non de se marier et de fonder et planifier une famille** sera invoqué pour mettre toutes les personnes à l'abri d'un mariage conclu sans le consentement entier, libre et éclairé des deux conjoints.
8. Le **droit de décider du nombre des enfants qu'on veut avoir ou de l'espacement de leurs naissances** sera invoqué pour protéger le droit qu'ont toutes les personnes à des services de santé en matière de reproduction offrant la gamme la plus étendue possible de méthodes sûres, efficaces et acceptables de régulation des naissances et qui soient accessibles, abordables, acceptables et conviennent à tous les utilisateurs.
9. Le **droit à des soins de santé et à la protection de la santé** sera invoqué pour protéger le droit qu'ont toutes les personnes de bénéficier des soins de santé de la meilleure qualité possible et de ne pas être en butte à des pratiques traditionnelles qui nuisent à la santé.
10. Le **droit de bénéficier du progrès scientifique** sera invoqué pour protéger le droit qu'ont toutes les personnes d'avoir accès aux techniques de soins de santé en matière de reproduction disponibles dont des études impartiales ont établi qu'elles présentent un rapport risque-bénéfice acceptable et que le refus de l'accès à ces techniques aurait des effets néfastes pour la santé et le bien-être.
11. Le **droit à la liberté de réunion et de participation à la vie publique** sera invoqué pour protéger le droit de créer une association ayant pour objet de promouvoir les droits et la santé en matière de sexualité et de reproduction.
12. Le **droit de n'être pas soumis à la torture et à de mauvais traitements** sera invoqué pour protéger les enfants, les femmes et les hommes de toutes les formes de violence, d'exploitation et de sévices sexuels.

Conçu et réalisé
Prographics, Inc.
Services de communication
graphique internationale



Imprimé sur papier recyclé

Annexe 4⁴

⁴ NATIONS UNIES, Les conférences mondiales – Etablir les priorités pour le XXI^e siècle, Département de l'information des Nations Unies, New York, juin 1997.

La Conférence sur les femmes de Beijing

La Déclaration et le Programme d'action de Beijing ont été adoptés par consensus le 15 septembre 1995. La Déclaration reflète l'engagement de la communauté internationale au service de la promotion de la femme et de la mise en œuvre du Programme d'action, en veillant à ce qu'une perspective sexospécifique soit appliquée à toutes les politiques et tous les programmes aux niveaux national, régional et international. Le Programme d'action définit des mesures à prendre à l'échelon national et international pour la promotion de la femme au cours des cinq années qui nous séparent de l'an 2000.

S'il est appliqué, le Programme d'action renforcera le pouvoir des femmes aux niveaux social, économique et politique, améliorera leur santé, facilitera leur accès à l'éducation et protégera leurs droits de reproduction. Le plan d'action définit des objectifs à atteindre à des dates spécifiques, engage les nations à appliquer des mesures concrètes dans des domaines tels que la santé, l'éducation, les prises de décisions et les réformes juridiques dans le but ultime d'éliminer toutes les formes de discrimination à l'encontre des femmes tant dans leur vie privée que dans la vie publique.

La Conférence, qui a réuni près de 50 000 hommes et femmes, a axé ses travaux sur les problèmes interdépendants d'égalité, de développement et de paix, qu'elle a analysés sous un angle sexospécifique. Elle a mis l'accent sur les rapports cruciaux entre la promotion de la femme et les progrès de la société dans son ensemble. Elle a réaffirmé de façon claire que les problèmes de société doivent être abordés sous un angle sexospécifique de façon à assurer un développement durable.

Les problèmes soulevés dans le Programme d'action sont universels, tel est le message fondamental de la quatrième Conférence mondiale sur les femmes. Des attitudes et pratiques profondément enracinées perpétuent l'inégalité et la discrimination à l'égard des femmes, tant dans la vie privée que publique, partout dans le monde. En conséquence, l'exécution du Programme d'action exige des changements de valeurs, d'attitudes, de pratiques et de priorités à tous les niveaux. La Conférence a signalé qu'elle s'engageait résolument en faveur de normes et critères internationaux pour l'égalité entre l'homme et la femme; que les mesures visant à protéger et promouvoir les droits fondamentaux de la femme et de la fillette, qui font partie intégrante des droits universels de la personne, doivent servir de base à toute action; et qu'il faut réorienter les institutions à tous les niveaux pour en accélérer la mise en œuvre. Les gouvernements et les Nations Unies sont convenus de promouvoir l'"intégration" d'une perspective sexospécifique dans leurs politiques et leurs programmes.

Autres progrès définis dans le Programme d'action :

Les droits des femmes font partie des droits fondamentaux de la personne : Le Programme d'action prend appui sur la Convention de 1979 sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, qui considère la violence à l'égard des femmes comme un problème des droits fondamentaux de la personne, pour franchir une

étape de plus, et affirmer le droit de la femme "d'exercer un contrôle sur les questions relatives à sa sexualité, y compris celles qui concernent son hygiène sexuelle et sa santé génésique hors de toute coercition, discrimination ou violence".

Droit à l'héritage : Les structures juridiques traditionnelles de nombreuses sociétés sont souvent discriminatoires en matière d'héritage de terres et de biens. Le Programme d'action demande une modification de ces structures et préconise l'adoption, le cas échéant, et l'application de lois qui garantissent l'égalité des droits des enfants des deux sexes en matière de succession et d'héritage.

Révision des lois sur l'avortement illégal : Le Programme d'action demande aux nations "d'envisager de réviser les lois prévoyant des sanctions contre les femmes qui ont subi un avortement illégal".

Rôle de la famille : Le Programme d'action insiste sur l'importance de la famille, unité fondamentale de la société, et constate l'"importance sociale de la maternité et le rôle des parents au sein de la famille et dans l'éducation des enfants". Il affirme aussi que la maternité ne doit pas limiter la pleine participation des femmes dans la société.

Culture et religion : L'interprétation traditionnelle des textes religieux marginalise souvent le rôle de la femme dans la société. Cependant, selon le Programme d'action, "la religion peut contribuer à la satisfaction des besoins moraux, éthiques et spirituels des femmes et des hommes et à la réalisation de leur potentiel dans la société". (Nombre de délégués ont estimé qu'il serait nécessaire de réinterpréter les textes fondamentaux de diverses religions de façon à favoriser un rôle plus actif pour les femmes dans la société.)

Viol en tant que crime de guerre : Le Programme d'action affirme que le viol perpétré pendant un conflit armé est un crime de guerre et peut même constituer dans certains cas un acte de génocide. Les auteurs de ce crime "doivent être punis" chaque fois que cela est possible.

Historique

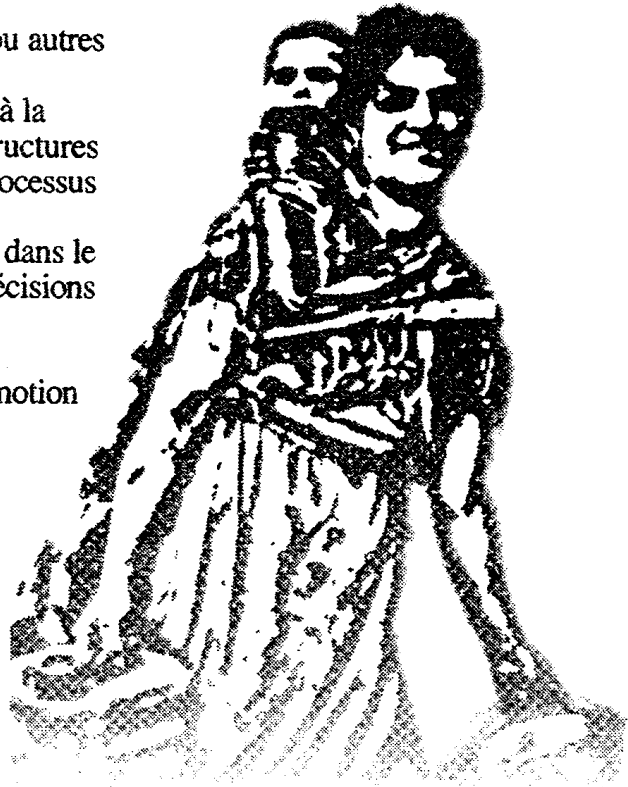
L'impulsion fournie par les trois conférences précédentes pour les femmes et par la **Décennie des Nations Unies pour les femmes (1976-1985)**, qui ont apporté une dimension internationale ainsi qu'un appui résolu aux mouvements nationaux pour les femmes, explique en grande partie la décision de tenir la quatrième Conférence mondiale sur les femmes. Ces mouvements ont eu des effets profonds sur les récents cycles de conférences mondiales, que ce soit au Sommet pour les enfants, organisé à New York, où les besoins spéciaux des fillettes ont été mis en évidence; ou au Sommet planète Terre de Rio, où l'on a démontré qu'il était urgent et nécessaire de reconnaître le rôle central de la femme pour le développement durable; ou encore à Vienne, où l'on a insisté sur l'égalité des droits de la femme; ou à Copenhague, où l'on a souligné le rôle essentiel que doit jouer la femme dans la lutte contre la pauvreté; ou enfin au Caire, et plus tard à Istanbul, où l'on a affirmé le droit des femmes de contrôler les décisions concernant leur santé, leur famille et leur foyer. Toutes ces conférences ont frayé la voie à la Conférence de Beijing et permis de gagner du terrain dans la bataille pour l'égalité des droits et pour donner aux femmes un rôle essentiel dans la prise de décisions à tous les niveaux de la société. De plus, le fait que les gouvernements se sont engagés à tous ces sommets et conférences en faveur de l'émancipation des femmes dans différents domaines renforce les stratégies de suivi présentées dans le Programme d'action de Beijing.

Un autre facteur explique que l'Assemblée générale ait décidé, en 1990, de tenir une conférence mondiale : l'inquiétude croissante, manifestée par le Conseil économique et social et d'autres instances, devant le rythme très inégal de la mise en œuvre des

Les problèmes étudiés à Beijing

La préparation de la quatrième Conférence mondiale sur les femmes a souligné la nécessité de définir un ordre du jour axé sur les obstacles spécifiques à la promotion de la femme. Les 12 problèmes suivants ont été identifiés et sont à la base des propositions du Programme d'action.

1. Le fardeau constant et de plus en plus lourd de la pauvreté pour les femmes;
2. L'accès inégal et insuffisant à l'éducation;
3. Inégalités dans le domaine de la santé, et accès inégal et insuffisant aux services de santé;
4. Violence contre les femmes;
5. Conséquences des conflits armés ou autres sur les femmes;
6. Inégalité dans l'accès des femmes à la participation à la définition des structures et politiques économiques et au processus de production lui-même;
7. Inégalité entre hommes et femmes dans le partage du pouvoir et la prise de décisions à tous les niveaux;
8. Insuffisance à tous les niveaux des mécanismes institutionnels de promotion de la femme;
9. Prise de conscience insuffisante des droits fondamentaux de la femme aux niveaux international et national et absence d'engagement en ce domaine;
10. Faiblesse de la mobilisation des médias pour la promotion de la contribution positive des femmes à la société;
11. Soutien insuffisant à la contribution des femmes à la gestion des ressources naturelles et à la protection de l'environnement. Cette contribution est insuffisamment reconnue;
12. La fillette.



Stratégies prospectives d'action pour la promotion de la femme d'ici à l'an 2000, qui avaient été adoptées en 1985 à Nairobi. En dépit de quelques progrès dans certains domaines, on restait loin d'atteindre les objectifs d'égalité des droits de la femme, de prévention de la violence à l'égard des femmes, de progression de leur participation aux efforts de promotion de la paix et à la prise de décisions dans les domaines économique et politique.

Aux termes des accords de Beijing, le train de mesures défini dans le Programme d'action "devrait entraîner des changements fondamentaux" et dans cette perspective il fallait immédiatement prendre des mesures et définir les responsabilités de façon à atteindre les objectifs d'ici à l'an 2000. C'est aux gouvernements qu'incombe pour l'essentiel la responsabilité de l'exécution, mais le Programme estime qu'elle dépend également d'une vaste gamme d'institutions des secteurs public, privé et non gouvernemental aux échelons local, national, régional et international. Les gouvernements ont été invités à préparer des plans nationaux d'action d'ici à la fin 1996, avec la collaboration de la société civile.

Rôle de l'ONU

Le Programme d'action adopté par la Conférence sur les femmes insiste fréquemment sur le rôle central que le système des Nations Unies doit jouer dans le contrôle de son application, mais aussi pour en faciliter l'exécution dans de nombreux domaines grâce à ses propres programmes et politiques. Il a été clairement établi qu'on attend des responsables de l'ONU aux échelons les plus élevés qu'ils s'engagent à veiller à intégrer une perspective sexospécifique dans toutes les activités du système des Nations Unies et à promouvoir les femmes au sein de l'Organisation elle-même. Le Programme a également noté que la réforme et la revitalisation en cours de l'Organisation sont essentielles pour le suivi effectif des engagements pris à Beijing.

La Conférence de Beijing a insisté en particulier sur une interaction plus efficace entre les principaux organismes des Nations Unies qui relèvent du Conseil économique et social et qui axent leurs activités sur les problèmes des femmes, notamment l'Institut international de recherche et de formation pour la promotion de la femme (INSTRAW), le Fonds de développement des Nations Unies pour la femme (UNIFEM), la Division des Nations Unies pour la promotion de la femme, la Commission de la condition de la femme et le Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes.

Le **Conseil économique et social** est responsable du contrôle de la coordination à l'échelle du système de la mise en œuvre du Programme et il présente des recommandations, en se fondant en grande partie sur des rapports de la Commission de la condition de la femme. Le Conseil consacrera son segment de coordination à l'intégration des perspectives sexospécifiques dans tous les programmes et politiques du système des Nations Unies. Il prévoit de consacrer au moins un segment de haut niveau, d'ici à l'an 2000, à la promotion de la femme et à l'application du Programme d'action avec la participation d'institutions spécialisées, notamment la Banque mondiale et le Fonds monétaire international (FMI); et de consacrer au moins un segment d'activités opérationnelles à la coordination des activités de développement liées aux problèmes sexospécifiques, sur la base d'un plan quinquennal à l'échelle du système, en vue d'établir des principes directeurs et des procédures afin que les fonds et programmes du système des Nations Unies appliquent le Programme.

La responsabilité de la coordination de la politique des Nations Unies pour l'exécution du Programme d'action incombe au Secrétaire général, en sa qualité de Président du

Comité administratif de coordination (CAC), dont les membres comprennent tous les directeurs d'institutions et de programmes à l'échelle du système. Comme il avait été demandé à Beijing, le Secrétaire général a proposé la mise en place d'un comité interinstitutions sur les femmes et l'égalité des sexes, ce qui a été accepté par le CAC en avril 1996. Ce comité fait partie intégrante des dispositions mises en place sous l'égide du CAC pour le suivi intégré et coordonné, à l'échelle du système, des récentes conférences des Nations Unies. Le Secrétaire général a également nommé un sous-secrétaire général qui sera son conseiller spécial pour tous les problèmes concernant la condition de la femme et l'aidera à veiller à la mise en œuvre du Programme d'action dans l'ensemble du système, en collaboration étroite avec la Division pour la promotion de la femme. Le Secrétaire général a proposé que son conseiller principal préside, à ce titre, le **Comité interinstitutions du CAC sur les femmes et l'égalité entre les sexes**, qui sera étroitement associé aux autres équipes spéciales interorganisations. *(Pour de plus amples détails sur les équipes interorganisations, voir annexe 1, page 95).*

Le suivi des Nations Unies

La Division pour la promotion de la femme joue un rôle de coordination pour le plan à moyen terme, 1996-2001, dans l'ensemble du système et sert de secrétariat à la coordination interinstitutions pour la promotion de la femme. La Division, qui fait partie du Département de la coordination des politiques et du développement durable (DCPDD), est la principale unité au sein du Secrétariat des Nations Unies à s'occuper des problèmes concernant la promotion de la femme, mais il existe également une antenne qui s'intéresse à la question au sein de l'Organisation et qui opère dans le Bureau de la gestion des ressources humaines. La Division pour la promotion de la femme supervise les efforts menés pour renforcer la coordination et améliorer les services de fond et les décisions à l'échelon mondial qui sont proposés à la **Commission de la condition de la femme**, au **Comité pour l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes** et autres organismes intéressés. La décision, prise par le Secrétaire général au cours de la restructuration des secteurs économiques et sociaux, de placer la division au sein du DCPDD, visait à assurer que l'on tienne compte des questions sexospécifiques lors de l'élaboration des politiques et de la coordination, notamment pour le service des mécanismes intergouvernementaux.

Le plan à moyen terme à l'échelle du système pour la promotion de la femme pour la période 1996-2001, qui reflète les propositions d'action faites par le système des Nations Unies pour le suivi de Beijing ainsi que pour d'autres conférences mondiales, offre au système des Nations Unies le moyen d'appliquer le Programme d'action et d'autres recommandations qui en découlent sur les questions sexospécifiques soulevées par d'autres conférences. Toujours au cours de cette période de cinq ans, l'exécution des mandats interdépendants de la Conférence internationale sur la population et le développement, du Sommet mondial pour le développement et de la quatrième Conférence mondiale sur les femmes, en particulier, rendra nécessaire la mise au point d'indicateurs concernant les femmes et les hommes dans les contextes du secteur non structuré, de la prise de décisions, du travail non rémunéré, de la pauvreté, de la fillette et de la violence à l'encontre des femmes. Il faudra également compiler et diffuser les données de base et les méthodologies qui servent de fondement à ces nouveaux indicateurs et offrir une assistance technique au niveau national dans les pays en développement.

Le rôle opérationnel de l'**UNIFEM** dans le suivi de la quatrième Conférence mondiale sur les femmes a été renforcé. Il continue de concentrer ses activités au niveau des

Une série d'engagements

Les conférences mondiales offrent aux Etats Membres un lieu de rencontre où ils peuvent adopter des démarches communes pour lutter contre les problèmes identiques qu'ils affrontent. Mais une des fonctions essentielles du processus à plus long terme de la conférence consiste à mettre en valeur les progrès de chaque nation en examinant leurs plans, politiques et engagements nationaux. Conscients que leurs efforts seront scrutés avec attention — et qu'ils auront l'occasion d'attirer l'attention de la communauté internationale sur les efforts entrepris pour les femmes en particulier —, plus de cent pays ont promis à Beijing de prendre des mesures spécifiques. Ces engagements nationaux font partie intrinsèque du suivi et offrent aux Nations Unies, aux gouvernements, aux organisations non gouvernementales et à la société dans son ensemble des critères qui permettront d'évaluer les progrès accomplis pour la promotion de la femme. Voici quelques exemples d'engagements pris par des gouvernements à Beijing et qui illustrent la variété des mesures adoptées :

Maurice

- Elaborer une démarche holistique pour la santé et le bien-être des femmes et des filles, au foyer et à l'extérieur du foyer;
- Lancer une campagne de détection des cancers du col de l'utérus et du sein à l'échelle nationale;
- Promulguer une loi contre la violence conjugale;
- Mener une enquête pour identifier les obstacles à l'application des lois protégeant les droits fondamentaux de la femme.

Inde

- Augmenter l'investissement pour l'éducation à hauteur de 6 % du produit intérieur brut (PIB) et donner la priorité aux femmes et aux filles;
- Nommer un commissaire des droits de la femme chargé d'assurer la défense des droits fondamentaux de la femme;
- Institutionnaliser un mécanisme au niveau national pour contrôler la mise en place du Programme d'action.

Belize

- Prendre des mesures visant à tenir compte des contributions non rémunérées que font les femmes au PIB;
- Mettre en œuvre le droit des femmes à une compensation complète pour toutes les tâches qu'elles assument;
- Renforcer les campagnes visant à sensibiliser le personnel médical et la police aux incidents de violence conjugale;
- Elaborer une législation pour protéger les femmes contre le harcèlement sexuel.

Etats-Unis

- Créer à la Maison-Blanche un Conseil sur les femmes qui prévoira l'application efficace aux Etats-Unis du Programme d'action, avec la pleine participation des ONG;
- Lancer une campagne sur six ans, évaluée à 1,6 milliard de dollars, pour lutter contre la violence conjugale et autres crimes contre les femmes;
- Mener une vaste offensive, par le biais du Département de la santé, contre les dangers que posent le sida, le tabac et le cancer du sein à la santé des femmes;
- Mener une campagne au niveau local par le biais du Département du travail visant à améliorer la situation des femmes sur leurs lieux de travail, pour obtenir notamment de leurs employeurs des politiques salariales et de promotion plus équitables et aider les employées à trouver un équilibre entre leurs responsabilités dans l'entreprise et au foyer;
- Prendre de nouvelles mesures par le biais du Département du trésor pour améliorer l'accès des femmes au crédit financier.



pays dans le cadre du système du résident coordinateur du Programme des Nations Unies pour le développement. L'UNIFEM donne la priorité à l'émancipation des femmes aux niveaux économique et politique, soutient les organisations féminines en vue d'offrir aux femmes de meilleures chances de diriger, prendre des décisions et promouvoir leur cause.

Dans le même esprit, l'INSTRAW identifie les types de recherche et les méthodologies de recherche auxquels il faut accorder la priorité. Il renforce également les moyens d'action au niveau national pour mener des études sur les femmes et sur la recherche sexospécifique, notamment sur la condition de la fillette, et il met sur pied un réseau d'institutions de recherche qui s'acquitteront de ces tâches.

Les institutions financières internationales et les banques régionales de développement ont été invitées à examiner leurs dons et leurs prêts et à les affecter aux programmes qui mettent en œuvre le Programme d'action dans les pays en développement, en particulier en Afrique et dans les pays les moins avancés. Le FMI, l'Organisation mondiale du commerce et la Banque mondiale, ainsi que les organisations et organismes du système des Nations Unies, assistent les pays à économie de transition dans la conception et la mise en place des politiques et programmes pour la promotion de la femme.

Niveau national

La Conférence mondiale l'a bien stipulé, on attend des gouvernements qu'ils prennent la tête des efforts de coordination, de contrôle et d'évaluation des progrès nationaux dans la promotion de la femme. Assistés sur les plans financier et consultatif par des organisations régionales et internationales, les gouvernements s'efforcent d'améliorer l'efficacité des mécanismes nationaux pour la promotion de la femme aux niveaux politiques les plus élevés, interministériel et intraministériel, et également d'autres institutions disposant du mandat et des capacités d'élargir la participation des femmes et d'intégrer une analyse sexospécifique dans les politiques et programmes.

Beaucoup de gouvernements sont en train de développer des plans d'exécution du Programme d'action. La planification à l'échelon national devrait être largement représentative et favoriser la participation, de manière globale et selon un calendrier établi. Elle devrait prévoir des propositions pour l'affectation des ressources pour la mise en œuvre. Les coordinateurs résidents de l'ONU au niveau des pays, en collaboration avec d'autres entités du système des Nations Unies, ont un rôle crucial à jouer pour appuyer les efforts des gouvernements.

Annexe 5⁵

⁵ NCHAMA (Eya C. M.), Développement et Droits de l'Homme en Afrique, Paris, PUBLISUD, 1991.

Préambule

Considérant que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde,

Considérant que la méconnaissance et le mépris des droits de l'homme ont conduit à des actes de barbarie qui révoltent la conscience de l'humanité et que l'avènement d'un monde où les êtres humains seront libres de parler et de croire, libérés de la terreur et de la misère, a été proclamé comme la plus haute aspiration de l'homme,

Considérant qu'il est essentiel que les droits de l'homme soient protégés par un régime de droit pour que l'homme ne soit pas contraint, en suprême recours, à la révolte contre la tyrannie et l'oppression,

Considérant qu'il est essentiel d'encourager le développement de relations amicales entre les nations,

Considérant que dans la Charte les peuples des Nations unies ont proclamé à nouveau leur foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine, dans l'égalité des droits des hommes et des femmes, et qu'ils se sont déclarés résolus à favoriser le progrès social et à instaurer de meilleures conditions de vie dans une liberté plus grande, Considérant que les États membres se sont engagés à assurer, en coopération avec l'Organisation des Nations unies, le respect universel et effectif des droits de l'homme et des libertés fondamentales,

Considérant qu'une conception commune de ces droits et libertés est de la plus haute importance pour remplir pleinement cet engagement,

L'Assemblée générale proclame :

La présente Déclaration universelle des droits de l'homme comme l'idéal commun à atteindre par tous les peuples et toutes les nations afin que tous les individus et tous les organes de la société, ayant cette Déclaration constamment à l'esprit, s'efforcent, par l'enseignement et l'éducation, de développer le respect de ces droits et libertés et d'en assurer, par des mesures progressives d'ordre national et international, la reconnaissance et l'application universelles et effectives, tant parmi les populations des États membres eux-mêmes que parmi celles des territoires placés sous leur juridiction.

1°. Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité.

2. Chacun peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les libertés proclamés dans la présente Déclaration, sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation.

De plus, il ne sera fait aucune distinction fondée sur le statut politique, juridique ou international du pays ou du territoire dont une personne est ressortissante, que ce pays ou territoire soit indépendant, sous tutelle, non autonome ou soumis à une limitation quelconque de souveraineté.

3. Tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne.

4. Nul ne sera tenu en esclavage, ni en servitude ; l'esclavage et la traite des esclaves sont interdits sous toutes leurs formes.

5. Nul ne sera soumis à la torture, ni à des peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants.

6. Chacun a le droit à la reconnaissance en tous lieux de sa personnalité juridique.

7. Tous sont égaux devant la loi et ont droit sans distinction à une égale protection de la loi. Tous ont droit à une protection égale contre toute discrimination qui violerait la présente Déclaration et contre toute provocation à une telle discrimination.

8. Toute personne a droit à un recours effectif devant les juridictions nationales compétentes contre les actes violant les droits fondamentaux qui lui sont reconnus par la Constitution ou par la loi.

9. Nul ne peut être arbitrairement arrêté, détenu ni exilé.

10. Toute personne a droit, en pleine égalité, à ce que sa cause soit entendue équitablement et publiquement, par un tribunal indépendant et impartial, qui décidera, soit de ses droits et obligations, soit du bien-fondé de toute accusation en matière pénale dirigée contre elle.

11. 1. — Toute personne accusée d'un acte délictueux est présumée innocente jusqu'à ce que sa culpabilité ait été légalement établie au cours d'un procès

public où toutes les garanties nécessaires à sa défense lui auront été assurées.

2. — Nul ne sera condamné pour des actions ou omissions qui, au moment où elles ont été commises, ne constituaient pas un acte délictueux d'après le droit national ou international. De même, il ne sera infligé aucune peine plus forte que celle qui était applicable au moment où l'acte délictueux a été commis.

12. Nul ne sera l'objet d'immixtions arbitraires dans sa vie privée, sa famille, son domicile ou sa correspondance, ni d'atteintes à son honneur et à sa réputation. Toute personne a droit à la protection de la loi contre de telles immixtions ou de telles atteintes.

13. 1. — Toute personne a le droit de circuler librement et de choisir sa résidence à l'intérieur d'un État.

2. — Toute personne a le droit de quitter tout pays, y compris le sien, et de revenir dans son pays.

14. 1. — Devant la persécution, toute personne a le droit de chercher asile et de bénéficier de l'asile en d'autres pays.

2. — Ce droit ne peut être invoqué dans le cas de poursuites réellement fondées sur un crime de droit commun ou sur des agissements contraires aux buts et aux principes des Nations unies.

15. 1. — *Tout individu a droit à une nationalité.*
2. — *Nul ne peut être arbitrairement privé de sa nationalité, ni du droit de changer de nationalité.*

16. 1. — *À partir de l'âge nubile, l'homme et la femme sans aucune restriction quant à la race, la nationalité ou la religion, ont le droit de se marier et de fonder une famille. Ils ont des droits égaux au regard du mariage, durant le mariage et lors de sa dissolution.*

2. — *Le mariage ne peut être conclu qu'avec le libre et plein consentement des futurs époux.*

3. — *La famille est l'élément naturel et fondamental de la société et a le droit à la protection de la société et de l'État.*

17. 1. — *Toute personne, aussi bien seule qu'en collectivité, a droit à la propriété.*

2. — *Nul ne peut être arbitrairement privé de sa propriété.*

18. *Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites.*

19. *Tout individu a droit à la liberté d'opinion et d'expression; ce qui implique le droit de ne pas être inquiété pour ses opinions et celui de chercher, de recevoir et de répandre, sans considération de frontières, les informations et les idées par quelque moyen d'expression que ce soit.*

20. 1. — *Toute personne a droit à la liberté de réunion et d'association pacifiques.*

2. — *Nul ne peut être obligé de faire partie d'une association.*

21. 1. — *Toute personne a le droit de prendre part à la direction des affaires publiques de son pays, soit directement, soit par l'intermédiaire de représentants librement choisis.*

2. — *Toute personne a droit à accéder, dans des conditions d'égalité, aux fonctions publiques de son pays.*

3. — *La volonté du peuple est le fondement de l'autorité des pouvoirs publics; cette volonté doit s'exprimer par des élections honnêtes qui doivent avoir lieu périodiquement, au suffrage universel égal et au vote secret ou suivant une procédure équivalente assurant la liberté du vote.*

22. *Toute personne, en tant que membre de la société, a le droit à la sécurité sociale; elle est fondée à*

obtenir la satisfaction des droits économiques, sociaux et culturels indispensables à sa dignité et au libre développement de sa personnalité, grâce à l'effort national et à la coopération internationale, compte tenu de l'organisation et des ressources de chaque pays.

23. 1. — Toute personne a droit au travail, au libre choix de son travail, à des conditions équitables et satisfaisantes de travail et à la protection contre le chômage.

2. — Tous ont droit, sans aucune discrimination, à un salaire égal pour un travail égal.

3. — Quiconque travaille a droit à une rémunération équitable et satisfaisante lui assurant, ainsi qu'à sa famille, une existence conforme à la dignité humaine et complétée, s'il y a lieu, par tous autres moyens de protection sociale.

4. — Toute personne a le droit de fonder avec d'autres des syndicats et de s'affilier à des syndicats pour la défense de ses intérêts.

24. Toute personne a droit au repos et aux loisirs et notamment à une limitation raisonnable de la durée du travail et à des congés payés périodiques.

25. 1. — Toute personne a droit à un niveau de vie suffisant pour assurer sa santé, son bien-être et ceux de sa famille, notamment pour l'alimentation,

l'habillement, le logement, les soins médicaux ainsi que pour les services sociaux nécessaires, elle a droit à la sécurité en cas de chômage, de maladie, d'invalidité, de veuvage, de vieillesse ou dans les autres cas de perte de ses moyens de subsistance par suite de circonstances indépendantes de sa volonté.

2. — La maternité et l'enfance ont droit à une aide et à une assistance spéciales. Tous les enfants, qu'ils soient nés dans le mariage ou hors mariage, jouissent de la même protection sociale.

26. 1. — Toute personne a droit à l'éducation. L'éducation doit être gratuite, au moins en ce qui concerne l'enseignement élémentaire et fondamental. L'enseignement élémentaire est obligatoire. L'enseignement technique et professionnel doit être généralisé; l'accès aux études supérieures doit être ouvert en pleine égalité à tous en fonction de leur mérite.

2. — L'éducation doit viser au plein épanouissement de la personnalité humaine et au renforcement du respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales. Elle doit favoriser la compréhension, la tolérance et l'amitié entre toutes les nations et tous les groupes raciaux ou religieux, ainsi que le développement des activités des Nations unies pour le maintien de la paix.

3. — Les parents ont, par priorité, le droit de choisir le genre d'éducation à donner à leurs enfants.

27. 1. — *Toute personne a le droit de prendre part librement à la vie culturelle de la communauté, de jouir des arts et de participer au progrès scientifique et aux bienfaits qui en résultent.*

2. — *Chacun a droit à la protection des intérêts moraux et matériels découlant de toute production scientifique, littéraire ou artistique dont il est l'auteur.*

28. *Toute personne a droit à ce que règne, sur le plan social et sur le plan international, un ordre tel que les droits et libertés énoncés dans la présente Déclaration puissent y trouver plein effet.*

29. 1. — *L'individu a des devoirs envers la communauté dans laquelle seule le libre et plein développement de sa personnalité est possible.*

2. — *Dans l'exercice de ses droits et dans la jouissance de ses libertés, chacun n'est soumis qu'aux limitations établies par la loi exclusivement en vue d'assurer la reconnaissance et le respect des droits et libertés d'autrui et afin de satisfaire aux justes exigences de la morale, de l'ordre public et du bien-être général dans une société démocratique.*

3. — *Ces droits et libertés ne pourront, en aucun cas, s'exercer contrairement aux buts et aux principes des Nations unies.*

30. *Aucune disposition de la présente Déclaration ne peut être interprétée comme impliquant pour un État, un groupement ou un individu un droit quelconque de se livrer à une activité ou d'accomplir un acte visant à la destruction des droits et libertés qui y sont énoncés.*

Annexe 6⁶

⁶ NATIONS UNIES, Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, New York, Publications de l'ONU, 1981.

INTRODUCTION

Lorsqu'elle a adopté la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, le 18 décembre 1979, l'Assemblée générale a apporté une contribution décisive à l'instauration de l'égalité de droits pour les femmes. L'instrument, qui comprend 30 articles ayant force obligatoire, énonce des principes internationalement acceptés et prévoit des mesures destinées à assurer l'égalité de droits des femmes dans le monde entier. L'adoption de ce texte a constitué l'aboutissement de consultations menées pendant cinq ans dans divers groupes de travail, à la Commission de la condition de la femme et à l'Assemblée générale.

S'inscrivant dans une perspective très ouverte, la Convention vise à établir l'égalité de droits des femmes, quel que soit leur état matrimonial, dans tous les domaines -- politique, économique, social, culturel et civil. On y prévoit l'adoption à l'échelon national de dispositions législatives interdisant la discrimination, et l'adoption de mesures temporaires spéciales visant à accélérer l'instauration de l'égalité de fait entre les hommes et les femmes et à modifier les schémas et modèles de comportement socio-culturel qui perpétuent la discrimination y est recommandée.

D'autres dispositions prescrivent l'égalité de droits pour les femmes dans la vie politique et publique; l'accès des femmes à l'éducation et aux programmes scolaires sur un pied d'égalité avec les hommes; la non-discrimination en matière d'emploi et de rémunération; la sécurité de l'emploi en cas de mariage ou de maternité. La Convention met l'accent sur l'égalité des responsabilités des hommes et des femmes dans la vie familiale. On y souligne également la nécessité de fournir des services sociaux -- en particulier des garderies d'enfants -- pour permettre aux parents de combiner les obligations familiales avec les responsabilités professionnelles et la participation à la vie publique.

D'autres articles visent à assurer l'accès égal des femmes aux services médicaux, y compris ceux qui concernent la planification de la famille, les Etats parties s'engageant à reconnaître aux femmes une capacité juridique identique à celle des hommes, et convenant que tout contrat et tout autre instrument privé ayant un effet juridique visant à limiter la capacité juridique de la femme doivent être considérés comme nuls. Les problèmes des femmes rurales se voient accorder une attention particulière.

La Convention institue des mécanismes de supervision internationale des obligations que les Etats contractent en ratifiant la Convention ou en y adhérant. Le Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, composé de 23 experts élus par les Etats parties à la Convention et siégeant à titre personnel, examine les progrès réalisés dans l'application de la Convention.

Ouverte à la signature le 1^{er} mars 1980, la Convention est entrée en vigueur le 3 septembre 1981.

Le texte intégral de la Convention est reproduit ci-après.

Convention sur l'élimination de toutes les formes de
discrimination à l'égard des femmes

Les Etats parties à la présente Convention,

Notant que la Charte des Nations Unies réaffirme la foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine et dans l'égalité des droits de l'homme et de la femme,

Notant que la Déclaration universelle des droits de l'homme affirme le principe de la non-discrimination et proclame que tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droit et que chacun peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les libertés qui y sont énoncés, sans distinction aucune, notamment de sexe,

Notant que les Etats parties aux Pactes internationaux relatifs aux droits de l'homme ont l'obligation d'assurer l'égalité des droits de l'homme et de la femme dans l'exercice de tous les droits économiques, sociaux, culturels, civils et politiques,

Considérant les conventions internationales conclues sous l'égide de l'Organisation des Nations Unies et des institutions spécialisées en vue de promouvoir l'égalité des droits de l'homme et de la femme,

Notant également les résolutions, déclarations et recommandations adoptées par l'Organisation des Nations Unies et les institutions spécialisées en vue de promouvoir l'égalité des droits de l'homme et de la femme,

Préoccupés toutefois de constater qu'en dépit de ces divers instruments les femmes continuent de faire l'objet d'importantes discriminations,

Rappelant que la discrimination à l'encontre des femmes viole les principes de l'égalité des droits et du respect de la dignité humaine, qu'elle entrave la participation des femmes, dans les mêmes conditions que les hommes, à la vie politique, sociale, économique et culturelle de leur pays, qu'elle fait obstacle à l'accroissement du bien-être de la société et de la famille et qu'elle empêche les femmes de servir leur pays et l'humanité dans toute la mesure de leurs possibilités,

Préoccupés par le fait que, dans les situations de pauvreté, les femmes ont un minimum d'accès à l'alimentation, aux services médicaux, à l'éducation, à la formation ainsi qu'aux possibilités d'emploi et à la satisfaction d'autres besoins,

Convaincus que l'instauration du nouvel ordre économique international fondé sur l'équité et la justice contribuera de façon significative à promouvoir l'égalité entre l'homme et la femme,

Soulignant que l'élimination de l'apartheid, de toutes les formes de racisme, de discrimination raciale, de colonialisme, de néo-colonialisme, d'agression, d'occupation et domination étrangères et d'ingérence dans les affaires intérieures des Etats est indispensable à la pleine jouissance par l'homme et la femme de leurs droits,

Affirmant que le renforcement de la paix et de la sécurité internationales, le relâchement de la tension internationale, la coopération entre tous les Etats quels que soient leurs systèmes sociaux et économiques, le désarmement général et complet et, en particulier, le désarmement nucléaire sous contrôle international strict et efficace, l'affirmation des principes de la justice, de l'égalité et de l'avantage mutuel dans les relations entre pays et la réalisation du droit des peuples assujettis à une domination étrangère et coloniale et à une occupation étrangère à l'autodétermination et à l'indépendance, ainsi que le respect de la souveraineté nationale et de l'intégrité territoriale favoriseront le progrès social et le développement et contribueront par conséquent à la réalisation de la pleine égalité entre l'homme et la femme,

Convaincus que le développement complet d'un pays, le bien-être du monde et la cause de la paix demandent la participation maximale des femmes, à l'égalité avec les hommes, dans tous les domaines,

Ayant à l'esprit l'importance de la contribution des femmes au bien-être de la famille et au progrès de la société, qui jusqu'à présent n'a pas été pleinement reconnue, de l'importance sociale de la maternité et du rôle des parents dans la famille et dans l'éducation des enfants, et conscients du fait que le rôle de la femme dans la procréation ne doit pas être une cause de discrimination et que l'éducation des enfants exige le partage des responsabilités entre les hommes, les femmes et la société dans son ensemble,

Conscients que le rôle traditionnel de l'homme dans la famille et dans la société doit évoluer autant que celui de la femme si on veut parvenir à une réelle égalité de l'homme et de la femme,

Résolus à mettre en oeuvre les principes énoncés dans la Déclaration sur l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes et, pour ce faire, à adopter les mesures nécessaires à la suppression de cette discrimination sous toutes ses formes et dans toutes ses manifestations,

Sont convenus de ce qui suit :

PREMIERE PARTIE

Article premier

Aux fins de la présente Convention, l'expression "discrimination à l'égard des femmes" vise toute distinction, exclusion ou restriction fondée sur le sexe qui a pour effet ou pour but de compromettre ou de détruire la reconnaissance, la jouissance ou l'exercice par les femmes, quel que soit leur état matrimonial, sur la base de l'égalité de l'homme et de la femme, des droits de l'homme et des libertés fondamentales dans les domaines politique, économique, social, culturel et civil ou dans tout autre domaine.

Article 2

Les Etats parties condamnent la discrimination à l'égard des femmes sous toutes ses formes, conviennent de poursuivre par tous les moyens appropriés et sans retard une politique tendant à éliminer la discrimination à l'égard des femmes et, à cette fin, s'engagent à :

a) Inscrire dans leur constitution nationale ou toute autre disposition législative appropriée le principe de l'égalité des hommes et des femmes, si ce n'est déjà fait, et à assurer par voie de législation ou par d'autres moyens appropriés l'application effective dudit principe;

b) Adopter des mesures législatives et d'autres mesures appropriées assorties, y compris des sanctions en cas de besoin, interdisant toute discrimination à l'égard des femmes;

c) Instaurer une protection juridictionnelle des droits des femmes sur un pied d'égalité avec les hommes et garantir, par le truchement des tribunaux nationaux compétents et d'autres institutions publiques, la protection effective des femmes contre tout acte discriminatoire;

d) S'abstenir de tout acte ou pratique discriminatoire à l'égard des femmes et faire en sorte que les autorités publiques et les institutions publiques se conforment à cette obligation;

e) Prendre toutes mesures appropriées pour éliminer la discrimination pratiquée à l'égard des femmes par une personne, une organisation ou une entreprise quelconque;

f) Prendre toutes les mesures appropriées, y compris des dispositions législatives, pour modifier ou abroger toute loi, disposition réglementaire, coutume ou pratique qui constitue une discrimination à l'égard des femmes;

g) Abroger toutes les dispositions pénales qui constituent une discrimination à l'égard des femmes.

Article 3

Les Etats parties prennent dans tous les domaines, notamment dans les domaines politique, social, économique et culturel, toutes les mesures appropriées, y compris des dispositions législatives, pour assurer le plein développement et le progrès des femmes, en vue de leur garantir l'exercice et la jouissance des droits de l'homme et des libertés fondamentales sur la base de l'égalité avec les hommes.

Article 4

1. L'adoption par les Etats parties de mesures temporaires spéciales visant à accélérer l'instauration d'une égalité de fait entre les hommes et les femmes n'est pas considérée comme un acte de discrimination tel qu'il est défini dans la présente Convention, mais ne doit en aucune façon avoir pour conséquence le maintien de normes inégales ou distinctes; ces mesures doivent être abrogées dès que les objectifs en matière d'égalité de chances et de traitement ont été atteints.

2. L'adoption par les Etats parties de mesures spéciales, y compris de mesures prévues dans la présente Convention, qui visent à protéger la maternité n'est pas considérée comme un acte discriminatoire.

Article 5

Les Etats parties prennent toutes les mesures appropriées pour :

a) Modifier les schémas et modèles de comportement socio-culturel de l'homme et de la femme en vue de parvenir à l'élimination des préjugés et des pratiques coutumières, ou de tout autre type, qui sont fondés sur l'idée de l'infériorité ou de la supériorité de l'un ou l'autre sexe ou d'un rôle stéréotypé des hommes et des femmes;

b) Faire en sorte que l'éducation familiale contribue à faire bien comprendre que la maternité est une fonction sociale et à faire reconnaître la responsabilité commune de l'homme et de la femme dans le soin d'élever leurs enfants et d'assurer leur développement, étant entendu que l'intérêt des enfants est la condition primordiale dans tous les cas.

Article 6

Les Etats parties prennent toutes les mesures appropriées, y compris des dispositions législatives, pour réprimer, sous toutes leurs formes, le trafic des femmes et l'exploitation de la prostitution des femmes.

DEUXIEME PARTIE

Article 7

Les Etats parties prennent toutes les mesures appropriées pour éliminer la discrimination à l'égard des femmes dans la vie politique et publique du pays et, en particulier, leur assurent, dans des conditions d'égalité avec les hommes, le droit :

a) De voter à toutes les élections et dans tous les référendums publics et être éligibles à tous les organismes publiquement élus;

b) De prendre part à l'élaboration de la politique de l'Etat et à son exécution, occuper des emplois publics et exercer toutes les fonctions publiques à tous les échelons du gouvernement;

c) De participer aux organisations et associations non gouvernementales s'occupant de la vie publique et politique du pays.

Article 8

Les Etats parties prennent toutes les mesures appropriées pour que les femmes, dans des conditions d'égalité avec les hommes et sans aucune discrimination, aient la possibilité de représenter leur gouvernement à l'échelon international et de participer aux travaux des organisations internationales.

Article 9

1. Les Etats parties accordent aux femmes des droits égaux à ceux des hommes en ce qui concerne l'acquisition, le changement et la conservation de la nationalité.

Ils garantissent en particulier que ni le mariage avec un étranger, ni le changement de nationalité du mari pendant le mariage ne change automatiquement la nationalité de la femme, ni ne la rend apatride, ni ne l'oblige à prendre la nationalité de son mari.

2. Les Etats parties accordent à la femme des droits égaux à ceux de l'homme en ce qui concerne la nationalité de leurs enfants.

TROISIEME PARTIE

Article 10

Les Etats parties prennent toutes les mesures appropriées pour éliminer la discrimination à l'égard des femmes afin de leur assurer des droits égaux à ceux des hommes en ce qui concerne l'éducation et, en particulier, pour assurer, sur la base de l'égalité de l'homme et de la femme :

a) Les mêmes conditions d'orientation professionnelle, d'accès aux études et d'obtention de diplômes dans les établissements d'enseignement de toutes catégories, dans les zones rurales comme dans les zones urbaines, cette égalité devant être assurée dans l'enseignement préscolaire, général, technique, professionnel et technique supérieur, ainsi que dans tout autre moyen de formation professionnelle;

b) L'accès aux mêmes programmes, aux mêmes examens, à un personnel enseignant possédant les qualifications de même ordre, à des locaux scolaires et à un équipement de même qualité;

c) L'élimination de toute conception stéréotypée des rôles de l'homme et de la femme à tous les niveaux et dans toutes les formes d'enseignement en encourageant l'éducation mixte et d'autres types d'éducation qui aideront à réaliser cet objectif et, en particulier, en révisant les livres et programmes scolaires et en adaptant les méthodes pédagogiques;

d) Les mêmes possibilités en ce qui concerne l'octroi de bourses et autres subventions pour les études;

e) Les mêmes possibilités d'accès aux programmes d'éducation permanente, y compris aux programmes d'alphabétisation pour adultes et d'alphabétisation fonctionnelle, en vue notamment de réduire au plus tôt tout écart d'instruction existant entre les hommes et les femmes;

f) La réduction des taux d'abandon féminin des études et l'organisation de programmes pour les filles et les femmes qui ont quitté l'école prématurément;

g) Les mêmes possibilités de participer activement aux sports et à l'éducation physique;

h) L'accès à des renseignements spécifiques d'ordre éducatif tendant à assurer la santé et le bien-être des familles, y compris l'information et des conseils relatifs à la planification de la famille.

Article 11

1. Les Etats parties s'engagent à prendre toutes les mesures appropriées pour éliminer la discrimination à l'égard des femmes dans le domaine de l'emploi, afin d'assurer, sur la base de l'égalité de l'homme et de la femme, les mêmes droits, et en particulier :

a) Le droit au travail en tant que droit inaliénable de tous les êtres humains;

b) Le droit aux mêmes possibilités d'emploi, y compris l'application des mêmes critères de sélection en matière d'emploi;

c) Le droit au libre choix de la profession et de l'emploi, le droit à la promotion, à la stabilité de l'emploi et à toutes les prestations et conditions de travail, le droit à la formation professionnelle et au recyclage, y compris l'apprentissage, le perfectionnement professionnel et la formation permanente;

d) Le droit à l'égalité de rémunération, y compris de prestation, à l'égalité de traitement pour un travail d'égale valeur aussi bien qu'à l'égalité de traitement en ce qui concerne l'évaluation de la qualité du travail;

e) Le droit à la sécurité sociale, notamment aux prestations de retraite, de chômage, de maladie, d'invalidité et de vieillesse ou pour toute autre perte de capacité de travail, ainsi que le droit à des congés payés;

f) Le droit à la protection de la santé et à la sécurité des conditions de travail, y compris la sauvegarde de la fonction de reproduction.

2. Afin de prévenir la discrimination à l'égard des femmes en raison de leur mariage ou de leur maternité et de garantir leur droit effectif au travail, les Etats parties s'engagent à prendre des mesures appropriées ayant pour objet :

a) D'interdire, sous peine de sanctions, le licenciement pour cause de grossesse ou de congé de maternité et la discrimination dans les licenciements fondée sur le statut matrimonial;

b) D'instituer l'octroi de congés de maternité payés ou ouvrant droit à des prestations sociales comparables, avec la garantie du maintien de l'emploi antérieur, des droits d'ancienneté et des avantages sociaux;

c) D'encourager la fourniture des services sociaux d'appui nécessaires pour permettre aux parents de combiner les obligations familiales avec les responsabilités professionnelles et la participation à la vie publique, en particulier en favorisant l'établissement et le développement d'un réseau de garderies d'enfants;

d) D'assurer une protection spéciale aux femmes enceintes dont il est prouvé que le travail est nocif.

3. Les lois visant à protéger les femmes dans les domaines visés par le présent article seront revues périodiquement en fonction des connaissances scientifiques et techniques et seront révisées, abrogées ou étendues, selon les besoins.

Article 12

1. Les Etats parties prennent toutes les mesures appropriées pour éliminer la discrimination à l'égard des femmes dans le domaine des soins de santé en vue de leur assurer, sur la base de l'égalité de l'homme et de la femme, les moyens d'accéder aux services médicaux, y compris ceux qui concernent la planification de la famille.

2. Nonobstant les dispositions du paragraphe 1 ci-dessus, les Etats parties fourniront aux femmes pendant la grossesse, pendant l'accouchement et après l'accouchement, des services appropriés et, au besoin, gratuits, ainsi qu'une nutrition adéquate pendant la grossesse et l'allaitement.

Article 13

Les Etats parties s'engagent à prendre toutes les mesures appropriées pour éliminer la discrimination à l'égard des femmes dans d'autres domaines de la vie économique et sociale, afin d'assurer, sur la base de l'égalité de l'homme et de la femme, les mêmes droits et, en particulier :

- a) Le droit aux prestations familiales;
- b) Le droit aux prêts bancaires, prêts hypothécaires et autres formes de crédit financier;
- c) Le droit de participer aux activités récréatives, aux sports et à tous les aspects de la vie culturelle.

Article 14

1. Les Etats parties tiennent compte des problèmes particuliers qui se posent aux femmes rurales et du rôle important que ces femmes jouent dans la survie économique de leurs familles, notamment par leur travail dans les secteurs non monétaires de l'économie, et prennent toutes les mesures appropriées pour assurer l'application des dispositions de la présente Convention aux femmes des zones rurales.

2. Les Etats parties prennent toutes les mesures appropriées pour éliminer la discrimination à l'égard des femmes dans les zones rurales afin d'assurer, sur la base de l'égalité de l'homme et de la femme, leur participation au développement rural et à ses avantages et, en particulier, ils leur assurent le droit :

- a) De participer pleinement à l'élaboration et à l'exécution des plans de développement à tous les échelons;
- b) D'avoir accès aux services adéquats dans le domaine de la santé, y compris aux informations, conseils et services en matière de planification de la famille;
- c) De bénéficier directement des programmes de sécurité sociale;

d) De recevoir tout type de formation et d'éducation, scolaires ou non, y compris en matière d'alphabétisation fonctionnelle, et de pouvoir bénéficier de tous les services communautaires et de vulgarisation, notamment pour accroître leurs compétences techniques;

e) D'organiser des groupes d'entraide et des coopératives afin de permettre l'égalité de chances sur le plan économique, qu'il s'agisse de travail salarié ou de travail indépendant;

f) De participer à toutes les activités de la communauté;

g) D'avoir accès au crédit et aux prêts agricoles, ainsi qu'aux services de commercialisation et aux technologies appropriées, et de recevoir un traitement égal comme les réformes foncières et agraires et dans les projets d'aménagement rural;

h) De bénéficier de conditions de vie convenables, notamment en ce qui concerne le logement, l'assainissement, l'approvisionnement en électricité et en eau, les transports et les communications.

QUATRIEME PARTIE

Article 15

1. Les Etats parties reconnaissent à la femme l'égalité avec l'homme devant la loi.

2. Les Etats parties reconnaissent à la femme, en matière civile, une capacité juridique identique à celle de l'homme et les mêmes possibilités pour exercer cette capacité. Ils lui reconnaissent en particulier des droits égaux en ce qui concerne la conclusion de contrats et l'administration des biens et leur accordent le même traitement à tous les stades de la procédure judiciaire.

3. Les Etats parties conviennent que tout contrat et tout autre instrument privé, de quelque type que ce soit, ayant un effet juridique visant à limiter la capacité juridique de la femme doit être considéré comme nul.

4. Les Etats parties reconnaissent à l'homme et à la femme les mêmes droits en ce qui concerne la législation relative au droit des personnes à circuler librement et à choisir leur résidence et leur domicile.

Article 16

1. Les Etats parties prennent toutes les mesures nécessaires pour éliminer la discrimination à l'égard des femmes dans toutes les questions découlant du mariage et dans les rapports familiaux et, en particulier, assure, sur la base de l'égalité de l'homme et de la femme :

a) Le même droit de contracter mariage;

- b) Le même droit de choisir librement son conjoint et de ne contracter mariage que de son libre et plein consentement;
- c) Les mêmes droits et les mêmes responsabilités au cours du mariage et lors de sa dissolution;
- d) Les mêmes droits et les mêmes responsabilités en tant que parents, quel que soit leur état matrimonial, pour les questions se rapportant à leurs enfants; dans tous les cas, l'intérêt des enfants sera la considération primordiale;
- e) Les mêmes droits de décider librement et en toute connaissance de cause du nombre et de l'espacement des naissances et d'avoir accès aux informations, à l'éducation et aux moyens nécessaires pour leur permettre d'exercer ces droits;
- f) Les mêmes droits et responsabilités en matière de tutelle, de curatelle, de garde et d'adoption des enfants, ou d'institutions similaires, lorsque ces concepts existent dans la législation nationale; dans tous les cas, l'intérêt des enfants sera la considération primordiale;
- g) Les mêmes droits personnels au mari et à la femme, y compris en ce qui concerne le choix du nom de famille, d'une profession et d'une occupation;
- h) Les mêmes droits à chacun des époux en matière de propriété, d'acquisition, de gestion, d'administration, de jouissance et de disposition des biens, tant à titre gratuit qu'à titre onéreux.

2. Les fiançailles et les mariages d'enfants n'auront pas d'effets juridiques et toutes les mesures nécessaires, y compris des dispositions législatives, seront prises afin de fixer un âge minimal pour le mariage et de rendre obligatoire l'inscription du mariage sur un registre officiel.

CINQUIEME PARTIE

Article 17

1. Aux fins d'examiner les progrès réalisés dans l'application de la présente Convention, il est constitué un Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes (ci-après dénommé le Comité) qui se compose, au moment de l'entrée en vigueur de la Convention, de dix-huit, et après sa ratification ou l'adhésion du trente-cinquième Etat partie, de vingt-trois experts d'une haute autorité morale et éminemment compétents dans le domaine auquel s'applique la présente Convention. Ces experts sont élus par les Etats parties parmi leurs ressortissants et siègent à titre personnel, compte tenu du principe d'une répartition géographique équitable et de la représentation des différentes formes de civilisation ainsi que des principaux systèmes juridiques.

2. Les membres du Comité sont élus au scrutin secret sur une liste de candidats désignés par les Etats parties. Chaque Etat partie peut désigner un candidat choisi parmi ses ressortissants.

3. La première élection a lieu six mois après la date d'entrée en vigueur de la présente Convention. Trois mois au moins avant la date de chaque élection, le Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies adresse une lettre aux Etats parties pour les inviter à soumettre leurs candidatures dans un délai de deux mois. Le Secrétaire général dresse une liste alphabétique de tous les candidats, en indiquant par quel Etat ils ont été désignés, liste qu'il communique aux Etats parties.

4. Les membres du Comité sont élus au cours d'une réunion des Etats parties convoquée par le Secrétaire général au Siège de l'Organisation des Nations Unies. A cette réunion, où le quorum est constitué par les deux tiers des Etats parties, sont élus membres du Comité les candidats ayant obtenu le plus grand nombre de voix et la majorité absolue des votes des représentants des Etats parties présents et votants.

5. Les membres du Comité sont élus pour quatre ans. Toutefois, le mandat de neuf des membres élus à la première élection prendra fin au bout de deux ans; le Président du Comité tirera au sort les noms de ces neuf membres immédiatement après la première élection.

6. L'élection des cinq membres additionnels du Comité se fera conformément aux dispositions des paragraphes 2, 3 et 4 du présent article à la suite de la trente-cinquième ratification ou adhésion. Le mandat de deux des membres additionnels élus à cette occasion prendra fin au bout de deux ans; le nom de ces deux membres sera tiré au sort par le Président du Comité.

7. Pour remplir les vacances fortuites, l'Etat partie dont l'expert a cessé d'exercer ses fonctions de membre de Comité nommera un autre expert parmi ses ressortissants, sous réserve de l'approbation du Comité.

8. Les membres du Comité reçoivent, avec l'approbation de l'Assemblée générale, des émoluments prélevés sur les ressources de l'Organisation des Nations Unies dans les conditions fixées par l'Assemblée eu égard à l'importance des fonctions du Comité.

9. Le Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies met à la disposition du Comité le personnel et les moyens matériels qui lui sont nécessaires pour s'acquitter efficacement des fonctions qui lui sont confiées en vertu de la présente Convention.

Article 18

1. Les Etats parties s'engagent à présenter au Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies, pour examen par le Comité un rapport sur les mesures d'ordre législatif, judiciaire, administratif ou autre qu'ils ont adoptées pour donner effet aux dispositions de la présente Convention et sur les progrès réalisés à cet égard :

a) Dans l'année suivant l'entrée en vigueur de la Convention dans l'Etat intéressé; et

b) Puis tous les quatre ans, ainsi qu'à la demande du Comité.

2. Les rapports peuvent indiquer les facteurs et difficultés influant sur la mesure dans laquelle sont remplies les obligations prévues par la présente Convention.

Article 19

1. Le Comité adopte son propre règlement intérieur;
2. Le Comité élit son Bureau pour une période de deux ans.

Article 20

1. Le Comité se réunit normalement pendant une période de deux semaines au plus chaque année pour examiner les rapports présentés conformément à l'article 18 de la présente Convention.

2. Les séances du Comité se tiennent normalement au Siège de l'Organisation des Nations Unies ou en tout autre lieu adéquat déterminé par le Comité.

Article 21

1. Le Comité rend compte chaque année à l'Assemblée générale de l'Organisation des Nations Unies par l'intermédiaire du Conseil économique et social de ses activités et peut formuler des suggestions et des recommandations générales fondées sur l'examen des rapports et des renseignements reçus des Etats parties. Ces suggestions et recommandations sont incluses dans le rapport du Comité, accompagnées, le cas échéant, des observations des Etats parties.

2. Le Secrétaire général transmet les rapports du Comité à la Commission de la condition de la femme, pour information.

Article 22

Les institutions spécialisées ont le droit d'être représentées lors de l'examen de la mise en œuvre de toute disposition de la présente Convention qui entre dans le cadre de leurs activités. Le Comité peut inviter les institutions spécialisées à soumettre des rapports sur l'application de la Convention dans les domaines qui entrent dans le cadre de leurs activités.

SIXIEME PARTIE

Article 23

Aucune des dispositions de la présente Convention ne portera atteinte aux dispositions plus propices à la réalisation de l'égalité entre l'homme et la femme pouvant être contenues :

- a) Dans la législation d'un Etat partie; ou
- b) Dans toute autre convention, tout autre traité ou accord international en vigueur dans cet Etat.

Article 24

Les Etats parties s'engagent à adopter toutes les mesures nécessaires au niveau national pour assurer le plein exercice des droits reconnus par la présente Convention.

Article 25

1. La présente Convention est ouverte à la signature de tous les Etats.
2. Le Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies est désigné comme dépositaire de la présente Convention.
3. La présente Convention est sujette à ratification et les instruments de ratification seront déposés auprès du Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies.
4. La présente Convention sera ouverte à l'adhésion de tous les Etats. L'adhésion s'effectuera par le dépôt d'un instrument d'adhésion auprès du Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies.

Article 26

1. Tout Etat partie peut demander à tout moment la révision de la présente Convention en adressant une communication écrite à cet effet au Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies.
2. L'Assemblée générale de l'Organisation des Nations Unies décide des mesures à prendre le cas échéant, au sujet d'une demande de cette nature.

Article 27

1. La présente Convention entrera en vigueur le trentième jour qui suivra la date du dépôt auprès du Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies du vingtième instrument de ratification ou d'adhésion.
2. Pour chacun des Etats qui ratifieront la présente Convention ou y adhéreront après le dépôt du vingtième instrument de ratification ou d'adhésion, ladite Convention entrera en vigueur le trentième jour après la date du dépôt par cet Etat de son instrument de ratification ou d'adhésion.

Article 28

1. Le Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies recevra et communiquera à tous les Etats le texte des réserves qui auront été faites au moment de la ratification ou de l'adhésion.

2. Aucune réserve incompatible avec l'objet et le but de la présente Convention ne sera autorisée.

3. Les réserves peuvent être retirées à tout moment par voie de notification adressée au Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies, lequel informe tous les Etats parties à la Convention. La notification prendra effet à la date de réception.

Article 29

1. Tout différend entre deux ou plusieurs Etats parties concernant l'interprétation ou l'application de la présente Convention qui n'est pas réglé par voie de négociation est soumis à l'arbitrage, à la demande de l'un d'entre eux. Si, dans les six mois qui suivent la date de la demande d'arbitrage, les parties ne parviennent pas à se mettre d'accord sur l'organisation de l'arbitrage, l'une quelconque d'entre elles peut soumettre le différend à la Cour internationale de Justice, en déposant une requête conformément au Statut de la Cour.

2. Tout Etat partie pourra, au moment où il signera la présente Convention, la ratifiera ou y adhérera, déclarer qu'il ne se considère pas lié par les dispositions du paragraphe 1 du présent article. Les autres Etats parties ne seront pas liés par lesdites dispositions envers un Etat partie qui aura formulé une telle réserve.

3. Tout Etat partie qui aura formulé une réserve conformément aux dispositions du paragraphe 2 du présent article pourra à tout moment lever cette réserve par une notification adressée au Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies.

Article 30

La présente Convention, dont les textes en anglais, arabe, chinois, espagnol, français et russe font également foi, sera déposée auprès du Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies.

EN FOI DE QUOI les soussignés, à ce dûment habilités, ont signé la présente Convention.

Annexe 7⁷

⁷ UMOFC (Union Mondiale des Organisations Féminines Catholiques), Femmes africaines, Paris, Le Centurion, Collection « Poids du jour », 1959.

DÉCRET MANDEL

15 juin 1939.

ARTICLE PREMIER. — En Afrique-Occidentale française et en Afrique-Equatoriale française, la femme avant quatorze ans révolus, l'homme avant l'âge de seize ans, ne peuvent contracter mariage.

Art. 2. — Le consentement des époux est indispensable à la validité du mariage.

Seront nulles de plein droit sans que la partie qui se dirait lésée par la prononciation de la nullité puisse de ce fait réclamer aucune indemnité :

1° Toute convention matrimoniale concernant la fillette impubère, qu'elle soit ou non accompagnée du consentement de la fille ;

2° Toute convention matrimoniale concernant la fille pubère lorsque celle-ci refuse son consentement ;

3° Toute revendication de veuve, ou de toute autre personne faisant partie d'une succession coutumière lorsque cette personne refuse de se rendre chez l'héritier auquel elle est attribuée.

DÉCRET JACQUINOT

14 septembre 1951.

ARTICLE PREMIER. — En Afrique-Occidentale française, en Afrique-Equatoriale française, au Cameroun et au Togo, les citoyens ayant conservé leur statut personnel contractent mariage suivant la coutume qui leur est propre, sous réserve des dispositions du décret du 15 juin 1939 et de celles qui font l'objet des articles ci-après.

Art. 2. — Même dans les pays où la dot est une institution coutumière, la fille majeure de 21 ans, et la femme dont le précédent mariage a été légalement dissous, peuvent librement se marier sans que quiconque puisse prétendre en retirer un avantage matériel soit à l'occasion des fiançailles, soit pendant le mariage.

Art. 3. — Dans ces mêmes pays, le défaut de consentement des parents s'il est provoqué par des exigences excessives de leur part, ne peut avoir pour effet de faire obstacle au mariage d'une fille majeure de vingt et un ans.

Il y a exigence excessive chaque fois que le taux de la dot réclamée dépasse le chiffre déterminé, suivant les régions, par le chef de territoire.

Art. 4. — Les tribunaux du premier degré sont habilités à juger des différends résultant de l'application de l'art. 3. Ils sont tenus, chaque fois qu'ils constatent qu'il y a eu exigence excessive de la part des parents, d'en donner acte gratuitement au requérant. Ce

document lui permet de faire enregistrer son mariage par l'officier d'état civil sans le consentement des parents de la fiancée.

Art. 5. — Tout citoyen ayant conservé son statut personnel peut, au moment de contracter mariage, faire inscrire par l'officier d'état civil sur l'acte de mariage, sa déclaration expresse de ne pas prendre une autre épouse aussi longtemps que le mariage qu'il contracte ne sera pas régulièrement dissous.

Cette déclaration constitue l'acte spécial dont il est fait mention à l'article 339, alinéa 2 du Code pénal, applicable en Afrique-Occidentale française, en Afrique-Equatoriale française, au Cameroun et au Togo.