

DÉMOGRAPHIE ET CULTURES

*Colloque international de Québec
(Canada, 25-29 août 2008)*



**ASSOCIATION INTERNATIONALE DES DÉMOGRAPHES DE LANGUE FRANÇAISE
A I D E L F – 133, boulevard Davout – 75980 Paris Cedex 20 (France) – <http://www.aidelf.org>**

La mobilité est-elle le moteur de la transition culturelle ? Étude micro-démographique du Sarnyéré Dogon (Mali)

Claudine SAUVAIN-DUGERDIL, Denis DOUGNON et Samba DIOP

Laboratoire de démographie et d'études familiales (LaboDémo), Université de Genève.
Institut supérieur de formation et de recherche appliquée (ISFRA), Université de Bamako.
Faculté de médecine, Université de Bamako.

1. Introduction

La migration fait l'objet de représentations contradictoires. Au niveau des pays d'accueil, bien que souvent une source de main d'œuvre bon marché exploitable et exploitée, domine une vision négative de craintes multiples face à l'étranger. Dans les régions de départ, les migrations sont considérées comme la preuve de l'inégalité de développement économique ou culturel du territoire national. Elles sont perçues en de nombreux endroits comme le signe d'un grave malaise social, surtout quand il s'agit de populations jeunes. Les départs de la campagne pour la ville sont généralement présentés comme des phénomènes négatifs. Tout le vocabulaire lié à ces déplacements de populations évoque des situations difficiles. Ne parle-t-on pas de la mort des villages, du déracinement, de l'abandon des valeurs et des siens ? Pour les populations, au contraire, la migration est souvent conçue comme une solution à la précarité et, pour les individus, la possibilité d'un destin meilleur. Même s'il est douloureux de quitter les siens, son village, son pays, partir signifie trouver du travail, gagner sa vie.

Quoi qu'on dise, la migration est un phénomène très fortement ancré dans l'inconscient collectif et la réalité quotidienne de toutes les couches de la société. Au plan individuel, la migration est vue comme une affirmation, une libération de l'individu par rapport au groupe domestique. Par les attentes qu'elle suscite, autant que ses résultats réels, la mobilité constitue un facteur essentiel des transformations accélérées des populations restées en marge des grands bouleversements mondiaux, de leur mode de vie et de leur système de valeurs. Pour ceux qui partent, c'est la découverte de l'ailleurs, souvent, les aléas de l'isolement et de diverses formes d'exploitation, mais aussi l'apprentissage de nouvelles compétences et l'acquisition d'un capital expérientiel, notamment en matière d'hygiène et de prévention sanitaire. Leur expérience de l'ailleurs, imaginée ou perçue à travers les contacts et les récits, cadeaux et nouveaux modes de vie au retour, modifie aussi les perceptions de ceux qui restent et parfois même leurs comportements.

Qu'en est-il réellement de ce phénomène en pays dogon, singulièrement dans le Sarnyéré ? Les Dogon sont connus pour leur forte mobilité géographique ; ils ont toujours été acteurs de mouvements migratoires, qu'il s'agisse de mouvement transfrontaliers ou internes. En ne se tenant ici qu'aux mouvements internes, notre présent sujet, on constate un flux de Dogon vers les grands centres urbains tels que Bamako, Ségou, Mopti principalement. Mais ces mouvements ne se font pas que dans le sens rural/urbain ; les Dogon sont également attirés vers les zones rurales dans lesquelles les activités agricoles connaissent un certain essor. En plus, à l'intérieur même de leur terroir, les dogon pratiquent la mobilité à la recherche de terres plus fertiles, de points d'eau ou tout simplement pour gérer un conflit interne communautaire ou familial (Petit 1997, Dougnon 1998, Doumbia 2000, Thibaut 2005).

La mobilité est donc une stratégie de survie, survie contre la pauvreté et survie face aux conflits communautaires et familiaux. Les familles peuvent décider d'envoyer deux, voire plus, de leurs enfants chercher les frais d'impôt, des habits et surtout des céréales, en particulier pour faire la soudure en attendant les nouvelles récoltes. Dans ces cas, les enfants retournent au

village, car ils sont impatiemment attendus. Il arrive aussi que des familles entières migrent pour un certain nombre de raisons. La famille est devenue nombreuse à cause de la forte natalité et les terres cultivables deviennent de plus en plus rares. La famille cherche alors un lieu d'implantation propice et s'y installe pour toujours. Comme le souligne Roquet (2008), ce sont là les migrations agricoles qui sont les plus fréquentes et elles se présentent comme des stratégies de lutte contre la précarité. Il n'est pas rare non plus de voir des villages entiers, des communautés entières se déplacer et s'installer définitivement dans des zones de pluviométrie abondante, de terres fertiles et de populations autochtones accueillantes. C'est le cas de la zone Mali Sud où se sont installés des villages venus du plateau dogon après les grandes sècheresses des années 70. Ce sont des stratégies communautaires de lutte contre la précarité et la pauvreté. D'autre part, des individus développent des stratégies quand ils se sentent menacés dans leur famille, leur communauté : poids du patriarcat qui partage mal les ressources de la famille, abus conflits ou tout simplement le désir d'apprendre une langue de grande diffusion (le bambara, le français, l'anglais), de s'émanciper par rapport à l'habillement, à la nourriture. Généralement, c'est une migration de courte durée et l'individu retourne au village. L'émergence de ce phénomène a, par exemple, été bien décrite en pays Bwa (Hertrich et Lesclingand 2001, Lesclingand 2004a et b).

Dans cette communication, nous examinons le rôle de diverses formes de mobilité spatiale dans la dynamique d'une population Dogon située à l'extrémité nord-est de la zone d'extension de cette ethnie au Mali. Son histoire témoigne d'une capacité d'adaptation impressionnante. Par une exploitation optimale des ressources naturelles, cet ensemble de quatre villages avait développé un modèle de survie quasi autarcique dans un milieu particulièrement aride. Actuellement, cette population répond à la dégradation de l'environnement, la pression démographique et l'ouverture accélérée au monde par une diversification des stratégies de subsistance. L'insertion dans l'économie monétaire est devenue obligatoire et l'élevage devient un appoint à l'agriculture vivrière. Les contacts avec l'extérieur s'accroissent, accompagnés d'une acculturation accélérée, exprimée en particulier par l'abandon de l'artisanat traditionnel, des cérémonies et danses, et d'une influence accrue de l'Islam.

Notre question centrale est celle de savoir dans quelle mesure les nouvelles formes de mobilité – l'exode temporaire des jeunes – constituent le moteur des changements socio-culturels. Dans ce but, nous commençons par nous interroger sur l'importance des nouvelles habitudes de mobilité des jeunes dans les stratégies de lutte contre la précarité, mais aussi de la façon dont elles sont perçues dans la population. Nous analysons ensuite les mutations culturelles en nous centrant sur les évolutions des comportements en matière de choix du conjoint et de mise en couple. Et, finalement, nous examinons dans quelle mesure la mobilité des jeunes peut être interprétée comme le moteur du changement. Nous nous fondons ici sur une étude micro-démographique qui, par sa profondeur temporelle offre une vision de longue durée et, par des méthodes d'enquête diversifiées, permet une approche compréhensive. Un accent particulier est mis ici sur les données qualitatives qui permettent de prendre en compte la dimension *emic* - à savoir ce qui fait sens pour les gens eux-mêmes – pour comprendre les mécanismes du changement.

2. Données et méthodes

L'étude des Dogon du massif du Sarnyéré remonte aux années 1970, travail pionnier d'une petite équipe de l'Université de Genève, en liaison avec les études d'anthropologie génétique développées par l'Institut National d'Études Démographiques (INED, Paris) sur la dynamique des petites populations du Nord Mali, en particulier des villages Dogon peuplant les massifs autour de Boni (cercle de Douentza) (Cazes et al, 1993). Cl. Sauvain-Dugerdil avait été sollicitée par l'équipe française pour étudier la dynamique de la population du Sarnyéré. Ce

travail, alliant des méthodes anthropologiques d'observation participative et de relevés plus factuels a permis d'étudier la dynamique de la population sous deux angles, la micro-évolution à travers les tendances en matière de fécondité, de mortalité infanto-juvénile et de choix du conjoint et, d'autre part, l'histoire du peuplement dans une double approche d'histoire orale (mémoire de la fondation des villages et données généalogiques qui, pour la famille des chefs remontent neuf générations, soit jusqu'aux fondateurs des villages actuels) et d'étude archéologique¹.

La mise en place du « chantier jeunes »² a été l'occasion de revenir au Sarnyéré 24 ans plus tard avec une équipe malienne. En octobre 2002, avec un collègue géographe malien, Modibo Kiré, et trois enquêteurs/trices, un volet rural de l'enquête sur la transformation des comportements des jeunes dans la phase d'entrée dans l'âge adulte est réalisé au Sarnyéré et dans deux villages Dogon voisins, Ella et Momni. Le questionnaire de base, conçu pour l'enquête à Bamako, a été adapté à la réalité rurale. Les six modules ont été maintenus (emploi du temps, événements biographies, entourage, activités, santé/santé de la reproduction, caractéristiques socio-économiques), mais en simplifiant les questions non pertinentes, par exemple sur les détails des trajectoires de formation et d'activité qui n'ont pas de sens dans une société agricole traditionnelle sans accès à l'école. En revanche, la question de la mobilité a été développée en interrogeant les jeunes sur leurs déplacements durant la semaine précédant l'enquête et sur leur histoire migratoire. Malgré les conditions difficiles et l'absence temporaire de nombreux jeunes, 188 questionnaires ont pu être passés. L'information a été complétée par des entretiens semi-directifs et des petits groupes de discussion. Ce sont aussi ces méthodes de relevé qualitatif qui ont été appliquées lors des deux missions de suivi, centrées sur la problématique des migrations, réalisées en mai 2004 et en février 2006 (Sauvain-Dugerdil et Ritschard 2005, Sauvain-Dugerdil et Dougnon 2006), puis abordant plus largement les transformations sociales en 2007 et 2008.

La présente communication se fonde essentiellement sur les données qualitatives, récoltées depuis 2002. Par un traitement avec le logiciel Atlas-Ti, nous avons analysé les discours sur la migration des jeunes, aux transformations des comportements relatifs au choix du conjoint et à la mise en couple et aux influences de la nouvelle mobilité à cet égard. En commençant par identifier les principaux concepts formant le discours (opération de codage des extraits pertinents), nous avons modélisé la perception de nos interlocuteurs en élaborant trois sous-modèles relatifs à ces trois axes.

Nous nous référons ici aussi aux premiers travaux réalisés lors des missions des années 1970 pour mettre en perspective la mobilité actuelle par rapport à ses implications plus anciennes, comme aussi les évolutions en matière de choix du conjoint et de mise en couple. Finalement, nous utilisons les données de l'enquête par questionnaire de 2002 pour estimer l'importance du phénomène migratoire et son lien avec le calendrier de la transition de la

¹ Relevé par Cl. Sauvain-Dugerdil des histoires génésiques d'un échantillon de femmes et des généalogies remontant jusqu'aux premiers arrivés et, par A. Gally, ethno-archéologie et relevé de l'ensemble des sites occupés sur le massif (Sauvain-Dugerdil 1980, Gally 1981).

² Partenariat de recherche entre plusieurs institutions maliennes (actuellement l'Institut supérieur de formation et de recherche appliquée, ISFRA, la Faculté de médecine et la Direction nationale de la population) et le LaboDém de l'Université de Genève, ce projet analyse le défi des jeunes dans des contextes en transformation rapide : trois zones peu privilégiées de Bamako et le Sarnyéré Dogon. Initié en 2000 par une phase exploratoire, bénéficiant d'un subside de l'OMS, ce projet a réalisé en 2002 une enquête de base (en milieu urbain, auprès de 1800 jeunes) financée par le programme malien de la Direction du Développement et de la Coopération (DDC, suisse), complétée en 2007 par des entretiens auprès d'une série d'acteurs clés. La phase actuelle (2005-2008) bénéficie d'un subside FNS/DDC dans le cadre du programme de partenariat de recherche avec les pays du Sud (projet 107013 – 109843).

sexualité. Sur la base des questions relatives à la mobilité³, un indicateur a été construit, distinguant les jeunes qui ne sont jamais partis en exode de ceux qui ont déjà quitté leur village pour plus d'une journée. La transition de la sexualité a fait l'objet d'un autre travail, centré sur les comportements dans l'échantillon urbain, mais en incluant le Sarnyéré à titre comparatif en matière de calendrier de l'initiation sexuelle et de l'arrivée du premier enfant (Sauvain-Dugerdil et al., 2008).

3. Résultats

3.1. La migration temporaire des jeunes, une nouvelle signification de la mobilité

Au Sarnyéré, la mobilité n'est pas nouvelle, constituant une dimension intégrante de l'histoire du peuplement, des stratégies de survie et de développement de la population. Toutefois, avec le phénomène actuel d'exode temporaire des jeunes, elle prend des significations radicalement différentes.

Deux siècles d'histoire sur le massif du Sarnyéré : la mobilité comme stratégie de survie

L'histoire du peuplement du Sarnyéré s'insère dans les dynamiques régionales, mais cette petite population se singularise par sa marginalité. Le Sarnyéré est le massif resté le plus traditionnel. Sa position géographique et un milieu naturel encore plus aride que les autres villages Dogon de la zone de Boni rendent les conditions de vie particulièrement précaires. Ainsi, malgré une fécondité élevée⁴, globalement, sur l'ensemble de la période de huit générations couverte par les données généalogiques, la population n'a pas connu de croissance démographique (Sauvain-Dugerdil 1980). Elle s'est juste maintenue avec, en moyenne, la contribution de deux enfants par femmes à la génération suivante⁵. L'histoire du Sarnyéré a aussi été marquée par des crises démographiques majeures, liées aux sécheresses récurrentes⁶. C'est ainsi que la famine des années 1913-14 a décimé en premier lieu les esclaves, mais a aussi marqué la disparition de patronymes et d'un quartier entier du village de Tandj.

L'histoire du peuplement met donc en évidence le rôle central de la mobilité dans les stratégies de survie de la population et comme l'ultime réponse aux crises. La mémoire orale, les données généalogiques et les restes archéologiques concordent pour fournir une image consistante du peuplement du massif marquée par la fondation d'un premier village, au début du 18^{ème} siècle (ou peut-être déjà à la fin du 17^{ème}). En l'espace d'un peu moins d'un siècle, 17 autres groupes lignagers fondateurs se sont installés sur le massif. Une dernière vague d'immigration est contemporaine de la colonisation française de la zone, à la fin du 19^{ème} siècle. L'arrivée successive des lignages fondateurs est associée à une histoire complexe de création et d'abandons de sites : des onze quartiers qui formaient les quatre villages du massif dans les années 1970, seuls cinq correspondaient au lieu de premier établissement au Sarnyéré du lignage concerné. Les causes des déplacements successifs ne sont pas clairement établies. Il est probable que ces abandons aient été liés à des événements malheureux (décès, mauvaises récoltes) qui pouvaient faire penser que le site n'était pas propice à une installation

³ Celle-ci est abordée sous deux angles. D'une part, les migrations temporaires « Êtes-vous déjà parti(e) en exode ? » et, le cas échéant, le nombre de fois et les raisons de l'exode et, pour chaque épisode la date de départ, la destination, l'activité et le résultat. D'autre part, les déplacements récents : « La semaine dernière, avez-vous eu l'occasion de quitter le village ? » et, le cas échéant, des précisions sur la fréquence, la durée, le lieu et les objectifs.

⁴ Lors de notre enquête de 1976, en moyenne 8,3 enfants par femme.

⁵ En moyenne, les femmes mariées au Sarnyéré ont eu 2,05 enfants « utiles » à la génération suivante, c'est-à-dire ayant atteint l'âge adulte et ayant lui/elle-même formé un couple; 1/4 d'entre elles n'ont eu aucun enfant « utile ».

⁶ Entre 1900 et 1990, on ne compte pas moins de sept graves épisodes de famine associés à la sécheresse dont le souvenir est gravé dans la mémoire collective par des noms spécifiques (Cazes et al. 1993, p.27).

durable. Cette mobilité témoigne de la précarité des conditions de vie. La dépendance face à une pluviométrie capricieuse entraîne en particulier des déplacements temporaires pour passer la période de soudure vers des points d'eau. On peut bien imaginer que, au retour au Sarnyéré, l'on ait parfois été tenté d'aller s'installer ailleurs sur le massif, ou même de ne pas revenir comme en témoigne l'abandon subit du village de Wassibakano, au milieu du 19^{ème} siècle.

Depuis les années 1970, une nouvelle dimension de la mobilité : l'expansion territoriale

L'histoire du peuplement du Sarnyéré s'est déroulée dans les limites territoriales dessinées par le massif : on s'installe sur le massif ou le quitte, on se déplace d'un site à l'autre. Les villages sont des entités compactes à l'architecture originale ; chaque quartier est formé d'un seul bloc d'habitations accolées, à plusieurs étages, entre lesquelles on circule par les terrasses. Mais cet espace aride ne peut pas supporter une charge importante de population et une régulation drastique s'est faite à travers les départs ou des crises de surmortalité. Depuis les années 1970, la mobilité prend une nouvelle forme, c'est le territoire qui s'agrandit. L'installation des villages au Piedmont ouvre l'accès à l'exploitation de nouvelles terres. Cette descente dans la plaine a été rendu possible par des relations moins conflictuelles avec les populations de pasteurs, mais elle témoigne aussi d'une volonté d'extension des cultures. Le travail des petits carrés entre les rochers de la montagne fait place à l'exploitation de grandes surfaces. Quelques charrués, charrettes et animaux de trait (ânes et les premiers chameaux) font leur apparition. Des champs plus lointains, plus fertiles sont exploités. Les hameaux temporaires associés à ces cultures se transforment progressivement en véritables quartiers, certains même plus densément peuplés que les quartiers « mères » du Piédmont. Jouissant de meilleures terres, habités par les secteurs plus entreprenants de la population, ces nouvelles colonies sont plus prospères et plus dynamiques. Cette expansion du territoire a donc ouvert de nouveaux espaces qui, par conséquent, représentent plus qu'une adaptation aux contraintes – stratégie de survie - mais un investissement pour un mode de vie moins précaire, c'est-à-dire une stratégie de développement.

L'exode temporaire des jeunes, une ouverture récente sur le monde

Au Sarnyéré, les migrations temporaires des jeunes sont un phénomène récent. Au moment de nos enquêtes des années 1970, les quelques hommes qui étaient partis, étaient des individus hors norme. Dans les autres villages Dogon de Boni, l'exode était déjà une habitude établie. L'absence temporaire des hommes constituait vraisemblablement une des raisons pour lesquelles la fécondité, en liaison avec un retard de l'âge au mariage, y était un peu plus basse qu'au Sarnyéré (Brown, in Cazes et al. 1993).

En 2002, année d'une terrible sécheresse, à notre arrivée, fin octobre, beaucoup de jeunes hommes et même des familles entières étaient absents. Les résultats de l'enquête indiquent néanmoins que la mobilité est loin d'être généralisée et que le Sarnyéré continuait à se distinguer à cet égard des autres villages Dogon de Boni : 60% des 128 jeunes interrogés au Sarnyéré n'étaient jamais partis en exode et n'avaient pas quitté le village la semaine précédant l'enquête, cette proportion étant la moitié (29%) dans l'échantillon interrogé à Ella et Momni (55 individus), massifs plus proches des voies de communication. Seuls 13% des jeunes du Sarnyéré ont connu plusieurs épisodes migratoires, près du triple (38%) à Ella/Momni. L'écart est encore plus marqué pour les filles : trois-quarts des filles du Sarnyéré n'avaient pas connu la migration (mais que 29% à Ella/Momni), au Sarnyéré un nombre réduit de filles (6%) déclaraient plusieurs épisodes migratoires (26% à Ella /Momni). Dans l'ensemble, ce n'est que durant les quatre et les mêmes les trois dernières années, que les jeunes interrogés avaient connu des épisodes migratoires (10 départs dont 2 de femmes en 1998, 22 dont 5 de femmes en 1999, 35 dont 10 de femmes en 2000 et 32 dont 7 de femmes en 2001).

Pour les garçons le fait de n'être jamais parti est justifié par les travaux agraires (raison de rester de 32% des garçons jamais partis) et, pour les filles, par le refus ou les besoins des parents (47% d'entre elles; raison en troisième position chez les garçons, concernant 12% d'entre eux). Chez les garçons comme chez les filles, la réponse, seconde en importance, est qu'*il n'y a pas de raison* (respectivement chez 16% et 32% des garçons et filles jamais partis), ce qui peut être interprété que ne pas partir est normal. Parmi les filles, cette dimension de normalité s'exprime aussi par la référence qu'elles font au fait qu'il n'y a pas d'autres filles qui sont parties, c'est-à-dire l'absence de modèle. Quelques garçons citent d'une façon ou d'une autre la « peur » de la ville (*je ne veux pas aller en ville, dans les autres villes c'est difficile, je ne comprends pas les langues des villes*). Quant aux raisons de partir évoquées par les jeunes qui ont déjà connu l'exode, elles sont essentiellement d'ordre économique. Pour les hommes, c'était gagner de l'argent (52% d'entre eux), réaliser des travaux agraires (19%) ou pallier à de mauvaises récoltes (14%); la majorité des filles indiquent que l'objectif était d'acheter le troussé (57%) ou de gagner de l'argent (20%). Quelques uns évoquent l'apprentissage du bambara et du français. Les activités des hommes durant la migration se répartissent essentiellement entre la construction (40,5% des activités durant leur premier exode) et les travaux agricoles (38%), les autres ont vendu du carburant ou des médicaments traditionnels, étaient charretier ou sont allés étudier le coran ou faire une visite. Sur les 30 femmes parties en migration, 24 ont travaillé comme domestique, les autres dans les récoltes ou ont pilé du mil.

En 2007, un sondage parmi les 91 personnes interrogées semble indiquer une forte progression de la mobilité et, surtout, de la diffusion du phénomène parmi les filles qui deviendraient plus mobiles que les garçons : 94% des filles et 80% des garçons déclarent avoir quitté le village la semaine précédant l'entretien ; près des trois-quarts des filles (72%) et un peu plus de la moitié des garçons (58%) sont déjà partis au moins fois en exode. La mobilité apparaît plus développée à Tillédamba, le quartier de plaine plus proche de Boni, le chef lieu de la commune, et dans les villages de la face sud/sud-ouest du massif (Tandi et Djamaga). Depuis 2006, dans ceux-ci semble aussi émerger un nouveau phénomène de mobilité de très jeunes garçons, souvent sans l'autorisation des parents. Ces migrations précoces, en revanche, existent déjà depuis trois à quatre ans parmi les filles. Tillédamba et le village de Djamaga sont précurseurs à cet égard, sites les plus proches des marchés, respectivement de Boni et de Dalla. Le marché serait, comme nous l'indique un vieux, le premier lien avec le monde extérieur où les jeunes filles du Sarnyéré voient des filles bien habillées et d'où elles ont fui lors des tout premiers départs.

À Nemgéné, chef lieu du Sarnyéré, en 2006, pour la première fois, de très jeunes filles ont quitté le village à l'insu de tous. Six filles âgées entre 14 et 15 ans, ont ainsi parcouru à pieds les quelque 20 km qui séparent le Sarnyéré du goudron, ont trouvé un véhicule pour se rendre à Mopti, troisième ville du pays, où elles ont trouvé des emplois comme domestiques et sont restées dix jours jusqu'à ce que l'un des pères aille les rechercher. Cinq autres sont parties du quartier de plaine de Tillédamba, où le phénomène n'est pas nouveau. En 2004, en particulier, on nous avait déjà signalé un cas de fuite d'une très jeune fille que son père était allé récupérer à Mopti. De Koyo, cinq filles, rejointes par trois autres, sont parties à Fatoma près de Mopti. À l'exception d'une de 25 ans, elles sont âgées entre 15 et 20 ans. En 2008, le phénomène reste variable d'un village à l'autre, plus important à Tillédamba, moins à Ankala, quartier de Nemguéné, le plus influencé par les nouvelles tendances islamistes. La plupart des filles partent au moins une fois avant le mariage, moins souvent sans l'autorisation des parents, néanmoins il ne semble pas que se soit établi une habitude de départ annuel systématique. La plupart des jeunes interrogés à ce sujet en 2007, ne sont partis qu'une fois, éventuellement deux. Les garçons partent un peu plus loin et un peu plus longtemps que les filles, mais ce n'est qu'exceptionnellement que les jeunes ne reviennent pas pour l'époque des travaux agraires ou s'installent définitivement ailleurs. Toutefois, ce sont clairement deux types de migrations temporaires des jeunes qui se développent. Les jeunes hommes déclarent qu'ils partent surtout

en année de mauvaise récolte, migration de disette qui peut impliquer le déplacement temporaire de toute la famille. En année de bonne récolte, les garçons sont moins nombreux à partir et, souvent plus tardivement, après avoir mené à bien les travaux de saison sèche en particulier l'entretien des maisons. Alors, on part pour son *propre plaisir, pour avoir de beaux vêtements. Tu pourras te payer autre chose ou juste pour apprendre le bambara* et, comme les autres, au retour, parler cette langue entre amis. En mauvaise année, les filles partent en famille, ou avec le mari, mais pour elles les migrations individuelles ne sont pas liées aux problèmes d'approvisionnement. C'est, au contraire, lorsque le mil est abondant qu'elles partent le plus, car elles peuvent alors vendre des surplus pour se payer le transport vers la ville.

3.2. Les discours sur la mobilité des jeunes

En 2002, à la question sur le bilan de leur expérience migratoire, très peu de jeunes ont un jugement négatif : seuls trois hommes et quatre femmes ont jugé l'expérience globalement mauvaise, un homme dit ne pas avoir eu de travail. Dans les entretiens des années suivantes, les filles n'ont jamais mentionné de mauvais traitements, ce que résume une fille interrogée en 2006 à Koyo, insistant sur le plaisir de la découverte : *Elle est restée en bons termes avec son employeuse. Elle a commencé et fini là. Elle est revenue en bonne santé dans sa famille, chez les siens. Elle était comblée parce que ses yeux ne se fatiguaient pas de voir de jolies choses, ses oreilles d'entendre des bons sons.*

En revanche, les garçons mentionnent souvent des expériences de violence policière et d'abus des patrons. En 2006, nous avons approfondi la question de savoir s'ils ont connu des difficultés lors de l'exode et ils ont tous déclaré avoir rencontré des problèmes : *Quand on va à l'exode, on est exposé aux abus, aux injures, aux provocations de n'importe qui, y compris des femmes. On vous accuse à tort de vol, on vous conduit pour rien dans les commissariats.* Un jeune homme de Nemguéné raconte :

Il y a aussi eu des bagarres avec des jeunes qui lui ont brûlé la poitrine avec un mégot de cigarette. Cette année encore, ce qu'il a eu comme problème, c'est que son employeur prétextant qu'il mange trop, n'a pas voulu lui payer la totalité de ses dus. Grâce à l'intervention de son logeur, qui est un parent, il a pu récupérer tout son argent. Sur le chemin du retour, à Douentza, il a été victime d'un vol de 4500 F. il est resté à Douentza pour travailler un peu. Il a travaillé jusqu'à avoir un montant de 10 000 F, mais l'employeur ne lui a payé que la moitié, en remettant à plus tard l'autre moitié. À la question de savoir quelles expériences heureuses il a eues, il répond qu'il a connu beaucoup plus de désespoir que d'espoir. Non, il n'a pas eu d'expériences heureuses.

Quant aux parents, ils se sentent impuissants, ne peuvent les empêcher de partir. Dans nos entretiens de 2006, on indiquait que *Ce n'est pas bon [qu'elles partent] mais ils ne peuvent rien* (émisnaire du chef de Djamaga). Un ancien de Nemguéné, connu comme féticheur, indique que pour les faire revenir on peut faire ce que le traducteur a exprimé par des *incantations chimiques*. Néanmoins lui-même était allé rechercher sa fille jusqu'à Mopti et il reconnaît : *On ne peut pas leur apprendre le bambara au village. Elles veulent des habits, mais ici les moyens sont limités. Et si on leur donne des bijoux, elles les vendent pour fuir.* Un groupe d'hommes âgés de Koyo mentionne qu'*on peut leur donner des conseils, leur parler, les sensibiliser. Mais les parents n'ont pas les moyens pour faire quelque chose pour elles.* Les jeunes hommes de Koyo résumant en indiquant que *les parents ne sont pas contents, mais c'est une nécessité. [Partir] ne vaut que s'il y a un besoin. Si elles ont quelque chose devant elles, elles ne partiront pas.* L'un d'entre eux fait en outre référence au bénéfice dont peut tirer parti les mères : *Si la fille ne gagne rien, c'est la maman qui paie [le trousseau]. Les mères sont soulagées.*

En 2008, les opinions sur les filles migrantes restent contrastées. On reconnaît qu'elles sont plus éveillées, bien nourries et propres. Mais, *la place des enfants est auprès des parents.* Dans

deux entretiens, on nous mentionne que l'exode des filles peut poser un problème de main d'œuvre dans la famille. Un père a même empêché une fille mariée de rejoindre son mari pour qu'elle continue à travailler au village. Globalement, on estime que la fille ne gagne pas grand-chose et que *ce qu'elle rapporte ne soulage pas la famille* (homme de Koyo dans la trentaine). La migration du garçon, en revanche, *c'est un apport pour la famille*, car il travaille plus et apporte plus (femmes mariées, Koyo). Mais, les points de vue évoluent et, cette année, on reconnaît que le peu qu'ils/elles rapportent, *ça va augmenter ce qu'ils ont à la maison. Il ne faut plus les habiller* (Vieux Nebbé). *Si le garçon part s'acheter un vélo, une radio, c'est quand même pour la famille, car sinon c'est la famille qui devrait payer* (Homme Oganka). La fille commence par s'acheter des vêtements, mais elle rapporte aussi de l'argent, le donne à sa mère ou contribue à l'achat des ustensiles de cuisine pour son trousseau et, donc, *soulage ainsi sa mère*.

Les parents essaient de retenir les jeunes par des promesses de cadeaux et, s'ils le peuvent, en leur offrant ce que les autres acquièrent en exode. Sachant bien qu'ils n'ont, le plus souvent, pas les moyens pour cela et que les jeunes, y compris les filles, échappent à leur contrôle, les parents tolèrent de plus en plus la mobilité des jeunes et, parfois même, l'encouragent. Ce n'est que dans le quartier d'Ankala, le plus influencé par l'islam, que l'on nous indique que tous les parents interdisent aux jeunes filles de partir. Ailleurs, certains interdisent ou ne donnent pas formellement leur accord, mais ils ne vont pas les en empêcher. Quelques mères déclarent que, voyant les bénéfiques, elles *vont autoriser* leur fille à repartir et *même feront tout pour lui payer le transport*. Les pères apparaissent plus réticents mais, cette année, aucun n'est allé rechercher sa fille. En revanche, la crainte est que les jeunes ne reviennent pas pour l'hivernage, c'est-à-dire la période des cultures ou, encore plus, qu'ils ne reviennent pas du tout, ou que, *au retour, les filles aient un mauvais caractère et ne veulent pas rester* (femmes mariées de Nebbé).

De nombreux témoignages montrent que l'avis des parents reste important pour les jeunes. En 2006, une fille de Tandi déclarait : *Tu n'iras jamais si tu attends leur consentement, mais ils ne font rien pour retenir les jeunes car ils n'ont rien*. Elle reconnaît néanmoins que : *cette année, elle n'est pas partie, car sa maman ne voulait pas*. Une jeune femme de Tandi, déjà partie sans autorisation, indique qu'elle *a envie de (re)partir, mais ses parents ne seraient pas d'accord, donc ce n'est pas bon. Avant, elles étaient très jeunes. Maintenant, elles savent que ce n'est pas bon [de partir sans autorisation]*. Pour les filles, en 2008, le refus des parents, généralement du père, reste une raison importante pour ne pas partir. Les femmes de Koyo nous indiquent que les filles du village qui, cette année, ne sont pas parties, c'est qu'elles ne veulent pas désobéir aux parents. Mais l'envie de partir est souvent plus forte et, vraisemblablement, à cet égard, le discours correspondrait plus à la norme qu'à la nouvelle réalité. C'est le cas lorsque des femmes indiquent que les jeunes filles ne sont pas parties car elles sont trop jeunes, alors que des filles très jeunes partent (généralement avec une grande sœur). En fait, une raison importante du non départ est le manque de moyens pour payer le transport. Des jeunes filles nous indiquent qu'*elles n'ont pas décidé, qu'elles patientent d'abord*, et, en fin d'entretien, on comprend qu'elles sont en train d'accumuler de l'argent, en cachette des mères, pour pouvoir partir.

En bref, en 2008, même si elle suscite des craintes et désapprobations et même si elle transgresse l'autorité parentale, la migration temporaire des jeunes filles semble devenir une réalité tolérée dont on reconnaît parfois les bénéfiques. Les opinions diffèrent cependant entre villages et en fonction de l'ampleur qu'a prise le phénomène.

3.3. Transition culturelle, choix du conjoint et processus de mise en couple

D'une transition culturelle à une transition sociale

Les travaux d'ethno-archéologie réalisés par Alain Gally avaient montré que, au milieu du 19^{ème} siècle, durant la phase de rétraction de la population Dogon de la zone Douentza-Hombori, les Dogon du Sarnyéré ont vécu une période de transition culturelle (Gally 1981). À cette époque, les traditions Dogon anciennes qui caractérisaient la céramique du Sarnyéré disparaissent, ceci en liaison probable avec la disparition de la caste des forgerons. Les informations récoltées lors des missions de 1975 et 1976 avaient aussi montré une importante déculturation des Dogon du Sarnyéré, en comparaison avec les traditions spécifiques aux Dogon de la zone centrale de la région de la falaise de Bandiagara et décrits par les travaux de l'ethnologue Griaule et de son équipe (Sauvain-Dugerdil 1980). L'installation au Sarnyéré et son histoire subséquente a donc été marquée par une transition culturelle et celle-ci s'est accélérée avec l'installation dans la plaine.

L'établissement dans la plaine a entraîné d'autre part une véritable transition sociale engendrée par l'éclatement spatial et la transformation du système économique. L'éclatement des villages en petits quartiers dispersés est concomitant à l'évolution du système social basé sur des liens communautaires très forts, vers une autonomie croissante de l'unité familiale restreinte. Les pouvoirs lignagers traditionnels sont remis en question, ceci d'autant plus que si, sur le massif, la terre appartient au premier arrivé, donc aux chefferies, dans la plaine, elle est à celui qui l'exploite. En plaine, la vie au quotidien a été profondément modifiée par la possibilité nouvelle d'utilisation de la roue. L'introduction du vélo accroît l'espace de fonctionnement des jeunes et l'utilisation des charrettes attelées facilite les travaux agraires et les contacts commerciaux. Plus globalement, on assiste à l'ouverture obligatoire du système économique avec, en particulier, l'introduction d'une économie monétaire. La fabrication artisanale de la plupart des objets (en particulier les vêtements et ustensiles de cuisine) est remplacée par leur acquisition sur les marchés des bourgades alentours.

La stabilité apparente des traditions en matière de choix du conjoint

Les traditions en matière de choix du conjoint, élément essentiel du fonctionnement de la société, semblent relativement stables. Pourtant les discours révèlent l'émergence de transformations importantes qui témoignent de la souplesse et de la capacité d'adaptation du système matrimonial.

Deux piliers de la constitution du couple sont maintenus :

- La coutume des services rendus par le fiancé au futur beau-père. Quand les promesses arrivent à l'âge du mariage, quatre années de suite, le groupe des fiancés va travailler une journée les champs de chacun des futurs beaux-pères et leur offrir des paquets de mil (un paquet la 1^{ère} année, puis deux, trois et, finalement, quatre l'année du mariage)⁷. Cette tradition qui s'applique à la première union de la femme (mais peut concerner une seconde de l'homme) est symbolique, plutôt qu'économique. On souligne en effet que le travail est mal fait et le mil de maigre qualité.
- Le choix parental du futur conjoint. Les parents choisissent une fiancée pour leurs fils, souvent lorsque celui-ci n'a que 5-6 ans. Si les parents de la fille donnent leur accord, on attendra que celle-ci atteigne l'âge du mariage. La plupart des jeunes, femmes et hommes, interrogés en 2008 trouvent que c'est une bonne chose. Les garçons apprécient de se reposer sur les parents pour cette tâche délicate et les filles estiment qu'il n'y a pas d'alternative.

⁷ En fait, réparti dans la belle famille : la moitié pour la mère et les sœurs, un quart pour la tante et un quart pour le père.

La fille qui se marie pour la première fois ne peut guère refuser le mariage. Cependant, de tout temps, a existé la possibilité de divorcer, ou même de ne pas s'installer chez l'époux (elle ne s'assied pas chez son mari) :

Par respect des parents on accepte d'aller, mais ensuite on se sépare si on ne s'aime pas. On revient chez les parents qui essaient de te ramener chez le mari, finalement ils acceptent le divorce, la fille est alors libre de choisir un autre. Mais la même ajoute que même avant, elles n'avaient pas peur des hommes car ce sont elles qui font tout. Ici la femme n'a pas peur de son mari car, à part le mil, c'est-à-dire pour les condiments, les habits pour les enfants, l'entretien des enfants, c'est la femme qui s'occupe de tout (ou son père, sa mère), donc le mari ne fait rien pour sa femme. (Groupes de femmes de Tandi, 2006).

Quant aux hommes, ils ont toujours pu compléter ce passage obligé du mariage conventionnel en prenant une seconde épouse qu'ils fréquentent avant de se décider et répond à des critères de choix personnel.

Une analyse plus fine met cependant en évidence une série d'indices qui témoignent de mutations profondes en cours. Il est de plus en plus fréquent que les filles, *après [le mariage] font de mauvaises choses pour pouvoir retourner chez leurs parents*. Surtout les jeunes sont de plus en plus souvent consultés par les parents, par conséquent, *maintenant, si une fille accepte d'être mariée, c'est qu'elle est d'accord*. Souvent, les rôles s'inversent, c'est-à-dire que les parents ne font qu'avaliser le choix des enfants : *C'est le père qui cherche une femme pour son fils, mais il y a des garçons qui désignent à leur père celle qu'ils aiment et le père va donc chercher cette fille pour son fils* (vieux de Tandi, sous l'abri à palabres). Les critères qui président au choix personnel, restent cependant vagues, pour les garçons la « beauté », pour les filles « l'amour ». En revanche, ce qui est clair c'est que les jeunes filles acceptent de moins en moins un vieux mari, d'autant plus s'il a des enfants de leur âge. Les anciens expliquent que donner sa fille à un vieil homme est une bonne chose pour « améliorer le lien de parenté » ; cela se pratique en particulier pour rendre service à un vieux de la famille qui n'a pas d'enfant survivant. Mais on reconnaît que, *aujourd'hui, une fille qui est mariée à un vieux, c'est qu'elle est détestée par les jeunes de son âge*.

Au centre de tous les entretiens de 2008 relatifs au mariage émerge l'opinion selon laquelle le mariage est devenu plus précoce : *Auparavant, on mariait les filles vers 15-16 ans, maintenant on en trouve qui sont déjà mariées à 10 ans*. Nous analysons plus en détail dans le prochain point, la logique de cette perception, paradoxale car, apparemment, en contradiction avec les tendances réelles.

La transition sexuelle : effet de cohortes versus perception du changement.

L'âge idéal des filles au mariage serait, comme auparavant, autour de 15-16 ans. Et pour les hommes, c'est mieux d'avoir 25-30 ans pour se marier. *Il faut patienter d'être un homme*. Si un garçon se marie trop jeune (18-20 ans), *il ne sera jamais parfait (il travaille moins bien et sa force diminue)*. Pourtant, maintenant, on serait amené à marier les filles plus tôt.

D'une part, *les filles sont femmes plus vite, car elles sont mieux nourries*. Les seins poussent dès 10 ans et quand elles sont mariées, elles sont enceintes plus rapidement. Cela conduit à diminuer le nombre d'années de culture du champ du beau-père et à marier les garçons plus jeunes : *Si la fille a grandi plus vite que le garçon, les parents poussent au mariage, même si le garçon n'a pas atteint 25 ans*.

D'autre part, les jeunes ne patientent pas pour avoir des relations sexuelles. Les jeunes ont traditionnellement joui d'une grande liberté sentimentale mais comme le souligne Hertrich (2008) pour les Bwas, la sexualité restait fortement contrôlée et peu répandue avant le mariage, surtout avec le/la future conjoint-e :

Avant les jeunes gens avaient peur d'aller chercher celui/celle avec qui il/elle voulait vivre. Maintenant, une fois qu'ils sont intéressés, tout de suite ils veulent une relation. Les filles ont des mauvais comportements, elles connaissent des hommes avant même les hommes de leur âge. Avant les enfants respectaient les parents et les parents pouvaient bien les surveiller. Maintenant ils vont faire des bêtises avec leurs camarades dans la rue. Par conséquent, si tu attends que ta fille soit une femme parfaite, tu vas trouver qu'elle a fait un enfant dans la rue. Il faut donc marier rapidement les filles pour les mettre sous la responsabilité du mari.

Au Sarnyé, comme à Bamako, les données de notre enquête de 2002, montrent effectivement un rajeunissement de la sexualité des hommes (Fig.1b et 2b). Comme c'est le cas en Afrique de l'Ouest en général, pour les hommes, le relâchement du contrôle familial et le gain d'autonomie s'expriment par le rajeunissement d'étapes traditionnellement tardives. En revanche, on observe au contraire un léger report de celui des femmes, tendance qui va dans le même sens des évolutions plus générales. Dans les contextes africains d'initiation sexuelle féminine précoce, dès la puberté, liée à l'arrivée du premier enfant, la tendance actuelle est à un report de l'initiation sexuelle et de la première maternité (Bozon et Hertrich 2001).

FIGURE 1 : TRANSITION DE LA SEXUALITÉ SELON LA COHORTE

Bamako et Dogon de la zone du Sarnyé

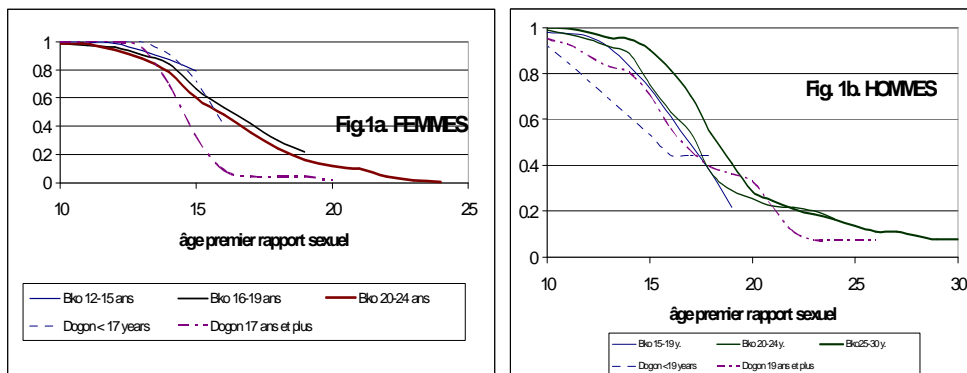
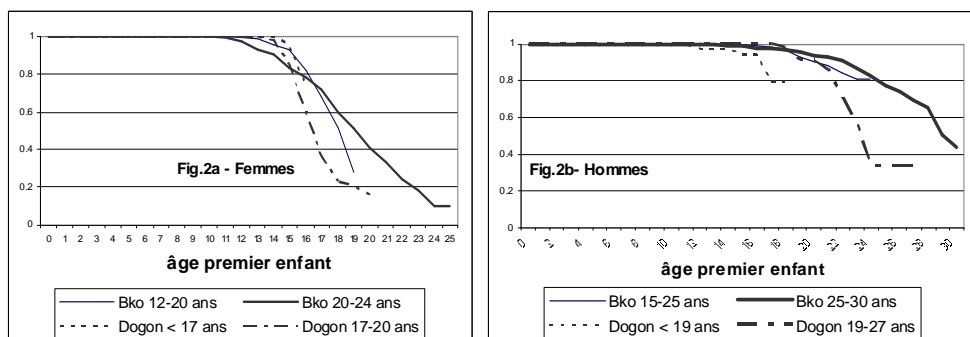


FIGURE 2 : TRANSITION DE LA PROCRÉATION SELON LA COHORTE

Bamako et Dogon de la zone du Sarnyé



Source : Chantier Jeunes. Enquête de base 2002.

En dépit des effectifs réduits et des imprécisions des déclarations relatives aux âges, c'est aussi ce que montre l'âge au mariage tel que déclaré par les personnes interrogées au Sarnyéré en janvier 2008. Parmi les femmes de 25 ans et moins, l'âge moyen au mariage est plus tardif que dans les cohortes plus anciennes (respectivement 15,1 et 14,2 ans) et les comportements sont moins homogènes (écart type 2,5 et 1,4).

Comment expliquer l'écart entre perceptions et réalités ?

La perception d'une nuptialité précoce apparaît donc fondée sur l'observation d'une puberté avancée et de la diffusion de la sexualité pré-maritale résultant de la perte du contrôle parental mais, surtout, selon nos interlocuteurs, elle résulterait d'un surplus de filles. Dans tous les villages, on nous assure, calculs à la clé, qu'actuellement, il y a plus de naissances féminines que masculines.

Ainsi, par crainte de ne pas trouver d'hommes, les femmes se jettent sur le premier venu et les jeunes hommes n'ont pas de peine à trouver une femme. Avant les parents trouvaient une femme moins tôt et gagner la femme était difficile. Maintenant, il y a beaucoup de femmes et il faut les marier rapidement. Cet accès facilité aux femmes expliquerait aussi la diffusion du choix personnel : Avant si les parents n'avaient pas cherché, tu n'en trouvais pas. Mais maintenant, qu'il y a beaucoup de femmes c'est facile de trouver [une épouse] ». (Hommes Ankala)

Un petit sondage auprès des personnes interrogées durant la mission de janvier 2008 confirme qu'il n'y a pas de déséquilibre, ni dans le sex ratio à la naissance ni dans la proportion d'enfants survivants.

De nombreux recoupements des informations recueillies nous amènent à comprendre que, d'une part, il s'agit d'un biais masculin et, d'autre part, le résultat de l'abandon d'une tradition qui restreignait le cercle des conjoints potentiels. La fille, respectivement les parents de la fille, ne choisissent jamais l'époux. Le choix du conjoint reste une affaire masculine : c'est la famille du garçon, parfois le jeune homme lui-même, qui identifie le bon parti. Par conséquent, l'élément qui compte, c'est le nombre de filles à disposition pour son/ses fils. D'autre part, et surtout, toutes les filles ne sont pas bonnes à marier, elles doivent appartenir à des familles de bonne réputation, les *BaNa*. Le mauvais comportement d'un membre de la famille entraîne la déchéance de l'ensemble des enfants auxquels il va donner naissance. Ainsi, au fil des générations, ceux-ci, les *BaTéguei*⁸, étaient devenus de plus en plus nombreux et, par conséquent, le cercle des conjoints potentiels s'était considérablement réduit. Par l'abandon récent de cette tradition le nombre d'épouses potentielles s'est accru brutalement, d'où l'impression de la pléthore de filles à marier qui n'a donc pas de lien avec l'évolution de l'âge au mariage⁹.

3.4. Mobilité, comportements des filles et mariage

Des avis partagés sur le fait de savoir si la migrante sera une bonne épouse

Déjà, lors des entretiens de 2004, les hommes reconnaissaient que les femmes qui ont migré ont de nouvelles connaissances, elles sont éveillées, apprennent à se laver et savent préparer le riz, le maïs, le couscous. La propreté (hygiène corporelle, propreté des vêtements) reste en 2008 un aspect important des acquis de la migration, comme aussi le fait d'être éveillée :

⁸ *Ba*, le père, *Na*, grand et *Téguei*, petit.

⁹ Notons toutefois que la tradition ne semble pas avoir totalement disparu. En particulier, les anciens n'acceptent pas que les jeunes transgressent les traditions relatives aux activités propres aux individus de castes par crainte d'entraîner la déchéance du lignage.

C'est bien, tu vas trouver que ton enfant connaît plus que toi. Elles savent ce que c'est le marché, l'argent (Jeune mère de famille, Tandî). Toutefois, ces nouvelles qualités peuvent aussi être porteuses de problèmes. *Elles ont moins peur des yeux des grandes personnes* (Jeunes femmes Koyo). *Celle qui a l'habitude de partir est moins respectueuse, elle parle haut, n'a pas peur de parler* (Vieux de Nebbé).

Le point de vue masculin est ambivalent sur le fait que la migrante soit ou non une bonne épouse :

Déjà en 2004, certains trouvaient qu'*il vaut mieux se marier avec une fille qui a voyagé. Le voyage est une ouverture* (groupe de jeunes hommes, Koyo, 2004). Lors des entretiens de 2008, revient souvent le fait que *c'est très bien de se marier avec les filles ayant connu l'exode, car elles sont plus propres, elles lavent les habits, la maison, se lavent mieux* (Hommes jeunes Koyo). On retrouve aussi ce qui avait été évoqué l'an d'avant à propos d'un nouveau type de relations de couple : *Elle va prendre bon caractère, vivre avec son mari comme les gens en ville. Elles n'ont pas honte et montrent leur affection pour leur mari.*

Pour d'autres, l'expérience de migration n'a guère d'importance : *ils ne disent pas qu'ils n'aiment pas [se marier avec une femme qui est partie], mais ne disent pas qu'ils préfèrent.* Alors qu'à Ankala, même les hommes relativement jeunes (26-30 ans) indiquent qu'*ils n'aiment pas les femmes ayant connu l'exode, car elles n'obéissent pas et risquent de fuir.* Les anciens de Tillédamba, le quartier d'où sont parties les premières filles, voient le risque qu'*au retour elles sabotent [leur mariage] en disant qu'elles sont plus civilisées, plus propres, plus grosses que les autres filles et que leur mari n'est pas bon pour elles.* Déjà en 2006, un jeune homme de Nemguéné, lui-même marié, disait qu'*il n'aime pas que les filles partent si elles sont en âge de se marier, car au retour, elles ne voudront plus les maris du village.* À Tillédamba en 2004, le chef du quartier nous indiquait que ce n'était *pas bon pour les hommes que les filles partent avant le mariage, car à leur retour, elles ne voudront pas le mari proposé, car il est sale.*

La migration un espace féminin de liberté réservé aux célibataires

Si la mobilité est tolérée comme un nouvel espace de liberté des jeunes célibataires, elle n'est guère acceptable pour une femme mariée. Dans toutes les discussions, nos interlocuteurs soulignent le fait que cette migration féminine ne concerne pas les femmes mariées. Néanmoins, il semble que cela ne soit pas vraiment le cas. Si effectivement, les femmes mariées partent généralement avec leur mari, certaines partent seules et même sans le consulter. Lors de notre enquête de 2006, nous avons déjà noté que, effectivement, à Nemguéné, Koyo et Djamaga, la migration féminine est essentiellement le fait de jeunes filles célibataires, ou de quelques femmes mariées qui partent avec leur mari mais que, en revanche, Tandî semblait se distinguer à cet égard. Parmi les onze jeunes femmes absentes, seules deux étaient célibataires (dont une partie avec sa mère) ; quatre sont parties en couple, dont trois établies au loin avec leur mari depuis plusieurs années, mais les autres sont en migration sans leur mari. Dans un cas, le mari est revenu, mais la femme est restée ; dans les autres exemples, la femme est partie seule, « le mari attend ». On nous cite aussi le cas d'une femme de 20 ans qui travaille à Bamako comme aide ménagère depuis au moins un an. Elle a laissé ses trois enfants à sa mère. Elle est revenue après quelques mois d'absence pour se divorcer et repartir. En 2008, à Ankala on nous indique que les femmes mariées ne partent pas, ailleurs, en approfondissant, des hommes jeunes nuancent le propos en précisant que *les femmes qui respectent leur mari ne partent pas sans lui* ou même que *si tout est dans l'entente (demande d'autorisation), ce n'est pas grave.* Ce qui pose problème, c'est lorsque la femme part sans autorisation (hommes 24-25 ans, Koyo). C'est pourtant ce qu'a fait une des trois jeunes femmes d'Oganka qui ont pris l'excuse des danses offertes en notre honneur pour fuguer dans la nuit. Les jeunes femmes interrogées à Djamaga soulignent que, *une fois mariées, les filles ne*

repartent pas, mais ajoutent sauf si elles n'aiment pas le mari. À Tandî, on nous indique qu'il y a beaucoup de femmes qui, une fois revenues, détestent leur mari. Parmi les femmes mariées parties ces dernières années, quatre ont quitté leur mari au retour. Une fille mariée est actuellement en migration seule depuis l'an passé. *Son mari est là, il a cherché une autre femme, mais n'est pas encore marié* (Tandî, hommes 30-33 ans). Le divorce n'est pas nouveau. La migration semble toutefois donner aux femmes de nouvelles possibilités pour le demander.

Migration et choix du conjoint : la migrante va-t-elle accepter le mari imposé ?

On nous affirme qu'à cause de l'exode les filles manquent de respect pour les parents, mais ça n'a pas changé pour le mariage (Hommes 28-30 ans, Djamağa 2008). On peut toutefois se demander si le recours au divorce au retour d'exode n'est pas une façon détournée de remettre en question le choix parental de l'époux. Ainsi, *si des filles à leur retour sont d'accord [avec le choix parental], d'autres ne disent rien, laissent organiser le mariage et partent après pour gêner le mariage* (vieux de Tillédamba 2008).

Le plus souvent, les filles partent avant le mariage et reviennent pour se marier, parfois parce que les parents vont les chercher. De jeunes hommes d'Oganka nous expliquent, par exemple, que *deux des filles actuellement en exode doivent se marier cette année, et que si elles durent longtemps, les parents vont aller les chercher.*

Toutefois, on observe des indices de changement. Le discours normalisé selon lequel les filles ne refuseraient pas le mari, mais pourraient le quitter après et que, d'autre part, *le refus du mari ne vient pas du fait que la fille est partie en exode* (Vieux de Nebbé, 2008) reste bien ancré. Même des filles insistent sur le fait qu'*aucune n'est partie car elle ne voulait pas le mari.* L'incohérence entre ce discours et les réalités qui transparaissent de nos entretiens de 2008, témoigne cependant de l'émergence de l'utilisation de la migration pour contester l'imposition de l'époux. Comme le déclaraient des filles de Tandî en 2006, *le respect aux parents n'a pas diminué, en revanche, le seul problème c'est le mariage imposé : avant on était obligée d'accepter le mari, maintenant on se rebelle.*

Cette nouvelle réalité est évoquée dans nombre d'entretiens, même à Ankala, le quartier le plus conservateur :

Certaines jeunes migrantes refusent le mari d'autres pas. Parfois elles partent car elles ne veulent pas se marier avec le fiancé (Koyo, jeunes femmes mariées). *Des filles n'aiment pas le fiancé et ont fui. Certaines sont revenues, pas toutes* (Jeunes femmes mariées, Djamağa). *Il y en a qui partent, puis reviennent pour refuser le mariage, mais elles ne sont pas nombreuses* (Tandî, jeunes hommes 30-33 ans). *Parmi les jeunes ayant connu l'exode, il y en a qui refusent, d'autres pas* (Ankala hommes 26-30 ans).

Une stratégie indirecte est utilisée, à savoir faire durer le séjour. Ainsi,

si la femme part avant de se marier et dure trop, elle peut perdre son mari. À son retour, elle sera prise par un autre (Ankala jeunes femmes mariées, jamais parties). Ou même, *au retour, elles choisissent elles-mêmes leur mari* (Tandî hommes 30-33 ans). En effet, *des hommes attendent que la fille revienne, d'autres pas. Si la fille part, c'est qu'elle est en colère et le garçon alors est aussi en colère et va choisir quelqu'un d'autre* (Ankala hommes 26-30 ans).

Migration et calendrier de la transition de la sexualité et de la procréation

à cause de l'exode, le mariage est plus précoce. Les parents veulent vite marier les filles car ils ne peuvent pas les contrôler et veulent les mettre sous la responsabilité du mari (jeunes femmes d'Ankala). *Les parents célèbrent le mariage très tôt pour se dégager de la responsabilité en les confiant aux maris* (Jeunes femmes de Koyo).

Nous avons toutefois vu qu'il n'y a pas de tendance vers un rajeunissement de la transition de la sexualité des filles mais, au contraire, un léger report. L'examen des données de l'enquête de 2002 (Fig. 3a et 4a) montre que, à cet égard, les migrantes ne se distinguent absolument pas des autres filles. Cela confirmerait les dires selon lesquels, en matière de sexualité celles qui restent ont les mêmes comportements que celles qui partent et que les filles ne partent pas assez longtemps pour que cela retarde le mariage.

L'opinion est aussi qu'il importe de marier ses fils jeunes pour éviter qu'ils ne partent ou, du moins, qu'ils ne restent pas absents trop longtemps : *Quand l'homme a l'âge d'être marié, si tu ne le maries pas, il risque de partir en exode. Un homme marié va penser à sa famille et va revenir* (vieux de Tandî). La montée de la migration pourrait donc être un facteur du léger rajeunissement de la paternité, observée dans les générations plus récentes. Cependant, au niveau individuel, l'exode semble avoir l'effet inverse de retarder légèrement la transition de la sexualité et de la paternité. L'âge médian au premier rapport sexuel est respectivement de 16,5 ans parmi ceux qui n'ont jamais quitté leur village pour plus d'un jour et 17,6 ans parmi ceux qui ont connu l'exode (Fig.3b). D'autre part, parmi les migrants, les paternités précoces, avant 20 ans, sont très rares (Fig.4b).

FIGURE 3 : EXPÉRIENCE DE MOBILITÉ ET TRANSITION DE LA SEXUALITÉ

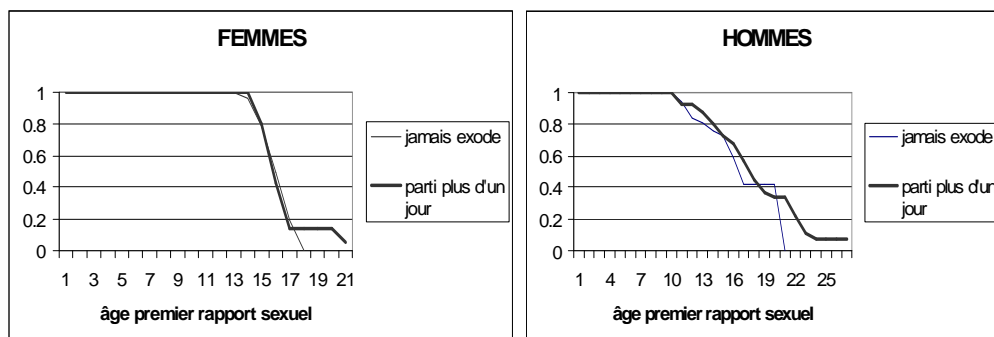
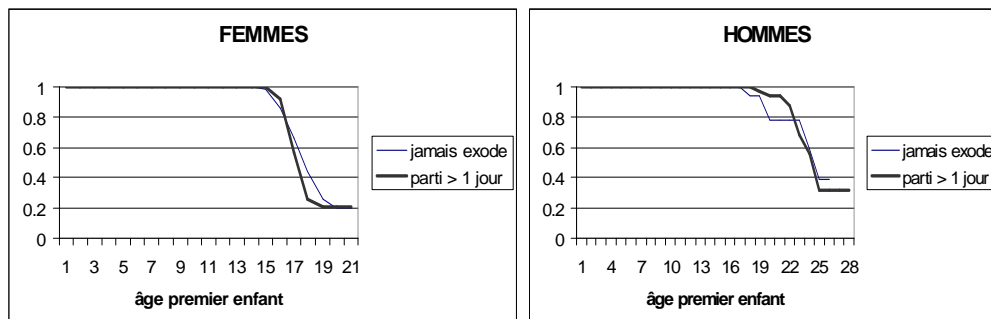


FIGURE 4 : EXPÉRIENCE DE MOBILITÉ ET TRANSITION DE LA PROCRÉATION



Source : Chantier Jeunes. Enquête de base 2002.

4. Discussion finale. La mobilité des jeunes n'est pas la cause du changement, mais une dimension de la modernisation accélérée de la société.

Dans cette phase qualitative de notre recherche¹⁰ au Sarnyéré, nous avons exploré les perceptions qu'ont les jeunes et les plus âgés, femmes et hommes, des transformations de leur société, en particulier des nouvelles habitudes de mobilité juvénile et de l'émergence de la remise en question du choix familial de l'époux/se. Sur cette base, nous émettons le postulat selon lequel, la mobilité n'est pas à interpréter comme la cause, mais un aspect des évolutions en cours. Ceci pour au moins deux raisons. D'une part, la mobilité des jeunes n'est pas la seule solution à laquelle la population recourt pour lutter contre la précarité, mais une dimension d'un processus de diversification des stratégies de subsistance. D'autre part, elle n'est pas la cause du changement culturel, mais une facette d'une ouverture inéluctable.

En période de mauvaise récolte, la migration temporaire reste une stratégie familiale de survie, à laquelle contribuent alors les jeunes, particulièrement les garçons. Néanmoins, la diminution de la vulnérabilité économique est aussi le résultat de nouveaux comportements de capitalisation par des projets de banques de céréales avec des appuis extérieurs et, surtout, par le développement de l'élevage. La nouvelle mobilité des jeunes se distingue radicalement de la migration de survie, car répondant à des stratégies individuelles d'émancipation plutôt que de réponses collectives aux problèmes économiques.

Bien qu'il se soit rapidement diffusée, l'exode temporaire des jeunes reste limité tant dans sa durée que dans son intensité et sa destination. À part quelques exceptions, les jeunes reviennent pour la période des travaux agraires et très rares sont, aujourd'hui encore, ceux qui sont restés absents plusieurs années. Ils ne partent pas systématiquement tous les ans et, par conséquent, la migration n'est pas devenue une dimension habituelle du cycle annuel des activités. En 2008 encore, la plupart des jeunes ne partent pas en exode s'ils ont des obligations à remplir au village. Les bergers ne migrent que s'ils ont un petit frère qui peut les remplacer. Les jeunes hommes mentionnent souvent qu'ils doivent d'abord se charger de l'entretien des bâtiments (faire le banco). On ne part pas si on a de vieux parents qui ont de la peine à travailler ou, pour les filles, en période de soudure, lorsqu'il faut aller chercher de l'eau dans les mares sur la montagne. Ce n'est que des migrations lointaines (ou de longue durée) qui entraîneraient de vrais changements de comportements. Or les migrations internationales sont exceptionnelles, quasi inexistantes pour les filles qui même, souvent, restent dans le cercle de Douentza. Ceci n'est pas le cas dans d'autres localités du pays Dogon, notamment Bankass et Koro, où, si le jeune ne va pas au moins une fois en Côte d'Ivoire, au Ghana, au Cameroun ou en Lybie, il ne jouit pas de considération sociale et éprouve des difficultés pour se marier (Dougnon 1998).

L'apport monétaire de la migration n'apparaît pas comme sa principale justification. Les envois d'argent des migrants sont très rares et, même dans ce cas, on nous dit qu'il aurait été préférable que le migrant soit revenu. Globalement, les gains des jeunes sont peu importants, bien que, dans le dénuement ambiant, ils comptent. Ils rapportent quelques cadeaux pour la famille, mais c'est surtout l'occasion d'acquérir, pour la première fois, des objets personnels (vélo, radio, montre, vêtements). Plus que le gain lui-même, c'est sa gestion qui constitue le changement fondamental, dimension de l'individualisation de la société et du début de l'accumulation de biens personnels et des inégalités à cet égard. Avant, il était impensable qu'un jeune possède des biens propres, en dehors de la famille ; ce n'est plus le cas maintenant.

¹⁰ Cette phase qualitative est indispensable pour comprendre les dynamiques sociales et pour établir une relation de confiance avec la population. Elle ne permet toutefois pas de mesurer précisément l'intensité du phénomène et les facteurs des diversités individuelles et les liens entre la mobilité et les autres événements démographiques. Aussi avons-nous soumis pour financement une nouvelle phase de recueil systématique de données.

Un vaste processus de transformation culturelle est à l'œuvre depuis longtemps, indissociable de l'histoire de cette population. Il s'accélère avec l'ouverture au monde. Des traditions essentielles, telles celles liées aux critères de définition du cercle des mariables et du choix du conjoint sont en train de se transformer. Ces changements ne sont cependant pas à interpréter en termes de conséquence univoque de la migration, tant du point de vue économique que culturel.

Certes, la jeune migrante va contribuer à la constitution de son trousseau, apport apprécié par les mères mais, à ce jour, contrairement à ce qui se passe dans de nombreuses sociétés, y compris africaines (Gendreau 1993, Locoh 1994), le processus de mise en couple ne constitue pas un enjeu économique important. Nous avons vu que les contributions aux cultures du futur beau-père sont plus symboliques qu'économiques, le trousseau de la jeune mariée est formé des objets usuels du ménage et les dépenses lors des cérémonies du mariage impliquent essentiellement l'alimentation des hôtes. Ce n'est que tout récemment qu'apparaissent des contributions monétaires, instaurées, par exemple, en pays Bwa dès les années 1960-1970 (Hertrich 2008). C'est, nous dit-on, sous l'influence de nouveaux préceptes religieux qui préconisent le don d'une somme d'argent à la nouvelle épousée. Le coût accru du mariage et sa monétarisation est aussi à mettre en liaison avec l'adoption de critères de choix plus personnels qui impliquent que le fiancé offre des cadeaux, ainsi que l'utilisation croissante d'objets allochtones (vêtements achetés plutôt que produits au village, ustensiles en métal ou en plastique qui remplacent les poteries locales). La migration pourrait alors devenir nécessaire pour satisfaire ces nouveaux besoins, mais c'est aussi le contact avec l'extérieur qui les génère ou les amplifie.

La migration représente donc une facette du changement culturel. Néanmoins, les migrants ne semblent pas se distinguer fondamentalement des autres jeunes. Tous nos interlocuteurs s'accordent à témoigner que, rapidement après leur retour, les migrantes reprennent leurs anciens comportements et ne se distinguent pas fondamentalement des autres. L'accroissement des relations sexuelles pré-maritales ou le début de la remise en question du choix parental de l'époux s'observent autant chez les filles qui ne sont jamais parties en exode que parmi celles qui en font l'expérience. Il est probable que la migration soit un facteur d'accélération du changement, mais la mobilité des jeunes ne constitue qu'une facette de l'ouverture à de nouvelles valeurs. Comme l'ont souligné des travaux tels que ceux de Watkins pour la transition démographique européenne, ou Das Gupta (2008) pour la préférence pour les garçons en Corée du Sud, on a là un exemple de diffusion rapide de nouvelles valeurs dans une société homogène.

Cette ouverture au monde est porteuse de changements essentiels qui s'expriment principalement dans deux directions interdépendantes. D'une part, cette société ancrée dans un fonctionnement collectif est en train de s'individualiser. Les jeunes d'aujourd'hui sont les premiers à posséder des objets personnels. En matière de choix du conjoint, ils innovent aussi en acceptant de moins en moins que leur première union soit une question familiale pour laquelle ils ne sont pas consultés. Surtout, plus que la migration elle-même, c'est la conscience de l'existence d'un ailleurs qui constitue un facteur essentiel de la transformation des relations entre générations et de genre. Les parents sont conscients que les jeunes ont maintenant la possibilité de partir et leur attitude à leur égard se transforme. Maintenant, on ne peut plus frapper les enfants pour qu'ils obéissent, y compris en matière de choix de l'époux. Les anciens se plaignent que les femmes sont devenues indépendantes. Le père semble rester la personne de référence, l'interlocuteur le plus important (Roulin, 2007). Cependant, grâce à l'accès à de nouvelles sources de revenus et à une connivence entre mères et filles, leur place dans la famille se transforme. Pour les vieux de Nebbé,

les enfants maintenant sont irrespectueux des pères, car ce sont les femmes qui sont respectées dans la famille. Elles sont devenues indépendantes. Si l'homme gronde l'enfant et

qu'elle n'est pas d'accord, elle intervient. Les mères sont d'accord que les filles partent et les pères ne peuvent rien faire. Les filles font plus de relations sexuelles avant le mariage car écoutent moins les pères et plus les mères qui n'arrivent pas à les empêcher.

En conclusion, avec l'expansion des moyens de communication et d'information, aucun village ne peut vivre cantonné sur lui-même. Même si au Sarnyéré, il n'y a encore ni route, ni télévision, ni téléphone portable, les jeunes vont régulièrement au marché du chef lieu où ils entendent des récits et voient des images qui éveillent leur curiosité et leur envie de découvrir l'ailleurs, car comme disent les Dogon : « il vaut mieux voir une fois qu'entendre cent fois ». Sans remettre en cause les fondements et les valeurs de la société, la migration participe à une évolution globale de la société à travers une diversification des stratégies de subsistance et constitue donc un vecteur des changements en cours. Ainsi, les nouvelles habitudes de mobilité juvénile apparaissent pour ces jeunes comme une école d'apprentissage de ce qui n'a pas cours chez eux. Comme l'avait montré Haïdara (2007), l'exode rural peut avoir une influence positive en matière d'acquisition d'un capital expérientiel, notamment eu égard aux habitudes d'hygiène. Il semble néanmoins que les conditions de précarité du quotidien au Sarnyéré ne permettent pas de mettre en œuvre les compétences acquises.

Avec un certain décalage, la population du Sarnyéré vit les mêmes évolutions que les autres communautés rurales maliennes. Quelques décennies plus tard, on y observe les phénomènes que les travaux d'Hertrich et Lesclingand décrivent un peu plus au Sud, en pays Bwa, en particulier la mobilité féminine et ses liens avec un double processus d'autonomisation de l'unité familiale et d'individualisation (Hertrich 2008). Par la rapidité des changements et le contexte de grande précarité, la population du Sarnyéré est certainement plus vulnérable. On peut donc se demander si, par leur capacité d'adaptation, les institutions qui font la cohérence de cette société seront capables de relever les défis de la survie, mais aussi de la montée de la différenciation sociale et de nouvelles relations de pouvoir entre les générations.

BIBLIOGRAPHIE

- BOZON Michel et Véronique HETRICH (2001) : Rapports de genre et initiation sexuelle en Afrique et en Amérique latine. Une comparaison de vingt enquêtes EDS. Colloque international Genre, population et développement en Afrique, Abidjan.
- CAZES Marie-Hélène, Elisabeth BROWN, Bertrand FLOURY, Albert JACQUARD, Claudine SAUVAIN-DUGERDIL (1993) : Les Dogon de Boni. Approche démo-génétique d'un isolat du Mali. Cahiers Travaux et Documents 132, INED PUF Paris.
- DOUGNON Denis (1998) : La migration des Dogon du cercle de Bankass. SOS Sahel, G.B.
- DOUMBIA A.K. (2000) : Migration et accès aux ressources : le cas des Dogon à Sélingué. DEA de l'ISFRA. Bamako
- GALLAY Alain, avec la collaboration de C. SAUVAIN-DUGERDIL (1981) : Le Sarnyéré Dogon. Archéologie d'un isolat, Mali. Recherches sur les grandes civilisations, Mém. no 4, ed. ADPF Paris.
- GENDREAU Francis (1993) : Nuptialité. Chapitre 12, in : La population de l'Afrique. Karthala-CEPED, Paris, 241-266.
- HAÏDARA M. A. (2007) : Connaissances, attitudes et pratiques contemporaines liées au VIH/Sida chez les aidant sociaux dans le district de Bamako : le capital expérientiel de l'exode rural dans la prévention des IST et du VIH/Sida. Thèse de médecine FMPOS, 07-M-255, dirigée par Amadou Diallo et Samba Diop, Université de Bamako.

- HERTRICH Véronique (1996) : Permanences et changements de l'Afrique rurale : Dynamiques familiales chez les Bwa du Mali. Les Études du CEPED, no 14.
- HERTRICH Véronique (2008) : Le mariage, quelle affaire ! Encadrement social et privatisation de l'entrée en union en milieu rural malien. *Sociologie et Sociétés*, XXXIX.2, 119-150.
- HERTRICH Véronique et Marie LESCLINGAND (2001) : Entrée dans l'âge adulte en milieu rural africain : vers une convergence des trajectoires masculines et féminines ? Le cas des Bwa du Mali. 24^{ème} Congrès gén. population, Salvador, Brésil.
- LESCLINGAND Marie (2004a) : Nouvelles pratiques migratoires féminines et redéfinition des systèmes de genre. Une analyse à partir des changements démographiques en milieu rural malien. Thèse Dr en démographie, Institut d'études politiques de Paris.
- LESCLINGAND Marie (2004b) : Nouvelles stratégies migratoires des jeunes femmes rurales au Mali : de la valorisation individuelle à une reconnaissance sociale. *Sociétés contemporaines* 55 : 21-42.
- LOCOH Thérèse (1994) : Social change and marriage arrangements : new types of unions in Lomé, Togo. In C. Bledsoe and G. Pison (eds) : *Nuptiality in Sub-Saharan Africa*. Oxford Clarendon Press, 215-230.
- PETIT Véronique (1997) : Société d'origine et logiques migratoires. Les Dogon de Sangha (Mali). *Population* 3 : 515-544.
- ROQUET Dominique (2008) : Partir pour mieux durer : la migration comme réponse à la sécheresse au Sénégal. *Espace, Populations, Sociétés* 1 : 37-53.
- ROULIN Emily (2007) : Le désenclavement d'une culture séculaire : L'ouverture au monde par les jeunes Dogon du Sarnyéré, Mémoire de licence en histoire économique, à la Faculté des Sciences Économiques et Sociales (SES), Université de Genève.
- SAUVAIN-DUGERDIL Claudine (1980) : Quelques aspects de la biologie évolutive de deux isolats : Indiens maya de San Antonio Palopó (Guatemala), Dogon du Sarnyéré (Mali). Thèse de doctorat, Université de Genève.
- SAUVAIN-DUGERDIL Claudine (2002) : Rapport de mission. Enquête de base, août – novembre 2002
- SAUVAIN-DUGERDIL Claudine et Denis DOUGNON (2006) : La mobilité, une dimension multiforme d'adaptation à la précarité. L'exemple de 150 ans d'histoire des Dogon du Sarnyéré. Symposium international, Stratégies de population et stratégies de développement : Convergences ou divergences ? Dakar 24–27 juillet 2006.
- SAUVAIN-DUGERDIL Claudine et Bassoutoura GAKOU, Fatou BERTHÉ et Abdoul W. DIENG (2008) : The start of the « Sexual Transition » in Mali : risks and opportunities. *Studies in Family Planning*, dec 2008.
- SAUVAIN-DUGERDIL Claudine et Gilbert RITSCHARD (2005) : Temps non structuré et espaces de vie : risques ou opportunités d'une nouvelle liberté ? Enquête auprès de jeunes maliens. UIESP, XXV^{ème} Congrès International de la Population, Tours (France).
- THIBAUT B. (2005) : Le pays Dogon au Mali : de l'enclavement à l'ouverture ? *Espace, Populations et Sociétés* 4, Population et enclavement en Afrique, 45-56.

