



Logiques sociales de la pratique de la mendicité par des « mères de jumeaux » dans la ville de Ouagadougou (Burkina Faso)

Thèse

Honorine Ouedraogo Sawadogo

Doctorat en sociologie
Philosophiæ doctor (Ph. D.)

Québec, Canada

**Logiques sociales de la pratique de la mendicité par des « mères de jumeaux » dans la
ville de Ouagadougou (Burkina Faso)**

Thèse

Honorine Pegdwendé SAWADOGO

Sous la direction de :

Richard MARCOUX, professeur titulaire

Fatoumata BADINI/KINDA, professeure titulaire

Résumé

Le Burkina Faso traverse actuellement une situation complexe dans un environnement dégradé marqué par la paupérisation, notamment en milieu rural. À cela s'ajoute le contexte de crise politique et économique qui a plongé les populations dans une situation de précarité plus sévère et dans une insécurité sociale sans précédent. La ville de Ouagadougou, au regard de ses atouts de capitale du pays, constitue un « refuge doré » pour de nombreuses populations en quête de meilleures conditions de vie. Cependant, Ouagadougou présente des possibilités très limitées en matière d'emplois et de logements, et le coût de la vie augmente progressivement, imposant aux citadins pauvres une recherche de stratégies d'adaptation pour la survie. Ceux qui n'arrivent pas à trouver un emploi stable exercent de petits métiers (artisans, vendeurs ambulants, réparateurs, charretiers, etc.) ou sont obligés d'exploiter d'une manière anarchique les ressources naturelles à leur portée : la coupe de bois de chauffe, le ramassage du sable, etc. D'autres encore s'adonnent aux activités illicites telles que la délinquance, la prostitution et la mendicité. Cette thèse traite de la pratique de la mendicité par des « mères de jumeaux » (MJ) à Ouagadougou. Elle s'appuie sur un relevé cartographique de trente-neuf (39) sites de mendicité, un recensement de cent-quatre-vingt-dix-huit (198) « mères de jumeaux » en situation de mendicité (MJM), des entretiens individuels menés auprès de trente-trois (33) d'entre elles, trois (3) époux de MJM et soixante-quatre (64) autres citadins. Les résultats révèlent que confrontés au sous-emploi, certains hommes dans Ouagadougou n'arrivent plus à subvenir aux besoins de leur ménage. Plusieurs d'entre eux choisissent de migrer sur des sites d'orpillage ou vers des pays voisins, dans l'espoir de trouver du travail. Le sous-emploi des hommes ou leur absence prolongée entraîne un engagement accru des femmes dans la recherche des ressources nécessaires à la survie des membres du ménage. De plus, la difficile conciliation travail-informel, tâches ménagères et garde des enfants jumeaux rend difficile l'exercice des activités commerciales pour certaines MJ. À cela s'ajoute la fragilité du lien social en contexte urbain qui rend la précarité économique plus sévère, car elle n'est plus portée solidairement par la communauté, mais supportée par l'individu seul. Par ailleurs, l'étude révèle que la présentation des jumeaux est un fait culturel pour certains groupes socioculturels qui considèrent les jumeaux comme des enfants exceptionnels. Perçus comme des êtres divins, les jumeaux devaient être présentés à la communauté qui leur faisait alors des dons et recevait en retour leurs bénédictions. S'inspirant de cette coutume, et dans un contexte de précarité, des femmes instrumentalisent ces dispositions culturelles pour survivre.

Abstract

Burkina Faso is currently facing a complex situation in a degraded environment, and with the impoverishment of the rural environment. In addition, the political and economic crisis has plunged people into a more severe situation of precariousness and unprecedented social insecurity. Ouagadougou, given its assets as the country's capital, constitutes a "golden refuge" for many populations in search of better living conditions. However, Ouagadougou has very limited employment and housing opportunities, and the cost of living is gradually rising, requiring the urban poor to seek coping strategies for survival. Those who cannot find a stable job either work in small trades (craftsmen, street vendors, repairers, cart drivers, etc.) or are forced to exploit in an uncontrolled way the natural resources within their reach: cutting firewood, collecting sand, etc. Still others are involved in illegal activities such as delinquency, prostitution and begging. This thesis deals precisely with the practice of begging by "mothers of twins" in the city of Ouagadougou. It is based on a mapping of thirty-nine begging sites, a census of one hundred and ninety-eight "mothers of twins" in begging situations, individual interviews conducted with thirty-three "mothers of twins" in begging situations, three spouses of "mothers of twins" in begging situations and sixty-four other urban residents. The results reveal that faced with underemployment, some men in the city of Ouagadougou are no longer able to provide for their households. Many of them choose to migrate to gold panning sites or to neighbouring countries in the hope of finding work. The underemployment of men or their prolonged absence leads to an increased involvement of women in the search for the resources necessary for the survival of household members. In addition, the difficult work-informal balance, household chores and childcare for twin children makes it difficult for some "mothers of twins" to carry out commercial activities. In addition, the fragility of the social bond in an urban context makes economic precariousness more severe, because it is no longer supported in solidarity by the community but supported by the individual alone. In addition, the study reveals that the presentation of twins is a cultural fact for some socio-cultural groups who consider twins to be exceptional children. Perceived as divine beings, the twins were to be introduced to the community, which then gave them gifts and received their blessings in return. Inspired by this custom, and in a context of precariousness, women use these cultural provisions to survive.

Table des matières

Résumé.....	ii
Abstract	iii
Table des matières.....	iv
Liste des figures, tableaux, illustrations	viii
Liste des abréviations, sigles, acronymes.....	ix
Dédicace.....	x
Remerciements.....	xi
Introduction.....	1
CHAPITRE 1 : LE CHAMP DES REPRÉSENTATIONS SOCIALES.....	6
1.1. Processus de construction des représentations sociales	7
1.2. Caractéristiques de la représentation sociale.....	8
1.3. Les principales fonctions des représentations sociales	10
1.4. Mythe et représentation sociale : quels liens ?	11
1.5. Dynamique des représentations sociales	12
1.6. Les représentations sociales et culturelles de la jémellité.....	13
1.6.1. La jémellité : le mythe de l'« anormal », de la « perfection » et du « double ».....	13
1.6.2. Le statut social des jumeaux en Afrique	18
1.6.3. Les rituels en l'honneur des enfants jumeaux	22
1.7. Évolution des représentations sociales des jumeaux	31
1.8. Les représentations socioculturelles et religieuses de la mendicité	33
1.9. Les perceptions socioreligieuses de l'aumône faite aux mendiants	39
CHAPITRE 2 : LA PROBLÉMATIQUE DE LA MENDICITÉ DANS LES VILLES AFRICAINES.....	46
2.1. Une revue des fondements théoriques et sociologiques de la ville	46
2.2. La problématique des villes en Afrique de l'Ouest	51
2.3. L'urbanisation de la société burkinabè : la ville de Ouagadougou	55
2.4. État des lieux de la mendicité dans les villes de l'Afrique de l'Ouest	62
2.4.1. La mendicité, un phénomène universel et complexe	62

2.4.2. <i>Les facteurs externes de la mendicité</i>	63
2.4.3. <i>Les facteurs internes de la mendicité</i>	68
2.4.4. <i>Typologie des mendiants</i>	69
2.5. Pertinence scientifique et sociale de la recherche	73
CHAPITRE 3 : CADRE CONCEPTUEL ET THÉORIQUE.....	76
3.1. La théorie du don	76
3.1.1. <i>Représentations sociales du don</i>	77
3.1.2. <i>Don et lien social</i>	81
3.1.3. <i>Don et religion</i>	85
3.1.4. <i>Le don comme « fait social total »</i>	86
3.2. Discussion autour des concepts	87
3.2.1. <i>Don et sacrifice</i>	88
3.2.2. <i>Mendicité, aumône, don et sacrifice</i>	89
3.2.3. <i>Le concept de rue</i>	96
3.2.4. <i>Le concept de « mère de jumeaux »</i>	97
3.2.5. <i>Le concept de légitimité</i>	98
3.3. Choix de l'angle théorique d'analyse du phénomène de la mendicité des MJ	99
3.3.1. <i>Le paradigme du don associé à la symbolique socioreligieuse et culturelle dans laquelle évolue la MMJ</i>	99
3.3.2. <i>L'attente sociale et la logique de l'aumône faite aux mendiants</i>	101
3.4. Questions et objectifs de la recherche	103
3.4.1. <i>Questions de recherche</i>	104
3.4.2. <i>Objectifs de l'étude</i>	104
CHAPITRE 4 : MÉTHODOLOGIE ET DONNÉES EMPIRIQUES	106
4.1. Défis épistémologiques et considérations éthiques	106
4.2. Délimitation du champ de la recherche et phase exploratoire	111
4.2.1. <i>Justification du choix du site de la recherche</i>	111
4.2. 2. <i>Une phase exploratoire de janvier à juillet 2015</i>	113
4.3. Le choix d'une triangulation des approches méthodologiques pour la collecte des données	113
4.3.1 <i>Technique de collecte des données/ stratégies de recrutement</i>	114

4.3.2. Cartographie des sites de mendicité et collecte de données quantitatives	115
4.3.2.1. Cartographie des sites de mendicité	115
4.3.2.2. Collecte des données quantitatives	116
4.3.2.3. Présentation des caractéristiques sociodémographiques des 198 MJM recensées	118
4.3.3. Approche qualitative	122
4.3.3.1. Le choix des interlocuteurs	122
4.3.3.2. Outils de collecte de données	127
4.3.3.3. Traitement des données issues des entretiens	130
4.3.3.4. Présentation des caractéristiques sociodémographiques des 30 MJM ayant participé aux entretiens	133
4.3.4. Forces, défis et limites méthodologiques	135
CHAPITRE 5 : LES PRINCIPALES RAISONS QUI POUSSENT LES MJ À MENDIER	140
5.1. Les raisons économiques	140
5.1.1. La précarité économique des MJM	140
5.1.2. Le sous-emploi et la migration de l'époux	141
5.2. L'affaiblissement du lien social en milieu urbain	147
5.3. La difficile conciliation travail/garde des enfants	150
5.4. Les raisons culturelles	155
5.5. Les itinéraires thérapeutiques des jumeaux	158
CHAPITRE 6 : LES STRATÉGIES DE MENDICITÉ DES MJ	163
6.1. Une logique d'occupation de l'espace	163
6.1.1. Le choix des sites préférentiels de mendicité	164
6.1.2. La recherche de l'anonymat	171
6.2. Mode d'organisation des MJ sur les sites de mendicité	174
6.2.1. Une tendance au regroupement	175
6.2.2. Une continuelle négociation de l'espace physique et social avec les autres « populations de la rue »	179
6.2.3. Trois postures de mendicité observées	182
6.2.4. Choix des jours et des heures de mendicité	187
6.3. La communication avec les donateurs potentiels	192
CHAPITRE 7 : REGARDS CROISÉS SUR LA MENDICITÉ DES MJ	196

7.1. Relative évolution des perceptions et pratiques rituelles liées aux jumeaux.....	196
7.2. La mendicité des MJ : quelle signification sociale à Ouagadougou ?	200
7.2.1. <i>Perceptions ambivalentes de la pratique actuelle de la MMJ à Ouagadougou.....</i>	200
7.2.2. <i>L'existence de fausses MJM comme preuve de la légitimité coutumière de la MMJ</i>	225
7.2.3. <i>La participation des marabouts/guérisseurs à la légitimation de la MMJ</i>	227
7.3. D'une quête symbolique à une mendicité « professionnelle ».....	229
7.4. L'espace-rue, un marché d'aumônes	234
7.5. Caractéristiques et typologie des aumônes faites aux MJM.....	236
7.6. La mendicité, un phénomène tridimensionnel : pécuniaire, expressif et politique.....	237
Conclusion générale	243
Bibliographie.....	249
Webographie	287
Annexe	290
Annexe 1: Synthèse méthodologique	290
Annexe 2 : Récapitulatif des personnes enquêtées et des sites géoréférencés suivant l'outil de collecte de données utilisé	291
Annexe 3 : Codification des identifiants des participants aux entrevues (enquête qualitative) ...	292
Annexe 4 : Outils de collecte de données	293
Annexe 5 : extrait du code pénal du Burkina Faso sur la mendicité et le vagabondage	300

Liste des figures, tableaux, illustrations

Liste des figures

Figure 1 : Répartition des MJM selon la taille de leur ménage	144
Figure 2 : Répartition des MJM cheffes de ménage selon la taille du ménage.....	145
Figure 3 : Répartition des activités menées par les MJM avant la pratique de la mendicité .	150
Figure 4 : Répartition des activités menées par les MJM avant la pratique de la mendicité .	161
Figure 5 : Cartographie des sites de mendicité occupés par les MJM.....	165
Figure 6 : Répartition des MJM selon les sites préférentiels occupés	166
Figure 7 : Cartographie de la distance parcourue entre le domicile et le site de mendicité....	172
Figure 8 : Répartition des postures de mendicité des MJM.....	183
Figure 9 : Répartition des MJM selon les jours préférentiels de mendicité.....	188
Figure 10 : Répartition des MJM par groupe d'âge.....	202
Figure 11 : Répartition des MJM enquêtées selon leur statut matrimonial.....	213
Figure 12 : Répartition des MJM selon leur niveau d'instruction	220
Figure 13 : Répartition des MJM selon leur parcours migratoire	222

Liste des tableaux

Tableau 1 : Caractéristiques sociodémographiques des MJM.....	119
Tableau 2 : Caractéristiques sociodémographiques des MJM (suite).....	120
Tableau 3 : Caractéristiques sociodémographiques des 30 MJM	133
Tableau 4 : situation matrimoniale et statut de cheffe de ménage	144
Tableau 5 : Regroupement des sites préférentiels de mendicité occupés par les MJM.....	170
Tableau 6 : Répartition des MJM selon le rythme hebdomadaire de mendicité	187
Tableau 7 : Répartition des MJM selon le temps-mis dans la pratique de la mendicité.....	230
Tableau 8 : Répartition des MJM selon l'âge de leurs jumeaux.....	232

Liste des abréviations, sigles, acronymes

CAASP : Coordination des structures pour l'assistance et le secours populaire

CAMES : Conseil Africain et Malgache pour l'Enseignement Supérieur

CFA : Communauté financière africaine

CILSS : Comité permanent Inter-États de lutte contre la Sécheresse au Sahel

COMADE : Coalition Malienne de la Défense des Droits de l'Enfant

CSPS : Centre de santé et de promotion sociale

EDSBF : Enquête démographique et de santé au Burkina Faso

FESPACO : Festival panafricain du cinéma et de la télévision de Ouagadougou

GPS : *Global Positioning System*

INSD : Institut national de la statistique et de la démographie

MEF : Ministère de l'économie et des finances

ISSP : Institut supérieur des sciences de la population

MASSN : Ministère de l'action sociale et de la solidarité nationale

MAUSS : Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales

MEF : Ministère de l'économie et des finances

MFSNF : Ministère de la femme, de la solidarité nationale et de la famille

MJ : Mère (s) de jumeaux

MJM : Mère (s) de jumeaux en situation de mendicité

MMJ : Mendicité des mères de jumeaux

MPP : Mouvement du peuple pour le progrès

OCADES : Organisation catholique pour le développement et la solidarité

ONG : Organisation non gouvernementale

ONU-Habitat : Programme des Nations Unies pour les Établissements Humains

PNUE : Programme des Nations Unies pour l'Environnement

PUF : Presses universitaires de France

RTB : Radiodiffusion Télévision du Burkina

SIAO : Salon International de l'Artisanat de Ouagadougou

UEMOA : Union économique et monétaire ouest-africaine

Dédicace

À vous, Émile SAWADOGO et Sabine OUEDRAOGO qui m'avez donné la vie et qui avez été mes premiers enseignants, ce travail est dédié.

Je te remercie Papa d'avoir cru en moi et de m'avoir soutenue à travers tes bénédictions. Homme droit, honnête et grand travailleur, tu m'as inspirée pour la vie. Tu n'es plus là physiquement, mais je sens que tu es plus proche de moi que jamais, car je sens ta présence à mes côtés, tant tes clins d'œil me rappellent à tout moment mon devoir et la valeur du travail bien fait. Sois dans la joie éternelle Papa.

Je te remercie Maman pour ta douceur, ta patience et ton dévouement à tous tes enfants. Tu as su soutenir et protéger chacun au fil du temps. Tes bénédictions m'ont toujours accompagnée et tu n'as cessé de t'inquiéter de tes petites filles que j'ai laissées avec leur père pendant mon séjour au Canada. Merci Maman.

Remerciements

Je tiens ici à adresser ma profonde gratitude à Richard MARCOUX, mon directeur de thèse, pour ces quatre années durant lesquelles il a su me suivre et m'orienter malgré tous les questionnements qui ont émaillé mon parcours de recherche. Je le remercie ici de m'avoir fait confiance dès le début de cette éprouvante expérience qui se révéla finalement si riche. Je lui suis également reconnaissante pour ses encouragements, ses remarques et critiques stimulantes, pour tout ce qu'il m'a transmis comme enseignement. Son dévouement, ses connaissances et ses compétences n'ont d'égal que son humilité et son humanité. Il a toujours su trouver les mots et l'attitude adéquate afin de me faire advenir à moi-même. Nos entrevues et nos discussions se sont toujours révélées précieuses ; ce fut un honneur de « chercher » sous sa direction. Il trouvera ici le témoignage de mon admiration et de ma reconnaissance. Mes remerciements vont également à Madame BADINI/KINDA Fatoumata pour son soutien, ses encouragements et ses conseils. Elle a été celle qui m'a soutenue dans la recherche de bourses pour la poursuite de mes études doctorales. De plus, nos échanges et le partage d'expériences sur la conciliation recherche/famille m'ont beaucoup motivée. Je la remercie et lui exprime ma profonde gratitude.

Merci à tout le corps enseignant du département de sociologie de l'Université Laval, particulièrement au Pr Sylvie LACOMBE dont le cours de méthodologie a été très inspirant pour ma recherche. Je lui dis également merci d'avoir été la pré-lectrice de cette thèse. Merci au Pr Anne-Emmanuèle CALVÈS pour ses remarques, ses orientations et ses suggestions qui ont contribué à bonifier ce travail. Merci aux membres du jury et à tous les évaluateurs de ce travail pour leurs observations, leurs suggestions et leurs encouragements.

Mes sincères remerciements à l'endroit de l'Agence Canadienne de Développement International (ACDI) à travers le Programme Canadien de Bourses de la Francophonie (PCBF) qui m'a offert l'opportunité d'étudier au Canada en finançant mes études. Merci également à l'Université Laval qui m'a motivé tout au long de mon parcours à travers les bourses à la réussite. J'exprime également ma reconnaissance au GIERSA (Groupe Interuniversitaire d'études et de recherches sur les sociétés africaines), en tant que laboratoire de recherche qui m'a accueillie et qui m'a offert un espace de travail et des contrats de recherche, me permettant d'acquérir de l'expérience tout en bénéficiant d'une motivation financière. Mes remerciements vont également aux chercheurs du Centre national de la

Recherche scientifique et technologique (CNRST) en général et à ceux de l'Institut des Sciences des Sociétés (INSS) en particulier pour leur accompagnement.

Je remercie également mon époux Henri Wambi OUEDRAOGO pour son soutien et ses encouragements, merci d'avoir accepté que j'aie si loin pour me former et merci de m'avoir soutenue dans cette aventure jusqu'au bout. Je le remercie pour sa patience. Merci à mes enfants Julie Lorette, Victoria Maylis et Céleste Imelda qui n'ont cessé de m'inspirer et de me soutenir à distance à travers les poèmes, les chants, les récitals et les dessins. Vous avez été pour moi une véritable source de motivation. Je suis également reconnaissante envers tous les membres de ma famille dont le soutien et l'amour ont toujours été constants dans ma vie. À mes amis et collègues que je ne saurais tous citer ici ; je souhaiterais les remercier tous pour leur écoute, leurs encouragements, leur confiance en moi qui a souvent été plus forte que la mienne. J'exprime enfin ma gratitude à tous mes informateurs avec qui nous avons mené les entretiens. Toutes les rencontres ont été si riches qu'elles ont laissé en moi des traces indélébiles. Sans eux, ce travail n'aurait pas pu voir le jour, et grâce à eux je ne regarde plus les « mères de jumeaux » en situation de mendicité de la même façon. Merci enfin à toutes les personnes qui ont contribué de façon directe ou indirecte à la réalisation de ce travail.

Introduction

La problématique de l'itinérance et de l'errance est commune à toutes les villes du monde. Elle s'observe aussi bien dans de nombreuses villes nord-américaines, européennes et africaines. Traditionnellement, l'itinérance était perçue comme un problème masculin. De fait, l'itinérance des femmes était un problème considéré comme marginal, il y a quelques années encore, à cause du nombre réduit de femmes touchées (Laberge, 2000). La question qui se posait pour les chercheurs était celle de l'absence relative des femmes plutôt que celle de leur présence dans les rues (Laberge, Morin et Roy, 2000 ; Marguerat, 2003). Toutefois, les questions de recherche se sont transformées en raison de la dynamique du phénomène de l'itinérance. En effet, l'errance a connu une transformation majeure, notamment par la diversification des caractéristiques des personnes errantes : leur âge et leur genre. Les personnes vivant en situation d'itinérance sont de plus en plus jeunes et jouissent d'une bonne aptitude physique, contrairement aux personnes âgées ou celles vivant avec un handicap qu'on a l'habitude d'observer dans les rues. De plus, la population itinérante en ville s'est féminisée avec l'arrivée progressive des femmes dans les rues. Pourtant, la fille/femme dans la rue est, par définition, considérée en marge des normes sociales, soit parce qu'elle y pratique des activités illicites (prostitution, mendicité), soit parce qu'elle y a élu domicile. Dans un tel contexte de débrouille, se présentent de multiples stratégies de survie (Nsengiyumva, 2010) dont la mendicité.

La mendicité est un phénomène universel ; elle est aujourd'hui pratiquée aussi bien par des hommes que des femmes de tous les âges (Goel, 2010). Ce phénomène est visible aussi bien dans les pays du sud que dans ceux du nord. La mendicité a d'abord été un phénomène rural dans certains pays comme le Sénégal (Diouf-Kamara, 1995) et la France (Gueslin, 2013 ; Viret, 2006). Toutefois, au fil des ans, ce phénomène de la mendicité qui provient du milieu rural devient de plus en plus manifeste en milieu urbain. En retraçant la figure des mendiants vagabonds et clochards du Moyen Âge à nos jours, Gueslin montre qu'en France, le vagabond d'origine rurale devient au cours du XXe siècle le clochard des villes (Gueslin, 2013). Selon lui, si l'errance se poursuit, elle se resserre autour d'une ville. De nos jours, le mendiant est devenu une figure familière du quotidien des villes, à Québec au Canada (Bernier, Bellot, Sylvestre et Chesnay, 2011), à Moscou en Union soviétique (Zubkova, 2013) comme à Paris en France (Gueslin, 2013).

Ce constat est aussi avéré dans certaines villes africaines. En effet, plusieurs auteurs soulignent que la pratique de la mendicité est un phénomène qui prend de l'ampleur dans certaines villes de l'Afrique comme Antananarivo (Ballet, Bhukuth, Rakotonirinjanahary et Rakotonirinjanahary, 2010), Dakar (Ndiaye, 2015 ; Niang, 2013; Wane, 2010), Niamey (Gilliard, 2005 ; Abdou, 2017), Bamako (Douville, 2004), Abidjan (Assi, 2003) et Ouagadougou (Bako, 2008 ; Sawadogo, 2011 ; INSD, 2011 ; Degorce et *al.*, 2016). Dans ces villes africaines, on observe plusieurs types de mendiants : les personnes âgées, les personnes vivant avec un handicap, les personnes valides et les enfants vivant dans la rue. À ces types s'ajoute celui qui résulte de l'arrivée massive des femmes dans la mendicité. Gilliard (2005) relate le cas de la mendicité des femmes valides peules à Niamey. Il souligne que « si la proportion de mendiants handicapés masculins est très élevée par rapport aux femmes, c'est le contraire pour les valides » (Gilliard, 2005, p. 105). En plus des femmes peules, Gilliard observe également le cas des veuves qui ne sont plus prises en charge par le réseau familial du mari, comme la tradition le prévoit pourtant. Il relève en outre la mendicité des femmes répudiées ou abandonnées par leur mari en exode. Abdou (2017) abonde dans le même sens que Gilliard, souligne que la mendicité des femmes prend de l'ampleur à Zinder, une des villes du Niger. Selon cet auteur, l'absence de revenus, la pauvreté familiale, l'absence du soutien social et le handicap poussent les femmes, surtout les veuves à pratiquer la mendicité (Abdou, 2017). Cette mendicité féminine est de plus en plus visible avec la présence des « mères de jumeaux » dans les rues. Dans plusieurs pays d'Afrique, les jumeaux sont en effet traditionnellement perçus comme des êtres exceptionnels devant être présentés sur une place publique. À Dakar, les « mères de jumeaux » font désormais partie des catégories de mendiants recensées dans la ville (Wane, 2010).

À Ouagadougou, ces « mères de jumeaux » en situation de mendicité sont visibles au niveau des carrefours, devant les édifices religieux, notamment les mosquées (Degorce et *al.*, 2016), les épiceries et les établissements bancaires (INSD, 2011 ; Sawadogo, 2011). Le Burkina Faso ferait-il actuellement face à un boom de naissances gémellaires ? Les données démographiques nous renseignent en effet que l'Afrique est le continent des jumeaux et que le nombre de naissances gémellaires y est deux fois plus important qu'en Europe et près de

la moitié des jumeaux du monde sont africains (Pison, 1999 et 2000). « La suprématie de l’Afrique concernant les naissances de jumeaux est liée à la conjonction de deux phénomènes » (Pison, 2000, p.1). D’abord, d’après les Nations unies, 37 enfants pour mille habitants sont nés sur le continent africain en 1999, contre 21 en Asie et 10 en Europe, souligne Pison (2000). Ce qui montre clairement que le taux de natalité en Afrique est supérieur à la moyenne mondiale. Ensuite, le taux de gémellité, c’est-à-dire la part des accouchements de jumeaux dans le total des accouchements est également plus élevé en Afrique que partout ailleurs : près du double de celui d’Europe et près du triple de celui d’Asie. En d’autres termes, 20 accouchements sur mille sont gémellaires en Afrique, contre 12 en Europe et seulement 7 en Asie. Ces deux phénomènes se combinent, faisant de l’Afrique le continent qui contribue à lui seul à 41 % des naissances de jumeaux (Pison, 2000). Pour ce qui est du Burkina Faso, selon les données des enquêtes démographiques et de santé (EDS), entre 1993 et 2014, les taux d’accouchements gémellaires pour mille accouchements donnent les chiffres suivants : 15,6 ‰¹, 14,2 ‰², 17,8 ‰³, 18,3 ‰⁴ et 17,2 ‰⁵ respectivement en 1993, 1998, 2003, 2010 et 2014; soit un taux moyen de 16,3 accouchements pour mille accouchements entre 1993 et 2014. Les chiffres révèlent une augmentation de naissances gémellaires de 1993 à 2003, puis une stabilité de 2003 à 2014 (Ouédraogo, et *al.*, 2019).

Si les naissances gémellaires sont stables, le phénomène de la mendicité des « mères de jumeaux » (MMJ) est en pleine croissance. C’est au début de l’année 2005 que le phénomène de mendicité des « mères de jumeaux » a commencé à être visible dans la rue de Ouagadougou (Bako, 2008). Toutefois, les femmes en situation de mendicité n’étaient pas encore nombreuses; le phénomène semblait banal et sans intérêt public. Progressivement, il a pris de l’ampleur et a commencé à faire l’objet de médiatisation croissante au Burkina Faso, notamment par la presse écrite. Quel processus a contribué à la construction sociale de ce

¹ EDSBF : enquête démographique et de santé au Burkina Faso, réalisée en 1993

² EDSBF : enquête démographique et de santé au Burkina Faso, réalisée en 1998-1999

³ EDSBF : enquête démographique et de santé au Burkina Faso, réalisée en 2003

⁴ EDSBF-MICS : enquête démographique et de santé et à indicateurs Multiples au Burkina Faso, réalisée en 2010

⁵ EIPBF : enquête sur les indicateurs du paludisme au Burkina Faso, réalisée en 2014

phénomène ? De quelle réalité des femmes les médias rendent-ils compte ? Quelle image des mères et des enfants véhiculent-ils ?

Le bimensuel L'Événement du 05 août 2012 et le portail d'information Lefaso.net du 12 septembre 2005 et du 27 janvier 2013, le quotidien Sidwaya du 12 octobre 2015 ont mis l'accent sur l'exploitation des enfants dans la mendicité et l'instrumentalisation d'une tradition. En outre, dans la sous-région, les portails d'information « allAfrica.com » du 7 février 2006 et « Abidjan.net » du 24 août 2016 cherchent à savoir si les « mères de jumeaux » mendient par respect de la tradition et de la religion ou s'il s'agit d'une stratégie de survie. Par ailleurs, le bihebdomadaire d'information « 'Tjikan » du 5 novembre 2015 prend le relais de l'engagement des associations telles que la Coalition Malienne de la Défense des Droits de l'Enfant (COMADE) qui tentent de trouver des mesures alternatives afin de mettre fin au problème de la mendicité des mères de jumeaux à Bamako. Le portail d'information « seneweb.com » du 28 janvier 2016 affiche le cri du cœur d'une mère de jumeaux qui affirme mendier pour subvenir aux besoins de ses enfants à Dakar. Enfin Netafrique.net du 24 février 2016 qui traite de l'actualité de toute l'Afrique s'interroge sur les actions possibles que peuvent prendre les pouvoirs publics dans les différents pays concernés.

La presse écrite est une source d'information, son contenu retient l'attention des populations qui la consomment pour la diriger de manière continue, dans certaines directions. En effet, la presse renseigne sur le phénomène, propose des actions à entreprendre, interpelle sur cette question les pouvoirs publics, les associations et les organismes non gouvernementaux. Dans les articles de presse, les « mères de jumeaux » s'expriment peu, mais apparaissent sur des photos, avec leurs jumeaux, dans la rue et en situation de mendicité. La presse met souvent l'accent sur le caractère immoral du phénomène. Au regard des thèmes abordés, la presse écrite a contribué à la conception de la réalité sociale et à la construction du problème social (Seca, 2010) qu'est le phénomène de la mendicité des mères. Il devient crucial de s'y intéresser afin d'apporter une réponse au problème posé. Étant donné que la consommation constante de ces messages réitère, confirme et nourrit les valeurs et les perceptions des populations, notre étude vise à étudier le phénomène afin de déconstruire les idées reçues à son sujet.

Il est clair que la pratique de la mendicité par les « mères de jumeaux » fait penser aux représentations sociales de la gémellité qui, dans certaines sociétés, obligeaient la mère de jumeaux à faire une quête symbolique et ponctuelle après la naissance dans le but de protéger ses enfants jumeaux. Cependant, on constate de nos jours que la mendicité des « mères de jumeaux » est un phénomène visible et quotidiennement inscrit dans l'espace public de la capitale du Burkina Faso (Degorce et *al.*, 2016). La quotidienneté de la pratique et son ampleur laissent penser que le contexte urbain joue un rôle dans le détournement des codes culturels, et nous cherchons à comprendre les logiques actuelles de mendicité de ces femmes. C'est pourquoi la question fondamentale posée dans cette thèse est la suivante : que représente aujourd'hui la mendicité pour ces « mères de jumeaux » qui mendient dans les rues de Ouagadougou ?

La thèse s'organise en sept chapitres. Un premier chapitre qui présente le champ des représentations sociales en général et celles de la gémellité, de la mendicité et de l'aumône en particulier. Le deuxième chapitre expose la problématique de la ville en Afrique de l'Ouest en examinant d'abord les fondements théoriques et sociologiques de la ville en général et la problématique des villes de l'Afrique de l'Ouest en particulier. Il fait ensuite le diagnostic du phénomène de la mendicité dans ces villes et plus précisément à Ouagadougou, afin de préciser la pertinence scientifique et sociale de l'étude. Le chapitre 3 présente le cadre conceptuel et théorique en discutant les concepts clés ainsi que les relations qui les lient et en précisant l'angle théorique d'analyse. Le chapitre 4 précise le dispositif méthodologique mise en place pour la collecte des données et présente quelques statistiques descriptives des répondants. Les chapitres 5, 6 et 7 présentent l'analyse et l'interprétation des données en dévoilant les caractéristiques sociodémographiques des MJM (chapitre 5, 6 et 7), les principales raisons qui les poussent à mendier (chapitre 5), les stratégies qu'elles mettent en place pour réussir leur pratique (chapitre 6) ainsi que les perceptions de l'ensemble de la population de Ouagadougou sur la pratique actuelle de la MMJ (chapitre 7).

CHAPITRE 1 : LE CHAMP DES REPRÉSENTATIONS SOCIALES

La représentation sociale est une « construction mentale de l'objet, conçu comme non séparable de l'activité symbolique d'un sujet qui est elle-même solidaire de son insertion dans le champ social » (Herzlich, 1972, p.306). Herzlich relève à travers cette assertion l'étroite relation entre les niveaux individuels et collectifs de la réalité sociale. C'est d'ailleurs ce que Jodelet (1989) précise en disant que la représentation sociale se situe à l'interface du psychologique et du social. Elle ajoute que « la représentation sociale est une forme de connaissance socialement élaborée et partagée, ayant une visée pratique et concourante à la construction d'une réalité commune à un ensemble social » (Jodelet, 1989, p. 36). Cette forme de connaissance permet aux sujets de saisir et d'appréhender les événements et les objets dans leur réalité (Jodelet, 1989). Cette représentation est fondée sur les expériences personnelles du sujet, sur un ensemble d'informations, de connaissances, des modèles cognitifs que les sujets reçoivent et qu'ils transmettent par la tradition, l'éducation et les communications présentes dans la société (Jodelet, 1989).

Par ailleurs, Abric, pour sa part, définit la représentation sociale comme « une forme de vision globale et unitaire d'un objet, mais aussi d'un sujet, qui permet à l'individu ou au groupe de donner sens à ses conduites, de comprendre la réalité à travers son propre système de références, donc de s'y adapter, de s'y définir une place » (Abric, 1994, p. 13). Cela met en exergue les expériences du sujet, les valeurs et les normes que ce dernier partage avec la collectivité ainsi que les conditions objectives de son existence. L'auteur insiste en disant que ces différents éléments permettent à l'individu ou au groupe de se positionner, de donner un sens à leur conduite, de comprendre la réalité afin de s'adapter. De l'avis de cet auteur, nous pouvons comprendre la représentation comme « un système d'interprétation de la réalité qui régit les relations des individus à leur environnement physique et social, elle va déterminer leur comportement ou leur pratique » (Abric, 1994, p. 13). En ce sens, la représentation qu'un acteur se fait d'un phénomène détermine son attitude face à cette situation. Mercier et Bazier (2001) préfèrent parler des « représentations sociales » en lieu et place de « représentation sociale » qui pourrait traduire selon ces auteurs qu'il n'existe pas une « représentation sociale », mais des « représentations sociales ». De l'avis de ces auteurs, « les représentations sociales sont des images qui structurent notre manière d'appréhender la

réalité et les acteurs sociaux. Elles sont tributaires de nos croyances, de nos valeurs, de nos idéologies, de notre culture, mais aussi des discours véhiculés » (Mercier et Bazier, 2001, p.169). Selon ces auteurs, les représentations sociales s'insèrent dans le système social qui à son tour, façonne notre manière de penser.

Tous ces auteurs s'accordent sur le fait que la représentation sociale est un construit social dont la compréhension est en fonction des croyances, des normes et des valeurs partagées par un groupe socioculturel donné. Si les représentations sociales sont des construits sociaux, quel est leur processus de construction ?

1.1. Processus de construction des représentations sociales

Les représentations sociales s'élaborent selon deux processus distincts qui sont l'objectivation et l'ancrage. Jodelet souligne que le processus d'objectivation en tant que « mise en images des notions abstraites, donne une texture matérielle aux idées, fait correspondre des choses aux mots, donne corps à des schémas conceptuels » (Jodelet, 1984, p.367). C'est aussi l'avis de Moliner, le processus d'objectivation permet de « rendre concret et matériel ce qui est abstrait et impalpable » (Moliner, 2001, p.19). Pour cet auteur, les connaissances de l'objet représenté n'apparaissent pas comme des constructions intellectuelles, mais plutôt comme une réalité concrète et tangible de cet objet. Mannoni (2016) abonde dans le même sens, c'est le processus d'objectivation qui met en forme les notions abstraites de l'activité mentale, et matérialise les idées en leur fournissant un contour ou une image.

L'ancrage, comme second processus, assure la prolongation de l'activité mentale en intégrant de nouveaux éléments et contribuant à l'interprétation du réel et l'orientation des conduites (Jodelet, 1984; Seca, 2010). En accord avec Jodelet et Seca, Mannoni (2016) situe l'ancrage en continuité du premier processus dans l'enracinement social de la représentation, avec les valeurs cognitives particulières qu'elle revêt dans le groupe socioculturel de référence. Mais il y a plus, les auteurs relèvent que l'ancrage se retrouve en amont et en aval de la formation des représentations (Jodelet, 1989 ; Valence, 2010). En amont, il renvoie à un univers de sens et de savoir (Mannoni, 2016). Valence rejoint Mannoni en disant qu'il « enracine la représentation et son objet dans un réseau de significations préexistant qui permet de les

situer au regard des valeurs sociales et de leur donner cohérence » (2010, p.36). Tandis qu'en aval, l'ancrage permet l'intégration des savoirs et confère également une valeur fonctionnelle pour l'interprétation et la gestion de l'environnement physique, social, culturel et religieux. Comment sont caractérisées les représentations sociales ?

1.2. Caractéristiques de la représentation sociale

Jodelet (1984) dégage cinq caractéristiques des représentations sociales. D'abord, toute représentation sociale est **toujours représentation d'un objet**. Cela veut dire que sans l'objet, il ne peut pas y avoir de représentation. Ainsi, étudier la représentation équivaut à s'intéresser à l'interaction existante entre le sujet et l'objet. L'acte de représentation sociale est un acte de pensée par lequel le sujet se rapporte à un objet. C'est ainsi que cet objet peut être un phénomène, une personne, un groupe ou une communauté, un problème, un événement⁶, etc.

Ensuite, une représentation sociale possède un caractère imageant et la propriété de rendre interchangeable le sensible et l'idée, le percept et le concept. L'image permet à l'individu de construire son objet et de le représenter. Cette image n'est pas le reflet de la réalité, mais elle renvoie à l'imaginaire social et individuel. Elle aide dans la compréhension des notions abstraites (Jodelet, 1989).

Toute représentation a un caractère symbolique et signifiant. La représentation est traversée par les croyances, les expériences qui ne sont autres que des représentations mentales d'un objet. Ainsi, l'individu qui représente l'objet lui confère une signification, et cette dernière revêt également un caractère symbolique. Jodelet en conclut que « la représentation est un acte mental concret d'un acte de pensée qui restitue symboliquement quelque chose d'absent, qui rapproche quelque chose de lointain » (Jodelet, 1984, p. 362).

La représentation sociale a un caractère constructif, en ce sens qu'elle est une activité de construction et de reconstruction de la réalité. Jodelet (1989) souligne en effet que cette construction porte la marque du sujet et de son activité. C'est dans ce contexte qu'Abri

⁶ Pour ce qui est de notre recherche, la naissance gémellaire est un événement significatif chez les Moosé.

(1994) ajoute que c'est par son système cognitif que le sujet s'approprie la réalité tout en la construisant en vue de l'intégrer dans son système de valeurs et de références.

Enfin, la représentation sociale a un caractère autonome et créatif dans la mesure où elle influence le comportement et les attitudes des individus. Abric avance que « la représentation sociale fonctionne comme un système d'interprétation de la réalité qui régit les relations des individus à leur environnement physique et social » (Abric, 1984, p. 13) et qui va guider leur comportement ou leurs pratiques. Dans ce cas, l'individu se sert des éléments descriptifs et symboliques de son environnement (Jodelet, 1984).

Chez Abric, la représentation sociale est un ensemble organisé autour d'un noyau central ayant d'une part, une fonction génératrice qui donne sens et valeur aux différents éléments de la représentation, d'autre part, une fonction organisatrice qui « détermine la nature des liens qui unissent entre eux les éléments de la représentation. Il est en ce sens l'élément unificateur et stabilisateur de la représentation » (Abric, 1987, p. 22). Le noyau central est l'élément le plus stable de la représentation. Il est difficile de le modifier, c'est pourquoi Mugny et Carugati (1985) parlent de « noyau dur » autour duquel s'organisent les éléments périphériques. Les éléments périphériques « comprennent des informations retenues, sélectionnées et interprétées, des jugements formulés à propos de l'objet et de son environnement, des stéréotypes et des croyances. Ils constituent l'interface entre le noyau central et la situation concrète dans laquelle s'élabore ou fonctionne la représentation » (Abric, 1987, p. 25). Les éléments périphériques ont une fonction prescriptive ; ils indiquent ce qu'il convient de faire (quels comportements adopter) ou de dire (quelles positions prendre) selon les situations. Ils donnent des règles qui permettent de « comprendre chacun des aspects d'une situation, de les prévoir, de les déduire, et de tenir à leur propos des discours et des conduites appropriés » (Rouquette et Rateau, 1998, p. 38).

Le système périphérique protège le noyau central et absorbe les conflits entre la représentation et la réalité ; il fonctionne comme pare-chocs de la représentation (Flament, 2003). Après avoir présenté les caractères fondamentaux de la représentation sociale, quelles peuvent être ses principales fonctions ?

1.3. Les principales fonctions des représentations sociales

Chez Abric (1994), les représentations sociales jouent un rôle essentiel dans la dynamique des relations sociales et dans les pratiques. Les représentations sociales possèdent un ensemble de fonctions comme le savoir, l'orientation, l'identité et la justification (Abric, 1994 ; Valence, 2010). D'abord, en considérant le savoir comme pratique de sens commun, les représentations sociales permettent aux individus d'intégrer un ensemble de connaissances tout en les rendant familières, en vue de les partager dans une communauté donnée. Ce partage de connaissances se fait en lien avec les valeurs auxquelles le groupe socioculturel adhère. De plus, les représentations permettent une lecture contextuelle de la réalité puisqu'elles guident et orientent la communication, mais également les pratiques sociales. Selon Seca (2010), les médias et les contenus qu'ils diffusent participent à la construction et au renouvellement du savoir ou des connaissances diffusées au sein de la société. Ainsi, les médias du Burkina Faso ne participent-ils pas à la construction et diffusion des représentations que les Ouagalais ont de la pratique de la mendicité par les « mères de jumeaux » ?

Ensuite, les représentations sociales participent à l'orientation des comportements et des pratiques. Selon Abric (1994), ce guide d'orientations des comportements se réalise en trois phases qui sont : la définition de la finalité de la situation, la sélection et le filtrage de l'information et la prescription de comportements ou de pratiques. Dans ce contexte, les représentations sociales participent à l'orientation des interactions sociales. De plus, elles dictent les comportements qui sont acceptés et tolérés non seulement dans un contexte donné, mais également dans la communauté.

En outre, les représentations sociales ont une fonction identitaire, en ce sens qu'elles servent à façonner le comportement des individus et définissent leur identité tout en permettant la sauvegarde de cette identité (Abric, 1994). Tout en définissant l'identité du groupe, elles jouent également un rôle important dans le contrôle que la collectivité va exercer sur les différents membres et particulièrement dans le processus de socialisation de ces individus, souligne Abric (1994). Selon Valence, les représentations sociales « génèrent un ensemble d'attentes normatives qui vont asseoir la spécificité et la cohésion du groupe » (Valence, 2010, p.35). C'est aussi l'avis de Abric pour qui la représentation « est un système de pré-

décodage de la réalité, car elle détermine un ensemble d'anticipations et d'attentes. » (Abric, 1994, p.13).

Enfin, les représentations sociales ont une fonction justificative qui permet aux sujets de justifier leurs prises de position ainsi que leurs comportements dans une situation donnée ou à l'égard des autres (Valence, 2010). Ainsi, selon Valence, les représentations sociales agissent comme un système d'interprétation qui dirige les actions des individus, oriente et organise les comportements des sujets. Comme défini, quel lien peut-il avoir entre la représentation sociale et le mythe ?

1.4. Mythe et représentation sociale : quels liens ?

Selon Bouchard (2013), le mythe est un système et un mode de connaissances qui devient presque toujours le modèle qui structure l'action. Le mythe se veut vivant et intégré dans le rythme social, senti, éprouvé par la collectivité. Le mythe fait l'objet d'une adhésion nécessaire, car à travers lui, c'est la société entière qui s'exprime, c'est un symbole au moyen duquel « la société se pense » (Mauss, 1908, p. 210). Dans la mesure où ils sont stratégiquement produits par des acteurs collectifs, les mythes peuvent être définis comme des construits sociaux. Selon Bouchard, le mythe a quatre caractères principaux :

L'hybridité. Un mythe est toujours un amalgame inégalement pondéré de réalité et de fiction, de raison et d'émotion, de conscience et d'inconscience, de vérité et de fausseté.

La sacralité. Un mythe accompli tire principalement son autorité du fait qu'il participe du sacré et déborde ainsi l'ordre de la rationalité. Cette caractéristique qui le soustrait largement aux remises en question rend compte de sa robustesse et de sa longévité.

Un fondement archétypal. D'une façon ou d'une autre, les mythes entretiennent toujours un lien avec les archétypes, dans lesquels ils s'enracinent et dont ils se nourrissent ultimement.

L'instrumentalité. À l'origine, la plupart des mythes sociaux sont construits par des acteurs collectifs en compétition, dans des situations de relations de pouvoir, d'où, [...] le rôle central des procédés de communication, d'acculturation et de persuasion. [...] ce trait n'empêche pas que les mythes soient intériorisés et vécus comme authentiques, ce qui assure leur efficacité. (Bouchard, 2013, p. 67-68)

Ces différents traits caractéristiques du mythe montrent qu'il est « stratégiquement produit et utilisé » (Bouchard, 2013, p.68). L'auteur en conclut que

Le mythe social est une représentation collective hybride, bénéfique ou nuisible, baignant dans le sacré, commandée par l'émotion plus que par la raison, et porteuse de sens, de valeurs et d'idéaux façonnés dans un environnement social et historique donné. Comme tel, le mythe social doit être considéré comme un attribut de toute société, un

mécanisme sociologique universel [car] il n'y a pas de société sans mythe, seulement des sociétés qui se donnent l'illusion de ne pas en avoir. [...] agissant sur les consciences, il influe également sur les comportements individuels et collectifs. (Bouchard, 2013, p.68)

Le mythe est alors un type de représentation sociale d'un objet. Une fois qu'ils ont été mis en forme, accrédités et intériorisés, les mythes captivent les esprits et acquièrent une existence propre (Shils, 1975). Les représentations sociales sont-elles des connaissances immuables ?

1.5. Dynamique des représentations sociales

Les éléments périphériques permettent l'intégration d'éléments nouveaux dans la représentation, ce qui conduit, à terme, à sa transformation. Les recherches de Flament (2003) sur les processus d'évolution des représentations sociales ont mis en évidence que ce ne sont pas les discours idéologiques qui ont une influence sur leur transformation, mais les modifications des pratiques sociales. Le premier cas qu'il donne renvoie à l'avènement de nouvelles pratiques (pratiques religieuses, mise en place de nouvelles législations), en contradiction explicite avec la représentation. À ce moment, des schèmes nouveaux apparaissent, la représentation se désintègre et, en rupture avec le passé, elle se transforme. Le second cas évoqué par Flament (2003) renvoie au cas où des pratiques sociales, jadis rares, deviennent fréquentes. Les éléments périphériques sont alors activés et modifient progressivement la structure du noyau central. À ce moment, la représentation bouge, mais sans rupture avec le passé. De l'avis de Mannoni (2016), lorsqu'elle est confrontée à une réalité changeante, la représentation sociale entre en conflit avec cette dernière et s'adapte à la nouvelle réalité. Cette transformation peut se réaliser suivant trois processus différents.

Une première phase de transformation possible se produit lorsque la représentation est soumise à une forte pression du changement des mentalités à travers le temps. Elle évolue, entraînant une modification des conduites et des pratiques socialement appropriées et, partant, la mentalité du groupe en question. Une deuxième possibilité d'évolution d'une représentation sociale passe par la transformation des schèmes périphériques, tout en préservant l'essentiel du noyau central. Progressivement, la modification des schèmes périphériques amène une modification partielle ou complète du noyau. Ce processus, qui se réalise sur une longue période, entraîne la naissance d'une nouvelle représentation sociale.

Une dernière possibilité de transformation d'une représentation sociale survient à la suite de la pression d'un événement important (crises socioculturelles, mutations idéologiques, accidents conjoncturels, etc.) qui entraîne une modification complète et drastique de la représentation sociale (Mannoni, 2016). Par conséquent, les représentations sociales sont susceptibles d'évoluer ; comme tout symbole, tout construit social, elles naissent, grandissent et se transforment. Après avoir discuté des concepts de représentations sociales et de mythe, voyons à présent, de façon spécifique, les représentations sociales et culturelles de la jumeauté.

1.6. Les représentations sociales et culturelles de la jumeauté

Selon Micheli (2009), la plupart des coutumes et croyances liées aux jumeaux semblent aujourd'hui s'estomper, plus particulièrement dans les sociétés occidentales. Toutefois, selon cet auteur, la recrudescence de festivals de jumeaux en France, au Canada, en Chine, en Afrique de l'Ouest aux États-Unis et l'usage fréquent de leur imagerie symbolique (sur tous les continents) prouvent la pérennité d'un imaginaire de la jumeauté dans les cultures contemporaines. Les naissances multiples ont toujours fasciné l'imaginaire collectif comme le relève Gélis (1991) et ont toujours fait l'objet d'interprétations sur les plans mythologique, culturel et religieux (Savary, 1995; Zazzo, 2015). Qu'une femme puisse donner le jour à plusieurs enfants interpelle toute société, toute culture (Gélis, 1991). Aussi, depuis l'Antiquité, la naissance de jumeaux est perçue comme une rupture de l'ordre naturel, comme le résultat d'une intervention magique et divine (Staraci, 2013). Mais qu'est-ce qui explique cet étonnement devant les naissances jumeautaires ?

1.6.1. La jumeauté : le mythe de l'« anormal », de la « perfection » et du « double »

La jumeauté est souvent liée à la notion de l'« anormal » ou de la « perfection » ou encore au concept de « double ». Les hommes et les femmes ne vivent pas dans un milieu isolé ; ils partagent l'environnement physique, social et culturel avec leurs semblables, soit dans l'harmonie, soit de façon conflictuelle. Avoir une lecture de son environnement est déterminant, c'est la raison pour laquelle « les représentations sont sociales et si importantes dans la vie courante » (Jodelet, 1989, p.47). Lorsqu'un événement singulier advient, les populations cherchent à le comprendre en l'interprétant et en lui donnant un sens. L'exemple

des albinos et encéphalopathes est illustratif. Ils sont considérés comme « anormaux », et de ce fait, perçus comme étant des êtres dangereux, car ils sont physiquement différents des autres personnes. L'albinos présente une peau blanche et dépigmentée, des yeux aux iris clairs et un système pileux décoloré. L'encéphalopathe souffre d'un trouble de l'encéphale se traduisant par la désorientation, la somnolence ou la confusion. Cette différence entre les personnes albinos et encéphalopathes et les personnes dites « normales » crée de l'angoisse. Cette crainte de « l'anormal » peut trouver écho dans les résultats des études menées à Kinshasa sur les enfants sorciers où il est démontré que des milliers d'enfants en bas âge ou adolescents, vulnérables et vivant dans une situation sociale précaire sont impliqués dans des accusations qui les désignent comme sorciers (De Boeck, 2000 ; Yengo, 2008 ; Tonda, 2008). Ces perceptions négatives sont confirmées dans l'étude de Delaunay où l'auteure souligne que : « Certaines naissances "anormales" (enfants malformés, jumeaux, naissances par les pieds, etc.) font l'objet d'infanticide, généralement de manière immédiate, alors que l'enfant est aux portes de la vie » (Delaunay, 2009, p.35). Autrement dit, dans de nombreux groupes socioculturels, des nouveau-nés ne répondant pas à des standards de normalité sont sujets à des interprétations de l'imaginaire culturel (Yengo, 2008 ; Tonda, 2008). Ce sont ces mêmes soucis et préoccupations que l'on rencontre dans les cas de naissances gémellaires, car la naissance de plus d'un enfant d'une seule et même grossesse sort de l'ordinaire et ne laisse pas indifférentes les communautés. C'est la raison pour laquelle dans les sociétés traditionnelles, la naissance simultanée de plus d'un enfant d'une même grossesse fait l'objet de questionnements et d'interprétations : pourquoi deux enfants et pas un seul comme d'habitude ? C'est cette naissance insolite qui dérange. Ce qui est inconnu et insolite comporte une menace parce que nous n'avons pas de catégorie où le ranger » (Farr, 1992, p. 386). La récurrence de ce phénomène considéré comme anormal mobilise peur, attention et réflexion pour le comprendre, le gérer et l'affronter, d'où la construction des représentations sociales dont l'objectif est de : « rendre l'étranger familier et l'invisible perceptible. Les représentations sociales de la gémellité fonctionnent donc tel un "système d'interprétation de la réalité" gémellaire, pour reprendre les mots d'Abrieu (2011, p. 18).

Les Moosé⁷ considèrent de fait toute naissance comme gémellaire. En effet, selon cette logique, tout enfant Moaga possède un second, c'est-à-dire un jumeau; toutefois, à sa naissance, son second (son jumeau) reste dans l'autre monde. Il est inconcevable que le second soit incarné dans le même monde que l'enfant. Ils appartiennent à deux mondes différents : le second au monde invisible et l'enfant au monde visible (Ouédraogo, 1968 ; Bonnet 1981, 1988). Ilboudo (1966) s'est intéressé à l'origine des jumeaux dans cette société où ils sont considérés comme proches des *kinkirsi* (génies), ce même terme désignant à la fois les jumeaux et les génies. Pageard et Tiendrébéogo (1974) analysent cette notion de *kinkirga*⁸ / *kinkirsi* chez les Moosé et retiennent trois acceptions du terme, qui reflètent l'ambivalence des représentations associées aux jumeaux. *Kinkirga* peut ainsi désigner un génie bon ou mauvais, notamment le génie qui est nécessairement attaché à chaque être humain et à chaque animal, un génie incarné dans un jumeau et, enfin, un autel sur lequel on sacrifie au génie. Selon ces auteurs, l'union d'un *kinkirga* et d'une femme est à l'origine de la naissance gémellaire (Pageard et Tiendrébéogo, 1974). Ces conceptions ne sont pas spécifiques aux Moosé ; les Lyela associent les jumeaux aux génies des bois, des collines ou des eaux, et les Bissa les considèrent comme porteurs de chance pour leurs familles (Bamony, 2010). Chez d'autres cultures, les jumeaux "sont considérés comme des génies qui visitent la femme ou toute la famille par sympathie. Ils sont considérés comme des porte-bonheur" (Touré, 1993, p.70). Selon un responsable coutumier interrogé par Bako, chez certains Moosé du Burkina Faso,

Ça pourrait être au cours d'un marché que les jumeaux sont venus chez leur mère et lorsque l'un d'eux meurt, on dit qu'il est reparti au marché. C'est justement pour leur enlever l'envie de retourner au marché (c'est-à-dire mourir) qu'à chaque fois que c'est possible, on va au marché avec eux. Et en milieu *moaga*⁹, le marché se tient tous les trois jours, leur maman les amène l'un sur le dos et l'autre dans les bras; elle peut se faire aider à les transporter s'ils sont grands (Bako, 2008, p. 7).

De ce fait, la tradition veut que les mères de jumeaux les emmènent aux marchés pour leur enlever l'envie d'y retourner eux-mêmes, car retourner eux-mêmes veut dire mourir, c'est-à-dire quitter leur corps et rejoindre le monde des esprits d'où ils sont venus. Selon certains

⁷ Les Moosé constituent un groupe socioculturel du Burkina Faso, un pays de l'Afrique de l'Ouest. Les Moosé parlent le mooré, langue du groupe linguistique « voltaïque » ou « gur ».

⁸ *Kinkirga* est le singulier de *Kinkirsi* : un *kinkirga*, des *kinkirsi*

⁹ *Moaga* est le singulier de Moosé : un Moaga, des Moosé.

responsables religieux et coutumiers interrogés lors de l'enquête qualitative organisée par l'INSD,

Dans certaines coutumes, la naissance de jumeaux est sacrée et suscite peur et crainte dans la famille et même dans la communauté tout entière. D'où la nécessité d'organiser des rites pour éviter que des malheurs, de mauvais sorts et des malédictions s'abattent sur les enfants et leurs parents géniteurs. Au nombre des rites à réaliser pour la survie des enfants, il y a la mendicité des mères de jumeaux. Dans le temps, cette pratique dépendait du sexe des enfants et nécessitait l'accord préalable du mari et même celui de la famille élargie. Cette forme de mendicité était également de courte durée (quelques jours) et se pratiquait seulement les lundis et les vendredis dans des lieux publics, en l'occurrence les marchés. (INSD, 2011, p. 37).

Dans d'autres sociétés africaines, les modèles logiques qui président aux perceptions liées à l'existence humaine, la société et le monde tournent autour de l'idée de gémellité (Cartry, 1973). "Dans les conceptions africaines, les jumeaux étaient présents à la fondation du monde, les premiers hommes étaient des couples de jumeaux de sexe différent. À la suite des fautes commises par les ancêtres, les hommes durent payer un lourd tribut : la perte de leur jumeau" (Pons et Frydman, 1994, p. 115). C'est la raison pour laquelle, chez les Dogon, les Bambara et les Malinké, groupes socioculturels d'Afrique subsaharienne, les jumeaux rappellent et incarnent l'idéal mythique (Cartry, 1973). Ils sont comme les représentants d'un état de perfection, état que les non-jumeaux ont définitivement perdu, souligne Cartry (1973). La naissance de jumeaux rappelle cette condition heureuse, et c'est pourquoi elle est célébrée dans ces communautés avec joie (Cartry, 1973). Dans ces formations sociales, "les jumeaux se voient investis de la fonction de maintenir la fécondité de la terre villageoise cultivée et ceci contre les empiètements toujours possibles de la brousse sauvage" (Cartry, 1973, p. 23). La gémellité renvoie également à la notion du "double". En effet, les mythologies et les religions africaines sont nourries par la notion du "double", particulièrement sous l'aspect des jumeaux qui influencent l'imaginaire collectif. Cissé note chez les Bamana du Mali que le *dya*¹⁰ "est lié au corps pendant toute la vie, il peut s'en éloigner temporairement au cours du sommeil (rêves), quelquefois à l'état de veille (imagination, réflexion, possession); il le quitte au moment de la mort pour suivre son aventure propre dans l'au-delà" (Cissé, 1973, p.150-151). Le Moal précise que chez les Bobo du Burkina Faso, "ye serait à la fois ce que

¹⁰ Les notions « *dya* », « *ye* », « *’ojiji* », « *’suma* », désignent dans différentes langues d'Afrique de l'Ouest, l'ombre, le reflet dans une nappe d'eau ou dans un miroir

suma et *dya* sont pour les Bambara” (Le Moal, 1973, p.198). Verger note que chez les Yorubas et les Fon du Bénin, *Èmi*, l’âme, le souffle vital “est représenté par *Òjiji*, l’ombre des gens. C’est ce que les Fon appellent *yè*” (Verger, 1973, p. 62). Il ajoute qu’*Òjiji* “est relativement vulnérable. On peut faire du mal aux gens en faisant des ‘travaux’ sur leur ombre” (Verger, 1973, p. 62). Morin en conclut que “le double, ce n’est pas seulement le spectre qui survit après la mort, c’est l’alter ego qui se révèle dans l’ombre, le reflet, le miroir” (Morin, 1969, p.149). Abondant dans le même sens que Morin, Smith souligne que pour les Dogon et les Bamana du Mali, le “double matérialisé par l’ombre sur le sol ou le reflet dans l’eau est conçu comme un jumeau de sexe opposé à celui de l’individu considéré” (Smith, 1973, p. 468). Selon cette perception, chaque jumeau (l’ombre ou le reflet) dispose d’un alter ego visible, tangible et terrestre qui est l’être humain vivant. Toute personne a donc un jumeau représentant son double métaphysique normalement masqué, ce qui révèle la gémellité inhérente en chacun de nous. C’est à juste titre que dans l’analyse de la mythologie, Rank soulignait que “le jumeau paraît donc être l’homme qui, en venant au monde, a amené son double immortel, c’est-à-dire l’âme, et de ce fait est devenu indépendant de toutes les autres idéologies concernant l’immortalité” (Rank, 1973, p.102). De fait, “le jumeau est une figure du double qui s’incarne dans la réalité du tangible, par la présence d’un double incarné”. (Houssier, 2005, p. 102). Indiscernables, les jumeaux sont donc tous deux sacrés, alors que pour les non-jumeaux (singletons), leurs doubles spirituels, ou leurs secondes âmes restent cachés dans le monde des esprits (Houssier, 2005).

Pourtant, le double n’est pas la copie conforme de l’individu qu’il représente, “il entretient avec lui une relation d’existence, une solidarité de contraste ou de négation : le bon et le mauvais, l’ange et la bête, ou la dévoration du vrai par le faux” (Zazzo,1984, p.175). En effet, “sur le plan culturel, la structure binaire symétrique se traduit dans un grand nombre de systèmes de pensée par des doubles tels que : le jour et la nuit, le bien et le mal, la vie et la mort ou bien encore par des couples, des duos, des jumeaux, comme autant de modèles archétypaux” (Micheli, 2009, p.38). Cette dualité du bien et du mal, constamment présente dans l’inconscient, concerne également l’enfant double et souligne en fait qu’il représente les deux pôles antagonistes structurant le monde et tout être humain. Ainsi, la naissance des jumeaux peut être à la fois, un signe de chance/malchance, de bénédiction/malédiction et un signe des divinités (Micheli, 2009). Leur personnalité est ambivalente – ils symbolisent la

dualité fondamentale de l'être humain - leurs liens sont teintés d'amour et de haine, d'entente et de conflit, de complicité et de jalousie (Micheli, 2009). Les jumeaux sont tantôt considérés comme un présent de Dieu, gage de fertilité ou, au contraire, signe d'une intervention diabolique. Cet auteur ajoute qu'on leur prête également d'avoir une apparence physique double tout en partageant cependant une seule et même âme (Micheli, 2009). Chez les Mofu-Diamaré du Nord Cameroun, les jumeaux représentent

Un seul être en deux personnes les jumeaux sont censés posséder un pouvoir de nuire : ils peuvent frapper de cécité ceux qui ne respectent pas l'égalité qui leur est due ou dont la conduite leur déplaît. En même temps les jumeaux sont "les enfants de Dieu" à l'origine de leur naissance anormale, et ils tirent de lui leur pouvoir de "tout augmenter", particulièrement les récoltes, et aussi de tout "voir" » (Vincent, 2002, p. 105)

Ces considérations contribuent à cultiver un mythe (Shils, 1975; Bouchard, 2013) autour de la gémellité, partagé par plusieurs cultures dans le monde où se mêlent des significations ambiguës propres aux jumeaux, souligne Micheli (2009). Le mythe de la gémellité est de ce fait un « type de représentation collective (tantôt bénéfique, tantôt nuisible) porteur (...) d'un message, en l'occurrence des valeurs, des croyances, des aspirations, des finalités, des idéaux » (Bouchard, 2013, p.67). De ces mythes découlent diverses conceptions de la gémellité et du statut social des jumeaux, note Goyendzi (2001).

1.6.2. Le statut social des jumeaux en Afrique

Les études portant sur les représentations culturelles des jumeaux en Afrique montrent que la gémellité n'est pas seulement un phénomène qui s'inscrit dans les cycles de procréation comme le conçoit la science biologique. La naissance des jumeaux, contrairement à celle des enfants ordinaires est un événement particulier dans beaucoup de sociétés africaines parce qu'elle renvoie à des mythes, à des phénomènes ou des expériences humaines extraordinaires qui font de cette progéniture une sorte « d'esprits vivants » (Goyendzi, 2001). Suivant les pouvoirs que leur prêtent les cultures, ils peuvent avoir des statuts différents : des rois, des sorciers, des êtres divins, des guérisseurs, des bienfaiteurs ou des porte-malheurs. Ainsi, « on note des variations importantes dans les indices de négativité ou de positivité qui leur sont attribués » (Cartry 1973, p. 23). Pison (1989) souligne en effet qu'en Afrique la naissance de jumeaux suscite des sentiments parfois très contrastés d'un groupe socioculturel à l'autre. Certains groupes socioculturels les accueillent favorablement, estimant qu'ils sont le fruit

d'une bénédiction, alors que d'autres les rejettent, craignant les pouvoirs destructeurs que leur prêtent certaines croyances du continent (Pison, 1989).

Chez les Moundang du Tchad, les jumeaux sont rois (Adler, 1973). Ils « reçoivent (...) des noms glorieux : ils sont comme des rois, dit-on ; c'est pourquoi on les appelle *gô*, terme commun pour chef qui s'applique aussi bien au souverain de Léré (*gô-hre*) qu'aux chefs de village (*gô-zalale* « chefs de brousse » (Adler, 1973, p. 167). La royauté qu'on assimile aux jumeaux s'explique par le fait que, sur le plan économique, les jumeaux pour leurs parents, comme le souverain pour le peuple, représentent une charge onéreuse. Ils doivent être traités de façon particulière : même nourriture, mêmes vêtements, cadeaux identiques, attention et soins toujours égaux. Ensuite, au plan statutaire, de même que le souverain est considéré comme le père du peuple au nom d'un pouvoir qu'il tient cependant de ceux qui le représentent, de même les parents de jumeaux sont comme les enfants de leurs jumeaux, car leur statut de parents est éclipsé par le nouveau statut religieux que leur confère le fait d'avoir engendré des jumeaux et d'être par conséquent marqués par la gémellité (Adler, 1973, p.176). Enfin, de même que « le roi est unique de par son statut de fils aîné et de par les rites d'intronisation qui le coupent radicalement du reste de ses frères », de même, les jumeaux sont singuliers et différents des autres enfants (Adler, 1973, p. 184). « Des corps précieux et fragiles, assurément voués à une vie brève, tels sont les caractères communs que leur nature solaire confère aux jumeaux comme aux rois » (Adler, 1973, p. 188).

Dans d'autres cultures, ce statut de divins et d'êtres exceptionnels attribué aux jumeaux les rend dangereux aux yeux des souverains, puisqu'ils sont puissants et disposent d'un pouvoir, ils sont considérés comme des rivaux potentiels du pouvoir en place. C'est ce qui explique que chez les Folonas (à la frontière ivoiro-malienne), ils mettent les jumeaux dans un cabanon pendant vingt-quatre heures après leur naissance loin du village, pensant que cela les empêchera de menacer l'autorité des chefs de village ou coutumiers, Cissé (1973).

Chez les Mofu-Diamaré du Nord Cameroun, les jumeaux de sexes différents sont considérés comme « les fils de Dieu », « enfants de Dieu », « jumeaux de Dieu », car « c'est Dieu lui-même qui a dit à la femme de mettre deux enfants au monde d'un seul coup ». Pour eux, seuls ces jumeaux garçon et fille sont de vrais jumeaux (Vincent, 2002, p. 110). Ils ont le « pouvoir

de voyager de façon invisible jusqu'aux confins du ciel et d'y dialoguer avec le Dieu suprême » (Vincent, 2002, p. 112). En effet,

Le jumeau, garçon ou fille, qui naît le premier est, dit-on, « pour le père », le second, « pour la mère ». Les jumeaux constituent un nouveau couple face à celui de leurs parents, le complétant et parfois s'y opposant : ils sont à la fois illustration de la fécondité de leurs géniteurs et menace pour celle-ci (Vincent, 2002, p. 109).

Chez les Punu du Congo-Brazzaville, les jumeaux sont vénérés comme des génies de l'eau (Plancke, 2009). Ailleurs, les jumeaux sont perçus comme des sorciers. Sangree (1971) note chez les Irigwe du Nigeria, qu'il y a trois manières de devenir sorcier dans cette société. D'abord héréditairement, ensuite par achat du pouvoir de sorcellerie, enfin par la gémellité. Ainsi, dès que naissent les jumeaux, les parents savent que le malheur les a frappés et que la mère a été victime du pouvoir de sorcellerie qui a pénétré dans ses entrailles pendant la grossesse. Les Irigwe pensent, selon l'auteur, qu'un jumeau, s'il est parvenu à l'âge adulte, est un sorcier doté d'un pouvoir particulier. De l'avis de l'auteur, les Irigwe croient que les aspects maléfiques de la gémellité résident seulement dans l'un des deux et que l'autre peut être purifié par une cure appropriée. Ainsi, une femme qui accouche des jumeaux doit les conduire aussitôt au sanctuaire d'une section féminine déterminée. En ces lieux, les jumeaux sont abreuvés d'un liquide particulier, composé surtout d'eau passée dans les cendres, très saumâtre, et qui en général les tue tous les deux. Les Irigwe disent, selon l'auteur, qu'à la suite de ce procédé, le bon jumeau revient à la vie, mais que le jumeau qui a le pouvoir maléfique meurt. Les Irigwe croient que les jumeaux après avoir été ainsi purgés de ce qu'il y a de mortifère dans la sorcellerie restent quand même des sorciers possédant toujours un pouvoir divinatoire. De fait, « un jumeau qui survit est un sorcier dont la substance d'ensorcellement a été libérée de ses aspects nocifs et profanes. Voici comment les aspects maléfiques de la sorcellerie lui sont ôtés. » (Sangree, 1971, p. 68). Ce qui explique que

Même à l'apogée de la chasse aux têtes intertribale, les sorciers (autres que les jumeaux ayant subi le traitement) représentaient toujours une menace pour la santé de la tribu, et il fallait faire appel aux jumeaux pour prévoir et déjouer les ravages de la sorcellerie. Il semble que de nos jours les jumeaux soient plus recherchés que jamais pour leurs dons de devins et de guérisseurs. (Sangree, 1971, p. 69)

Chez les Dogons du Mali, la naissance des jumeaux est tenue pour un événement exceptionnel et les jumeaux sont considérés comme des êtres étranges (Cissé, 1973; Paulme, 1988). Ils sont les premiers à passer l'épreuve d'initiation de la chasse. Ils sont par ailleurs

différenciés des non-jumeaux par des signes distinctifs. Ils portent au cou une amulette en laiton ou encore en cuivre qui représenterait la gémellité, précise Cissé (1973). Chez les Moosé et les Gourmantché, deux populations du Burkina Faso, les jumeaux sont associés à la brousse non défrichée qui est le domaine des animaux sauvages. Les jumeaux sont considérés comme des représentants de la brousse sauvage et pouvant faire périodiquement irruption dans le monde villageois (Cartry, 1973).

Les Evé du Togo perçoivent les jumeaux comme des êtres portant en eux, à la fois des dynamismes positifs et négatifs, mais leur pouvoir bénéfique est dominant (Rivière, 1989). Ardemment souhaités, les jumeaux sont vénérés. Leur naissance révèle une bienveillance notoire de la part des ancêtres et procure du bonheur à la famille qui les a enfantés. Les parents attendent d'eux argent, santé et biens de toutes sortes. Selon cet auteur, la prise en charge des jumeaux incombe à toute la communauté, car la bénédiction qu'ils procurent profite à tous (Rivière, 1989).

Dans d'autres sociétés, la naissance des jumeaux est une menace pour la vie des parents. Par exemple chez les Moosé au Burkina Faso, Touré (1993) explique que les jumeaux sont considérés comme des êtres qui apportent toutes sortes de maux, notamment des maux d'yeux, de paralysie, voire la mort des parents. En effet, dans le cadre de ces considérations, « si ce sont deux garçons, ils tueront leur père; si ce sont deux filles, elles tueront leur mère; un garçon et une fille sont inoffensifs. Dans cette logique, il est légitime de tuer les jumeaux de même sexe et il faut les tuer tous les deux » (Touré, 1993, p.70). L'auteure explique que les jumeaux dans la société moaga étaient éliminés selon plusieurs procédés : soit ils sont empoisonnés avec une décoction de racines ou encore de caïlcédrat, soit l'on se débarrasse d'eux en les noyant ou en les introduisant dans une termitière en activité pendant vingt-quatre heures. L'on repasse après pour s'assurer de leur mort effective. S'il se trouve qu'il y a un survivant, ce dernier est récupéré parce qu'il est considéré comme celui qui ne veut pas du mal à sa famille (Touré, 1993). Cette perception négative de la gémellité fait écho à celle des Moundang.

Une naissance gémellaire contient pour la famille dans laquelle elle se produit une double menace de mort : menace sur l'un des deux jumeaux d'abord, car on ne conçoit pas qu'ils puissent l'un et l'autre survivre ; sur les parents ensuite, ou du moins l'un des deux géniteurs auquel risque de s'attaquer l'enfant de sexe opposé. La venue au monde de jumeaux, répètent les Moundang, est un malheur (*fan-be* « la chose mauvaise, la

faute »), un événement qui bouleverse l'ordre normal et ne peut être qu'un signe de Dieu. C'est que, pensent-ils, cette reproduction surabondante est en vérité le contraire de ce qu'elle paraît être, elle est négation, menace d'annulation des forces de vie et de fécondité (Adler, 1973, p. 167-168).

Les représentations sociales autour de la gémellité dans certaines sociétés africaines pourraient alors s'expliquer par le caractère inhabituel et difficilement explicable de la naissance de deux enfants et parfois plus à l'occasion d'une seule grossesse, alors que la femme est généralement unipare, contrairement à beaucoup d'autres mammifères qui, eux, sont multipares (Cissé, 1973). « Est-ce qu'une femme est une souris pour mettre au monde deux enfants en même temps ? », s'interrogent les Moundang, « comme si les naissances multiples devaient être le fait exclusif du règne animal » (Adler, 1973, p.169). D'où les précautions prises à leur naissance et le déploiement de rituels et de consultations de devins pour comprendre leur venue au monde et leur mission afin de savoir comment les « gérer » aussi bien dans la famille que dans la communauté. C'est l'interprétation du phénomène gémellaire qui oriente les conduites (Jodelet, 1984, 1989 ; Rouquette et Rateau, 1998 ; Seca, 2010) : bon accueil ou rejet des jumeaux, et les pratiques rituelles y afférentes afin de définir leur place dans la société « les rites sont toujours une façon de dire quelque chose à propos du statut social » (Leach, 1972, p. 319)

1.6.3. *Les rituels en l'honneur des enfants jumeaux*

Les rituels ont pour fonction de permettre la naissance sociale des nouveau-nés en les prénommant, et en leur conférant un statut social. Ils ont également pour mission de protéger aussi bien les individus concernés, leurs parents que la communauté tout entière (Balogun, Diagne, Aguessy et Sow, 1977). Les rites servent également à invoquer des forces spirituelles (Balogun, Diagne, Aguessy et Sow, 1977 ; Zahan, 1979 ; Breton, 2012). Le rituel établit le lien Dieu-nature-clan comme le souligne Kabasele Lumbala : « la mise en œuvre du rite consiste dans l'exécution de chansons et danses qui instruisent sur l'être humain, homme et femme, sur la vie en société, sur Dieu, sur la nature » (Kabasele Lumbala, 2011, p. 151). « Sans l'individu inscrit dans un groupe social, il n'y a pas de rite. Tout comme sans société, on ne pourra parler de rite » (Sene, 2004, p. 134). De l'avis de Sene, le rite est défini comme acte, cérémonies magiques à caractère répétitif ayant pour objet d'orienter une force occulte vers une action déterminée. « Le rite réalise le mythe et permet de le vivre » (Sene, 2004, p.

73), c'est pourquoi ils sont souvent liés. Leur divorce conduit à leur déchéance. À l'écart du rite, le mythe perd sa raison d'être, du moins le meilleur de sa puissance d'exaltation : sa capacité d'être vécu. Le rite consiste toujours en des gestes, des paroles ou des attitudes adaptées à chaque circonstance ou à chaque finalité désirée. Il se manifeste collectivement par des chants, des danses ou des cérémonies complexes (Sene, 2004). De même, le mythe de la gémellité est entretenu par de nombreuses pratiques rituelles suivant les groupes socioculturels.

Tous les rites de naissance ont un fondement culturel et religieux. Fernandez (2014) explique que la naissance est un acte universel, et dans toute famille, il y a une cérémonie spéciale qui est organisée pour accueillir un nouveau-né : les rituels de naissance. Bien que les rites aient toujours existé, ils ont été systématisés au fur et à mesure de l'évolution. Les représentations sociales des uns et des autres montrent que les rites autour de la naissance présentent des spécificités culturelles et religieuses. Pradelles de Latour Dejean (1979) en analysant les rites relatifs à la naissance des enfants à la lumière du système symbolique qui les sous-tend, montre que chez les Bangwa du Cameroun, la naissance n'est pas un événement original, car dès sa naissance, l'enfant Bangwa est pris dans un système symbolique préexistant et fortement enraciné dans divers aspects de l'organisation sociale. La naissance est un rite de passage (Van Gennep, 1909) qui marque l'entrée dans le groupe, d'un nouvel individu. Comme le souligne Jaspard, chez les Juifs, la cérémonie d'accueil du garçon a lieu au huitième jour suivant sa naissance et « l'affiliation à la communauté est symbolisée par la pratique même du rite, selon le modèle du rite de la circoncision dans la tradition hébraïque » (Jaspard, 1998, p. 329). Aucune célébration n'est prévue pour la fille, sauf une fête de famille. Mais à l'âge de 12 ans, on lui demande si elle veut vraiment entrer dans la religion juive et la pratiquer activement. On fait la même chose pour les garçons à 13 ans. Selon Gélard, chez la Tribu berbère des Aït Khebbach.

La naissance, au sens biologique du processus, c'est-à-dire le passage de la vie fœtale à une existence autonome, ne permet pas, seule, l'acquisition par l'enfant du statut d'individu. C'est par la succession ordonnée d'un ensemble complexe de rituels particuliers que l'enfant, après une période de latence de sept jours, va naître à la société (Gélard, 2003, p.1).

À travers de nombreux exemples actuels et anciens de la France et des pays européens, du Maghreb, d'Afrique subsaharienne, du Vietnam et de la Réunion, Vincent (2002) fait

l'économie des rituels autour de la naissance. Selon elle, les jours qui suivent la naissance d'un enfant sont considérés comme une période de grande vulnérabilité pour la mère et son enfant qui bénéficient tous les deux d'une attention particulière. Cette période est marquée dans toutes les régions du monde de prescriptions religieuses, d'interdits alimentaires et comportementaux. À travers les rituels de naissance, le nouveau-né est reconnu et admis par la société, au-delà de la sphère privée. Il a officiellement un nom, il appartient à un lignage, et on prononce pour lui les paroles d'alliance avec le sacré : c'est la « naissance sociale » (Vincent, 2002). Si la naissance d'un seul enfant est accueillie avec autant de considération, l'on comprend pourquoi les jumeaux sont traités avec autant de délicatesse, mais également de crainte, d'où l'importance et la récurrence de rituels organisés autour de la naissance et durant toute leur vie. En effet, les jumeaux, on l'a vu, suscitent des réactions diverses, voire contrastées, sur tout le continent (Vincent, 2002, p. 106) et leur accueil varie selon les sociétés : soit ils sont rejetés, soit ils font l'objet d'un culte (Savary, 1995, p. 16). Même dans les sociétés où une attitude positive domine, une certaine ambivalence emplie de crainte s'observe (Jacob, 1995, p. 209). C'est cette ambivalence qui confère aux jumeaux une position intermédiaire devant être gérée par des rites appropriés (Plancke, 2009).

Au moment de leur naissance et leur mort, ainsi qu'en cas de maladie, des rites élaborés leur sont consacrés. Chants et danses en sont les composantes essentielles et réalisent, de par leurs modalités rythmiques, la participation au monde des génies. Celle-ci s'actualise alors au plus haut degré dans des trances de possession, au cours desquelles les jumeaux communiquent leurs souhaits de manière parfois violente (Plancke, 2009, p. 177)

1.6.3.1. Les rituels de naissance

Les cérémonies de la naissance en l'honneur des jumeaux regroupent celles de la dation du nom, le don de bracelets et breloques particuliers aux jumeaux (Micheli, 2009). Chez les Ngambayes du Tchad, comme chez de nombreux groupes socioculturels en Afrique, le nom est sacré. C'est pourquoi le choix du nom pour un enfant ne se fait pas au hasard, mais s'inscrit dans une logique sociale, car « le nom propre est porteur d'un message socialement explicite » (Maikoubou, 2012, p. 16).

Le nom propre de personne a une portée sociale et culturelle. En donnant un nom à un enfant, les donneurs veulent atteindre un but. C'est la raison pour laquelle, ils ne donnent pas n'importe quel nom à un enfant à cause des connotations que porte chaque nom. Le nom est donné en fonction des désirs et des émotions des donneurs. Il est également

fréquent que le nom soit attribué en fonction d'un certain nombre de facteurs liés à la vie sociale du clan (Maikoubou, 2012, p. 16).

Tesone ajoute que chez les anciens habitants de Mésopotamie,

Nommer c'est appeler à la vie. Un être n'existe pas avant d'avoir reçu un nom ; pour exister réellement, il doit avoir été nommé. Personne ne peut porter un nom s'il n'a pas été nommé par un autre. L'acte de nommer permet de faire entrer l'enfant dans l'ordre des relations humaines. Avoir, posséder, porter un nom, signifie avoir acquis une place dans un système symbolique (Tesone, 2013, p. 65).

Chez les Ngambayes du Tchad en ce qui concerne « les jumeaux (*ndungaje*) dont la naissance est entourée d'un grand mystère, la dation de leur nom se fait de manière exceptionnelle » (Maikoubou, 2012, p. 15). Chez les Bantou du Gabon par exemple, le nom des jumeaux « est doué de sens et de signification. Cela fait que chacun porte le nom qui lui convient selon celui qui l'attribue. Chaque nom personnel est donc lié à l'existence même de chaque individu. Il est identifié par un nom et considéré occuper une place singularisée dans le système parental et social » (Kwenzi-Mikala, 2008, p. 22.).

Chez le peuple Luba de la région du Kasai de la République Démocratique du Congo, « la procréation constitue un véritable motif de fierté et d'honneur aussi bien pour la femme, le mari que pour toute la communauté » (Tshikoji Mbumba, 2017, p. 22). En effet, dans la tradition luba-kasai, à la naissance, chaque individu reçoit un ou plusieurs noms en rapport avec sa propre personne et les circonstances qui entourent sa naissance. Le nom attribué à un individu décrit à la fois l'être du nommé et la nature des rapports qui existent entre le nommé, le monde, la communauté et la nature du bonheur qu'il amène avec lui. Cette nomination peut s'étendre aux parents. En effet chez les Luba-kasai

La femme qui fait le bonheur de l'homme ou de l'époux est celle qui engendre plusieurs fois. Une telle femme n'est pas appelée du nom de son mari, mais en rapport avec l'aîné de ses enfants, soit avec le plus connu ou encore en rapport avec les enfants spéciaux qui sont nés dans des circonstances spécifiques comme les jumeaux. On l'appellera en effet « Mua Mukendi », mère de Mukendi, ou tout simplement encore « Mua Bana », mère des enfants. Dans le cas des jumeaux, le père s'appellera désormais « Shambuyi », père de Mbuyi, et la mère « Mua Mbuyi », mère de Mbuyi, du nom du premier des jumeaux à voir le jour (Tshikoji Mbumba, 2017, p. 22).

La naissance de jumeaux est accompagnée de grandes cérémonies.

Mbuyi ou Kanku, les jumeaux (garçon ou fille) : ces derniers sont souvent accompagnés à leur naissance de grandes cérémonies de fête et de joie, parce que ce sont des enfants dits souvent « Spéciaux », et qui bénéficient d'une attention particulière aussi bien de la

part des parents que de la communauté. La manifestation de la joie présage bien le bonheur de ces enfants spéciaux (Tshikoji Mbumba, 2017, p.74).

Après les rituels de naissance, les jumeaux doivent être présentés à la communauté.

Après les cérémonies de la naissance, celles de la nomination, le don de bracelets et breloques particuliers, les mères présentent leurs jumeaux dans les villages. Les enfants sont censés donner des bénédictions à ceux qui les honorent et recevoir des paroles bienveillantes et des offrandes de valeur égale, recueillies dans deux calebasses de même taille (Micheli, 2009, p. 250).

Les mères tout aussi respectées reçoivent des félicitations. Les jumeaux et leur mère font l'objet d'une vénération qui s'accompagne de dons qu'ils rendent en retour à travers des bénédictions. Dans certains groupes socioculturels au Burkina Faso, les jumeaux considérés comme des divinités ou des esprits incarnés doivent être présentés à la communauté tout entière qui leur fait des offrandes (Zagré, 1982 ; INSD, 2011). On leur demande en retour, de la faveur et de la chance pour la prospérité de la descendance (Zagré, 1982). Au Mali, il existe un rituel chez les *Malinké* et les *Bambara* en faveur des enfants jumeaux. Selon ce rite, afin de présenter ses enfants à la communauté, la mère doit se promener avec ses jumeaux sur une place publique et faire une quête symbolique (Cissé, 1973). Au Burkina Faso, comme nous l'avons déjà souligné, chez les populations moosé, il existe des pratiques similaires qui contraignent les mères de jumeaux au rite de présentation des jumeaux (Zagré, 1982). Pour les Moosé, la mère de jumeaux n'est pas n'importe quelle mère : elle est une mère de kinkirsi. Pour cela elle doit se soumettre à un ensemble de rituels, dont le rite de présentation des jumeaux dont le but est d'établir et maintenir le lien entre les kinkirsi, leur espace de vie (le marché) et la communauté qui les a accueillis, afin de donner aux jumeaux le désir de rester dans ce monde (chez nous). Cela consiste pour la mère de jumeaux à amener ses enfants jumeaux sur une place publique, notamment la place du marché. Les jumeaux sont ainsi présentés à la communauté qui leur offre des présents (galette, beignet, sésame, argent, etc.). Les membres de la communauté demandent en retour aux enfants jumeaux leur bénédiction : c'est un acte symbolique, culturellement chargé de sens (Naaba Sigri, chef traditionnel, in Bako, 2008, p. 7). Le Kamsongho Naaba Sanem¹¹ explique que traditionnellement, la mère

¹¹ Ministre du Moogo-Naaba (Le Moogo-Naaba est le roi des Moosé du centre).

de jumeaux les amenait au palais et ensuite au marché, dans le but de les présenter et recevoir des dons symboliques (beignets, galettes, sésame, arachides, argent, etc.).

Zagré (1982) fait remarquer que la récurrence de ce rite de présentation symbolique dépend de chaque groupe socioculturel et du sexe des jumeaux. Il ajoute que la vie et la survie des jumeaux dépendent de l'organisation des rites dont la non-observance peut entraîner des conséquences néfastes, aussi bien pour eux-mêmes que pour leurs parents et la communauté tout entière. Dans certaines cultures, quand ce sont des jumelles, leur mère doit les amener quatre fois. Quand ce sont des garçons, c'est trois fois. Pour des jumeaux mixtes, c'est une seule fois (Zagré, 1982). Somda dans l'article de Guebre explique que, au Burkina Faso, les enfants jumeaux sont considérés comme « anormaux » et c'est la raison pour laquelle ils doivent être présentés à tous les membres de la société. Et cela se fait sur la place du marché. La présentation de ces « êtres anormaux » donne lieu à des offrandes, des dons faits à la mère par des membres de la société. Cet auteur précise que dans la société dagara, ce rituel se fait une seule fois (Guebre, 2005).

Selon certains auteurs, « la fonction des rites de naissance n'est pas que défensive. La gémellité n'est pas mauvaise en soi. En son essence, elle représente éminemment au contraire, richesse et puissance fécondante » (Cartry, 1973, p. 26). En effet, lors des rituels organisés en leur honneur, les enfants sont censés donner des bénédictions à ceux qui les honorent et recevoir des paroles bienveillantes et des offrandes (Micheli, 2009). Dans le cadre de ces rites, tous les dons ou sacrifices sont offerts aux jumeaux. C'est ainsi qu'« un don fait à des jumeaux est profitable au donateur qui reçoit en retour, symboliquement, un bénéfice double de celui qu'il eut reçu dans un cas ordinaire (Dieterlen, 1973, p. 211). Les mères tout aussi respectées reçoivent des félicitations, et on accorde aux parents un statut privilégié. Cela justifie le fait que les mères et leurs jumeaux soient l'objet d'attentions très particulières dans la vie quotidienne à travers les contes, les chants et les arts.

1.6.3.2. Rites liés aux repas, chants et danses

Chez les Evé du Togo, Rivière note qu'aux jumeaux et à leur double spirituel, on offre une nourriture particulièrement riche, constituée de haricots cuits avec de l'huile de palme, en attendant en retour, la chance de la terre, la chance de l'argent et la chance de l'enfant c'est-

à-dire la fertilité, la prospérité, la fécondité répondant au principe de multiplication qu'ils incarnent (Rivière, 1989).

De l'avis de Kabasele Lumbala, quatre séries de rites se distinguent dans les religions africaines : « des rites de vénération des ancêtres, des rites d'initiation et des rites d'harmonisation des enfants à titres, des rites de la consécration des saisons ou d'éloignement du mal, ainsi que des rites de guérison » (Kabasele Lumbala, 2011, p. 148-149). Pour cet auteur, tous ces rites ne sont pas célébrés à un rythme régulier, mais ils suivent le cours de la vie. Kabasele Lumbala note que certains rites commencent à s'estomper dans certaines communautés africaines. C'est le cas des rites initiatiques autrefois les plus spectaculaires et qui consistaient à un regroupement d'adolescents dans l'objectif de les initier à la vie d'adulte. Toutefois,

Là où ces regroupements spectaculaires ne se font plus, on a gardé leurs substituts dans les rites d'harmonisation des enfants à titres ; ce sont des rites adressés à des naissances « insolites », hors normes, tels les jumeaux et autres. Ces rites s'échelonnent en effet tous sur trois étapes : entrée en réclusion, période de marge et d'épreuves, retour à la normale. L'entrée en réclusion est marquée par l'habillement spécial où figurent des éléments naturels mis en évidence : peaux, kaolin blanc, kaolin rouge, machette rituelle, rasage des cheveux. La mise en œuvre du rite consiste dans l'exécution de chansons et danses qui instruisent sur l'être humain, homme et femme, sur la vie en société, sur Dieu, sur la nature ; cette étape de l'instruction est liée aux épreuves, dont l'épreuve finale sera le repas sur la machette, repas présenté par les conductrices de la célébration à la mère des jumeaux ; si elle mange de ce qui lui est présenté sur la machette, c'est le signe qu'elle a observé toutes les prescriptions relatives à la croissance de vie des enfants. Cette étape est clôturée par le retour à la normale avec la distribution du repas à toute l'assemblée, ainsi que la série d'imprécations contre le mal, pour que la vie triomphe toujours de la mort (Kabasele Lumbala, 2011, p. 149-150).

Chez les Punu du Congo-Brazzaville, « La maladie des jumeaux est vécue comme un trouble dans le rapport avec leur monde. Elle ne peut être guérie qu'en restaurant ce lien par la danse et grâce au médicament des jumeaux » (Plancke, 2009, p. 202). C'est pourquoi

En cas de maladie, (la mère) doit soigner ses enfants avec leur propre médicament et remuer devant eux un fruit sauvage aux graines sèches, *mwages*. À plusieurs reprises des mères m'affirmèrent que les traitements médicaux à l'hôpital sont inefficaces pour guérir les jumeaux. Il leur faut leur médicament spécifique et avant tout des supplications par les chants et les danses. Dans un cas précis, c'est en dansant jour et nuit, en donnant de l'argent et en frottant le malade avec de la terre mélangée à du vin de palme que des mères de jumeaux ont guéri un enfant qui, peu après sa naissance, avait commencé à uriner du sang (Plancke, 2009, p. 190-191).

Les pratiques rituelles accompagnent le processus de prise en charge des jumeaux malades. Ce recours à la spiritualité n'est pas seulement propre aux jumeaux. Face à la maladie surtout incurable de leur enfant, certains parents affirment que la prière et la foi, c'est-à-dire la connexion spirituelle avec Dieu, sont un soutien complémentaire pour supporter la situation (Gilson et Lahaye, 2015). Selon ces auteurs, les valeurs spirituelles et culturelles sont des recours importants, surtout pour les familles accompagnant un enfant en soin palliatif.

1.6.3.3. Le culte de l'autel et les sacrifices en l'honneur des jumeaux

Chez les Moundang,

À l'occasion d'une naissance gémellaire, (...) le roi ne délègue pas ses obligations rituelles, mais, (...) est lui-même et sacrifiant et sacrificateur. Alors que dans l'ensemble des actes religieux où sa personne est mise en cause (...) le souverain s'exposerait à des dangers mortels s'il manipulait lui-même les objets rituels, et se mettrait en contact direct avec les forces invisibles sur lesquelles ils agissent, la situation est inverse dans le cas du rituel pour les jumeaux (Adler, 1973, p. 183).

Cela s'explique par le fait que pour ce groupe socioculturel, « un roi n'est pas au-dessus des jumeaux » (Adler, 1973, p. 183). Toujours dans le cadre des rites, tous les dons ou sacrifices offerts aux jumeaux sont présentés par deux ou multiples de deux : « les jarres qui les reproduisent symboliquement comportent chacune deux cupules ; les autels métalliques qui leur sont consacrés, deux cônes » (Merlo, 1997, p. 16.). Chez les Dogon, « de même qu'une des cupules est égale à l'autre, de même les jumeaux sont interchangeable » (Griaule, 2001, p. 201). Au Burkina Faso, comme au Bénin, les rites s'accomplissent devant des canaris, petites poteries doubles et parfois communicantes. Que représentent ces canaris ? Micheli explique que

Dans la double coupelle, symbolisant l'équilibre et la justice, on verse de l'eau ou bien d'autres liquides tous les jours jusqu'à ce que les jumeaux se marient. Quand les jumeaux sont « conscients » entre 15 et 18 ans, s'ils quittent la maison ou s'ils se marient, ils emportent leur canari. Si on applique ces règles, les conditions de bonheur viennent aux jumeaux et à toute la famille. (Micheli, 2009, p. 249-250)

Au Bénin, l'autel est dressé dès la naissance des jumeaux et même après la mort de ces derniers, l'autel double « continuera à bénéficier d'un culte. On s'adresse à lui en cas de stérilité » (Mercier, 1954 cité dans Balandier et Maquet, 1968, p. 231). Tandis que chez les Bobo du Burkina Faso, c'est à la mort des jumeaux que l'autel est confectionné, il est « composé de deux cupules de terre cuite accolées auxquelles sont joints divers objets » (Le

Moal, 1973, p. 200). Chez les Lobi du Burkina Faso, la gémellité est également riche de sens, de symboles et de promesses à telle enseigne qu'il est nécessaire de la rétablir après toute séparation des jumeaux (voyage ou mort de l'un d'entre eux). La mort d'un ou des deux jumeau (x) est suivie de la fabrication de statuette chez les Ewé les Fon et les Yoruba (Togo, Bénin et Nigeria). La gémellité rétablie a ainsi pour but de maintenir ou recréer l'équilibre et l'ordre menacés. Ces statuettes "sont les supports de l'âme" du défunt ; elles maintiennent sa présence dans la famille et contribuent au statut inséparable des jumeaux. Elles sont soignées, nourries, honorées par des présents" (Micheli, 2009, p. 251). "Au Kasayi (Congo), quand un des jumeaux meurt, on l'enterre avec un morceau de tige de bananier à ses côtés, tenant place de son partenaire qui est resté sur terre" (Kabasele Lumbala, 2011, p. 156). Cette pratique est liée au fait que

Le bananier en particulier est un arbre qui ne renferme aucune ambiguïté : il exprime la continuité et la fidélité de vie, car il reste toujours vert, toute l'année, alors que beaucoup d'arbres perdent leurs feuilles durant la saison sèche. Le bananier exprime également la fécondité, car autour d'un bananier de jeunes pousses sortent pendant que la souche mère s'éteint après avoir donné son fruit (Kabasele Lumbala, 2011, p. 156)

Selon Naaba Sigri, chez les Moosé au Burkina Faso, on ne dit jamais que les jumeaux sont morts, mais qu'ils sont allés au marché, car le marché est considéré comme la résidence des génies qui incarnent les jumeaux (Bako, 2008; Sawadogo, 2011). Par contre au Bénin, les jumeaux ne meurent jamais. Une fois qu'ils sont nés, ils font partie du quotidien de leurs parents, même s'ils ne sont plus présents sur terre dans leur enveloppe charnelle (Micheli, 2009). Ce qui fait dire à Dieterlen (1973) qu'à une gémellité effective produite par la naissance s'ajoute une autre gémellité symbolique reconnue par certaines cultures. Cette importance de la gémellité se lie à travers « la manière dont elle ordonne le monde, régule les relations entre les êtres, semble garantir un avenir prolifique, ainsi que les aspects bénéfiques qui lui sont concédés » (Micheli, 2009, p. 251). Ce qui justifie toute l'importance de la gémellité dans l'imaginaire collectif.

En somme, le survol des traditions et représentations gémellaires révèle une grande richesse des pratiques culturelles en l'honneur des jumeaux. Il appert que la gémellité est un phénomène exceptionnel dans l'imaginaire collectif en Afrique, ce qui explique l'importance fondamentale de la notion de gémellité dans un grand nombre de systèmes culturels et religieux africains. On remarque qu'en Afrique il n'y a pas une représentation sociale

commune de la gémellité, mais des représentations sociales (Mercier et Bazier, 2001) de cette réalité culturellement intériorisée. Les représentations sociales des jumeaux sont intégrées à un réseau de significations préexistant (Valence, 2010; Mannoni, 2016) ce qui fait qu'elles portent l'empreinte de chaque culture : par exemple la perception des jumeaux est différente chez les Moosé du Burkina Faso que chez les Punu du Congo-Brazzaville. Elles sont définies en fonction des valeurs culturelles de chaque groupe qui leur donnent une cohérence sociale. Selon les groupes socioculturels, on passe d'une valeur positive des jumeaux à un certain effroi que leur venue au monde suscite, ce qui engendre un accueil différentiel : les uns les rejettent craignant leur pouvoir maléfique, les autres les accueillant favorablement avec honneur, à travers diverses pratiques rituelles. Mais, « cet honneur qu'on fait aux jumeaux est à la mesure de la crainte qu'ils inspirent » (Adler, 1973, p. 167). Les pratiques rituelles ne se font pas au hasard ; on remarque une insertion temporelle et spatiale des rites liés à la gémellité : les rites sont accomplis sur un lieu donné, selon des jours et à un rythme déterminé. Un des faits marquants est la place de la mère de jumeaux dans l'organisation des cérémonies, sacrifices, rites et cultes en l'honneur des jumeaux. Il ressort de cela que la MJ est au centre des pratiques rituelles visant à protéger les enfants ainsi que toute la communauté de la colère des dieux.

1.7. Évolution des représentations sociales des jumeaux

L'approche d'Abrieu dans l'analyse des représentations sociales nous paraît intéressante, en particulier sa distinction entre le « noyau central » et les éléments « périphériques » d'un ensemble de représentations sociales. Le noyau central, ce sont les représentations-valeurs fondamentales d'un groupe, elles sont consensuelles, récurrentes et transcendent les situations concrètes; elles ne sont pas affectées par celles-ci. Les éléments périphériques sont des représentations subordonnées, qui ne prennent sens et valeur qu'en fonction des valeurs centrales fondamentales; rattachées aux situations contextuelles, elles concrétisent en quelque sorte les valeurs-représentations absolues. Le noyau central des représentations sociales entourant les jumeaux est formé d'au moins deux idées : celle qui veut que leur engendrement implique une intervention divine ou magique de quelque sorte, et celle qui implique que l'« excès » qu'ils représentent [en termes de fertilité] puisse être transférable à un tiers pour peu qu'un certain don leur soit fait [aux jumeaux et/ou à leur mère] en retour de

quoi les jumeaux intercèderont auprès de l'entité (divine ou magique) en faveur du donateur. Le rituel, en l'occurrence le rite de présentation de jumeaux est une pratique. Les pratiques rituelles (rituels de naissance, sacrifices, etc.) sont prescrites suivant les normes des différents groupes socioculturels et l'individu intègre et s'approprie les différentes normes, valeurs et schèmes de comportements qui lui sont transmis. Il adopte ainsi des comportements en fonction des prescriptions véhiculées par son groupe d'appartenance (société, culture, famille, groupe de pairs, etc.).

En effet, selon la littérature, les pratiques et perceptions sociales de la gemellité ont connu une évolution en Afrique sous l'influence de plusieurs facteurs : religieux, juridiques, scolaires, sanitaires, etc. Au Nigéria, par exemple, de l'avis de Bastian (2001), les missionnaires religieux ont joué, un rôle important dans l'évolution des perceptions sur les enfants dits anormaux à travers la rupture avec les pratiques ancestrales d'infanticide pendant la période coloniale. De nos jours, on peut supposer que les perceptions négatives ont diminué et que les pratiques d'infanticide ont cessé. L'exemple des Igbo du Nigeria est éloquent. Chez ce groupe socioculturel, les pratiques de meurtre de jumeaux ne sont plus socialement valorisées. Toutefois, des comportements de mises à distance physique (confiage d'un jumeau) ou sociale (refus d'habiller les jumeaux de manière identique, de fêter leur anniversaire) sont observés (Bastian, 2001). Singleton (2004) relève également l'existence de pratiques alternatives obligeant les enfants « extraordinaires » et leur géniteur à payer une amende (par des danses et des cérémonies) afin de les laver de tout soupçon sur la nature de leur venue au monde. « Dans la plupart des pays, la mise en place d'une législation classant l'infanticide comme un crime lui confère un caractère illégal et puni par la loi » (Delaunay, 2009, p. 36-37). De l'avis de cette auteure, l'engagement des associations pour la protection des enfants, qui a eu pour conséquence la création de centres d'accueil pour jumeaux, contribue à limiter les pratiques néfastes à l'encontre des jumeaux.

Ces études montrent que, bien que les schèmes périphériques (les pratiques rituelles) des représentations de la gemellité tendent à changer avec l'expérience individuelle et sous l'influence de facteurs externes, les fondements de la représentation sociale (le noyau central : la perception collective de leur singularité – divin et source de richesse) sont beaucoup plus résistants aux changements (Abrić, 1987; Mannoni, 2016; Flament, 2003). L'un des schèmes périphériques de la représentation sociale de la gemellité qui a été examiné

dans cette étude est le rite de la présentation des jumeaux, c'est-à-dire la quête symbolique faite par la mère de jumeaux dans le contexte du Burkina Faso. Nos données permettront également de vérifier la stabilité ou pas du noyau central, c'est-à-dire des représentations sociales des jumeaux comme étant des êtres exceptionnels ?

1.8. Les représentations socioculturelles et religieuses de la mendicité

La mendicité est un terme qui renvoie à plusieurs notions à travers l'histoire : la pauvreté, l'exclusion, le vagabondage, la manche, l'errance et l'itinérance. De même, le mendiant renvoie au vagabond, clochard, SDF, etc. En effet, l'errant, l'itinérant, le mendiant, le clochard, le vagabond, le sans-abri et le sans domicile fixe sont des termes qui décrivent une condition de vie causée par l'indigence, l'instabilité résidentielle et l'exclusion (Allard, 1975; Goglin, 1976; Geremek, 1980; Garnot, 1985; Geremek et Arnold-Moricet, 1987; Paultre, 1906). Ces figures de l'indigence sont présentes dans les centres urbains depuis de nombreux siècles (Ducuron-Tucot, 1899; Goglin, 1976; Paultre, 1906). La mutation de ce terme suivant les époques, les contextes sociopolitiques et les pays est la preuve que les représentations sociales de la mendicité sont tributaires de l'histoire et du contexte social dans lequel elles sont conçues.

De l'avis de Helmer (2013), les philosophes grecs n'ont pas porté à la condition du mendiant beaucoup d'intérêt. Selon lui, avant l'avènement du christianisme, la seule considération théorique morale dont le mendiant a fait l'objet de la part de philosophes anciens a porté sur les dangers du sentiment de pitié pour l'intégrité morale du donateur, chez les stoïciens notamment.

Tandis que Platon voit dans le mendiant le signe d'un désastre politique collectif dont la dysharmonie de son âme et la faiblesse de son corps sont les vivants stigmates, Diogène le cynique, à l'inverse, voit en lui le signe d'une humanité retrouvée, débarrassée du costume dénaturant des coutumes et des mœurs (Helmer, 2013, p. 3).

À partir du Moyen-Âge, il y a eu un regain d'intérêt en Europe pour l'étude sur la mendicité vu l'augmentation des « masses miséreuses ». Des mendiants et vagabonds du Moyen-Âge aux « SDF » du début du XXIe siècle en passant par la figure intermédiaire du clochard, l'historien Gueslin (2013) a mis en exergue les continuités sociologiques du monde de l'errance au fil des siècles. Selon lui (2013), du moyen-âge à nos jours, la présence de mendiants constitue de siècle en siècle une constante dérangeante de l'histoire. Cette

population poussée vers les villes et les campagnes, selon les époques, générée par les bouleversements sociaux tels que la famine, l'épidémie, la guerre et le chômage, a toujours inquiété. Les mendiants ont toujours existé dans toutes les sociétés, seulement, la mendicité revêt des réalités bien différentes selon les époques et les contextes sociaux. Des « *Portiers du Ciel* » au « sans aveu » ennemi de l'ordre, du cheminot chapardeur au jeune festivalier « faisant la manche », les vagabonds n'ont cessé de provoquer une double et paradoxale réaction : la compassion et la peur, souligne Gueslin (2013). D'un côté, la compassion permettant jadis aux riches de gagner le salut par la vertu de la charité et d'un autre, la peur provoquant l'hostilité haineuse et brutale.

Au Moyen-Âge, les vagabonds mendiants sont intégrés pour des raisons théologiques. La pauvreté se définit sous la forme d'un rapport social entre dominés et dominants, sur fond de chrétienté : les premiers achètent leur salut par leur indigence, les seconds par la charité. De ce fait, le pauvre dispose d'un véritable statut social : « Pour l'homme ordinaire du Moyen Âge, le pauvre est perçu en quelque sorte comme une théophanie : c'est le Christ de retour sur terre. À défaut il est un intercesseur avec Dieu » (Gueslin, 2013, p. 22). À la fin du Moyen Âge, souligne Gueslin, une transition s'opère : l'accroissement de la pauvreté errante, déterminé en grande partie par des crises économiques, des épidémies et des accidents climatiques, a pour effet de modifier les représentations de la pauvreté. Selon lui, « le vagabondage, qui concerne au XVe siècle entre 20 et 25 % de la population française est de moins en moins toléré pour la charge économique qu'il suppose, et le sentiment d'insécurité qu'il véhicule (délinquance, criminalité) » (Gueslin, 2013, p. 28). Ces changements de représentations à l'endroit des vagabonds et autres mendiants valides — rapidement assimilés à de « mauvais pauvres » dans la société capitaliste naissante réclamant toujours plus de main d'œuvre — annoncent le temps de la répression et de la diabolisation du phénomène. Au milieu du XVIe siècle s'affirme ainsi, dans le traitement social de la pauvreté, une distinction entre la « pauvreté méritée » et la « pauvreté méritante » selon la pensée de Becker (1985). Entre la potence et la pitié de l'avis de Geremek (1987), une philosophie qui opérera tout au long des siècles suivants, au travers d'un processus d'étiquetage organisé essentiellement, par les pouvoirs publics.

Comme le rappelle Gueslin (2013), pendant plusieurs siècles, en Europe, l'État ne se chargeait pas ou peu, des pauvres. C'était l'Église qui organisait principalement la charité au

bénéfice des personnes démunies. Ensuite, notamment dans le cadre du développement de la sécularisation, les États ont peu à peu décrédibilisé et déprécié les pauvres mendiants, et ont périodiquement développé des politiques visant à réprimer la mendicité et le vagabondage. Castel (1990) parle de désaffiliation, tandis que Paugam (1991 ; 1996) parle de disqualification, pour désigner la perception qu'avaient les sociétés industrielles et postindustrielles occidentales, des pauvres et des marginaux. Les propos de Henri illustrent bien cette réalité.

Le Moyen Âge les exilait au nom de Dieu, les temps modernes les enfermaient au nom de la morale rationnelle : le XXe siècle a entrepris de les réinscrire dans le tissu social, sous la caution et le contrôle des catégories de la santé. Les maîtres mots de « l'insertion » et de « l'intégration » traduisent parfaitement cette mutation. Mais il serait évidemment impossible, contradictoire par essence, de laisser les porteurs de l'inquiétante étrangeté errer partout sans qu'aucune opération symbolique efficace ne soit venue résorber en deçà des limites du tolérable le trouble qu'ils induisent (Henri, 2004, p. 65).

Mathieu abonde dans le même sens que Henri en relevant le caractère anémique de la mendicité.

L'errant symbolise l'étranger, le différent, il est le lieu de projection des représentations les plus inquiétantes. Il est l'incarnation de l'anomie, cette espèce de « trou » dans le tissu social comme une zone blanche, comme un vide, comme un point aveugle dans la société (Mathieu, 2011, p. 83-84).

Ces perceptions, le plus souvent négatives, à l'encontre des personnes vivant en situation de mendicité ne sont pas seulement le propre des sociétés européennes. En Afrique, comme le souligne Chehami (2013), la mendicité telle qu'elle se manifeste de nos jours en milieu urbain était pratiquement inconnue dans les sociétés traditionnelles africaines. Il y avait des mécanismes endogènes de prise en charge des personnes pauvres (Gilliard et Pédenon, 1996). Ce qui explique que « la perception de la pauvreté et de la vulnérabilité y était moins négative et stigmatisée, car moins anonymisée » (Chehami, 2013, p.283).

Cependant, des populations urbaines en Afrique ont vu naître progressivement le phénomène de la mendicité en lien avec leur appauvrissement croissant :

Si la mendicité est l'expression de déséquilibres économiques et écologiques, elle dénote également de profondes mutations du système de valeurs de cette même société. La mendicité comme manifestation de la pauvreté n'est pas uniquement le résultat d'une simple dynamique d'appauvrissement, mais aussi l'expression du changement profond s'opérant au sein de la société sahélienne. La transparence de l'espace grâce aux moyens de transport, les effets pervers des coopérations qui ont introduit une logique de

l'assistanat, le renforcement de l'Islam (...) et la pression démographique sont autant de changements à l'origine de ces migrations de pauvreté (Gilliard, 2005, p. 19).

La perception sociale du mendiant s'est construite progressivement au rythme de l'urbanisation.

Au Sénégal, les représentations sociales, politiques et populaires des personnes en situation de mendicité sont empreintes de stigmatisation et d'infériorisation ; on peut considérer qu'elles furent depuis des décennies entretenues par les différents pouvoirs qui se sont succédé au Sénégal (Chehami, 2013). En effet, les pouvoirs publics ont mis en place une politique de contrôle des « marginaux » dans les espaces urbains qui a continué après l'indépendance. Cette politique a oscillé entre plusieurs tentatives de réinsertion et d'assistance sociale, et une répression plus ou moins vive. Selon Chehami, « la différenciation entre les “bons” et les “mauvais” pauvres mendiants, notamment en milieu urbain, s'est accentuée corrélativement à l'émergence du thème de la réinsertion sociale par le travail » (Chehami, 2013, p. 281). Les mendiants valides et invalides sont également perçus de façon différente dans cette ville, ajoute Chehami. Selon elle, les premiers sont souvent considérés comme de « mauvais » pauvres qui profiteraient de la société et seraient plus ou moins responsables de leur situation. De nos jours encore, la perception de la pauvreté et de la mendicité est complexe et ambivalente, fait-elle remarquer. Ce constat est aussi avéré au Niger. Patrick Gilliard relate en effet qu'au Niger,

Le pauvre est tantôt un bon ou un mauvais pauvre, au gré des courants de pensée. (...) Aujourd'hui victimes, ils sont les « exclus » d'un système social, hier des « surnuméraires » et avant-hier « la lie du peuple ». (...) Il faut attendre le retour de la pauvreté structurelle à la fin des années 1980 pour que le débat ressurgisse sous le vocable de « l'exclusion sociale » à propos de nouvelles figures de pauvreté (...), victimes d'un dysfonctionnement social (...). [Dans les pays du Sud] le discours de la pauvreté se dirige vers les nouvelles victimes d'une économie urbaine aux dimensions mondiales, laissées en marge d'un développement accéléré : les ruraux, les enfants, les femmes... » (Gilliard, 2005, p. 45-46)

Gilliard et Pédenon montrent qu'au Niger, « la mendicité est le dernier aboutissement d'un ensemble de ruptures économiques et sociales traduisant l'appauvrissement du monde rural et le dysfonctionnement des réseaux de redistribution des richesses dans une société sahélienne en pleine mutation » (Gilliard et Pédenon, 1996, p. 53). À Niamey, la mendicité des personnes vivant avec un handicap est tolérée, ce qui encourage les personnes invalides à cette pratique, les rendant incapables de concevoir une activité rémunératrice (Gilliard,

2005). En outre, la perception qu'on a du mendiant influence la valeur de l'aumône qu'on lui offre. L'étude de Gilliard et Pédenon illustre bien cette réalité

C'est en ce sens qu'il est possible de dire que leur pauvreté est plus sociale qu'économique et que l'activité est représentative d'une stratégie, celle de la recherche de l'activité la plus rémunératrice. Sans pour autant sombrer dans des généralisations abusives, on peut affirmer que les mendiants s'en tirent plutôt bien après quelques mois passés dans la capitale. Les gains obtenus sont bien entendu variables et liés à la représentation que peut se faire le donateur en termes de handicap physique ou de nécessité : un handicapé locomoteur appelle plus à la compassion qu'un lépreux. Pour les mendiants valides, un vieil homme gagnera davantage qu'un jeune ou qu'une femme. La maîtrise de plusieurs langues, la connaissance de l'islam et l'habileté à plaider sa propre cause peuvent également jouer un rôle valorisant (Gilliard et Pédenon, 1996, p.55).

Les personnes vivant dans une situation de mendicité sont conscientes de la perception souvent négative que la population a de leur pratique, et elles l'expriment : « Pour la majorité, la mendicité colle une étiquette qui, sur l'espace social, est un handicap. Sortir de cet espace pour mendier est alors une nécessité » (Gilliard et Pédenon, 1996, p. 56). Ce qui explique que de nombreuses personnes mendient sur des sites éloignés de leur domicile, expliquent les auteurs.

Les mêmes perceptions s'observent au Maroc, où « la mendicité peut provoquer une réaction de "défiance sociale qui n'est pas produite par l'enfant vendeur" (Vassort, 2004, p. 83). Elle occupe également la place la plus basse dans "l'échelle économique" des activités de rue, ajoute Vassort. Cependant, toujours selon cet auteur, la religion a fini par imposer une représentation collective du "mendiant pauvre" au Maroc : on appelle d'ailleurs un mendiant, un *meskine* (pauvre) qui suscite un désir de protection, de venir en aide à celui qui est dans le besoin et de s'acquitter de ce devoir au nom de Dieu, pour avoir en quelque sorte "la conscience tranquille". Par ce devoir, ajoute Vassort (2004), la religion invite l'individu à se rappeler que les biens sont éphémères, un don de Dieu qu'il peut à tout moment retirer. Ainsi, la confrontation à cette figure du mendiant – pauvre qui renvoie à une image insupportable pouvant déranger, car elle éveille en chacun la crainte de la déchéance, souligne l'auteur.

Au Burkina Faso, à partir de 1983, la mendicité a connu un encadrement particulier sous le pouvoir de Thomas Sankara. Le conseil national de la révolution (CNR) qui assumait alors le pouvoir d'État avait pour objectif la défense des intérêts du peuple, la réalisation de ses profondes aspirations à la liberté, à l'indépendance véritable et au progrès économique et social. Le CNR mit en place des comités de gestion de la révolution (CDR) chargés

localement d'exercer le pouvoir au nom du peuple, gérant la sécurité, la formation politique et veillant à l'assainissement des quartiers, à la production et à la consommation de produits locaux. Selon le CNR, la mendicité illustre l'inaptitude du système capitaliste à créer des emplois à toutes les personnes valides (Lalsaga, 2007). Le CNR décida alors l'interdiction de la mendicité sur tout le territoire burkinabè. Les CDR furent chargés de veiller au strict respect de la décision. Pourquoi le pouvoir révolutionnaire (1983-1987) voulait-il éradiquer la pratique de la mendicité ? Selon le CNR, la mendicité est un parasitisme social et donc antirévolutionnaire. L'existence de la mendicité dans une société marque le malaise et le déséquilibre de celle-ci. Une telle société souffre d'injustices et sert les intérêts d'une classe au mépris des droits d'être et d'épanouissement de la majorité. Selon le CNR, la mendicité trouverait ses causes dans l'exploitation capitaliste qui laisse pour compte une catégorie de personnes jugées inaptées dans le processus d'accumulation. Les inégalités expliquent donc la mendicité. Le mendiant serait ainsi victime de ce système. Éradiquer la mendicité répond aux idéaux de la révolution qui œuvrait pour le bien-être de tout le peuple (Lalsaga, 2007).

De nos jours, la mendicité est plus ou moins tolérée selon l'état physique du mendiant : un handicap moteur, visuel ou une personne âgée attire de la compassion (Champy, 2015). En effet, "la pratique est tolérée pour les personnes âgées vivant avec un handicap quelconque (cécité, surdi-mutité, paralysie) les empêchant de travailler ou celles n'ayant aucun parent pour les soutenir" (INSD, 2011, p. 44).

Il en est de même pour les enfants mendiants qui attirent de la compassion grâce à leur jeune âge. Tandis que la pratique est fortement condamnée, à mesure que l'individu grandit (Champy, 2015). Les insultes se font plus fréquentes et les exhortations à travailler plus pressantes ; les recettes diminuent fortement, en même temps que la honte à quémander augmente (Champy, 2015). Il faut souligner, par ailleurs, que même-si la mendicité des personnes âgées est tolérée au Burkina Faso, leur présence dans la rue est perçue comme un échec du système social qui normalement aurait dû les protéger comme un trésor. Puisqu'ils constituent une somme d'expériences riches qui peut profiter au reste de la famille en particulier et à la société en général, comme l'avait bien relevé Amadou Hampâté Bâ. L'INSD le mentionne également.

La mendicité des personnes âgées est perçue par les populations comme une pratique qui dégrade l'être humain. En effet, en Afrique, les personnes âgées sont un exemple de

sagesse, de respect. De ce fait, elles bénéficient de l'estime des autres catégories de la population, toute chose qui est contraire à la mendicité (INSD, 2011, p. 44).

En outre, aux yeux des pouvoirs publics, les personnes en situation de mendicité ne sont pas les bienvenues, car ils déroutent les touristes, comme en témoignent les rafles spontanées dont elles sont victimes à l'approche des grands événements (sommet, arrivée d'un président, etc.) (INSD, 2011). En effet,

À l'approche des grandes manifestations, des sorties sont organisées par le Ministère de la Sécurité pour repérer les mendiants et les mettre dans un lieu précis. Mais l'entretien de ces mendiants raflés coûte très cher si bien qu'après les différentes manifestations, ils sont livrés à eux-mêmes et reprennent leur activité quotidienne. Néanmoins, des sensibilisations sont faites à l'occasion des rafles, les invitant à abandonner la pratique de la mendicité, mais malheureusement cela ne porte pas toujours de fruit (INSD, 2011, p. 43).

Indépendamment du fait que nous observons qu'il existe dans les différents pays africains une perception négative de la mendicité, elle reste malgré tout une pratique tolérée, car elle permet aux populations de faire l'aumône, donc de s'acquitter de leur devoir religieux.

1.9. Les perceptions socioreligieuses de l'aumône faite aux mendiants

Dans la religion musulmane, la *Zakat* est le troisième pilier de l'Islam après l'attestation de foi et la prière. La *Zakat* désigne l'aumône obligatoire pour tout musulman qui a atteint la puberté, est sain d'esprit et qui a atteint le seuil minimal de richesse (appelé "*nissab*"). La religion stipule que cette *zakat* est destinée aux pauvres et aux nécessiteux. C'est une dîme légale qui est "en son principe une dîme prélevée sur les riches pour être répartie entre les pauvres" (Sourdel, 1968, p. 53). La *zakat*, "l'aumône légale", qui signifie en arabe purification morale, vertu et piété, est en ce sens, une obligation pour chaque musulman pouvant se permettre de donner aux pauvres une partie de ses revenus annuels. Cette obligation religieuse a aussi un caractère social, en visant à limiter la richesse des personnes les plus favorisées et en promouvant l'unité des membres de la communauté des croyants. Cette sorte d'impôt religieux est de toute nature : il peut être constitué d'argent ou de nourriture; son calcul est codifié dans le Coran, et varie selon la nature des biens comptabilisés comme étant "islamiquement" imposables. Dans le Coran, l'obligation de s'acquitter de la *zakat*, lorsqu'on en a les moyens, est présente dans plus d'un verset :

(...) Accomplissez la prière et acquittez-vous de la *zakat* et faites à Dieu beau crédit. Tout bien dont vous aurez fait l'avance pour vous-mêmes, vous le retrouverez auprès de

Dieu, meilleur et plus important en fait de rétribution. Demandez le pardon de Dieu. Dieu est Tout pardon, très miséricordieux (C LXXIII, 20)¹².

La zâkat est une loi coranique incontournable, un acte de foi qui vise trois objectifs implicites. Tout d'abord, il s'agit d'en retirer un bénéfice personnel en étant un bon pratiquant musulman aux yeux d'Allah. Ensuite, il vise à entretenir le lien social et la solidarité entre membres d'une même communauté de croyants. Enfin, l'objectif ultime vise à bénéficier de la grâce et de la miséricorde divines pour le donneur, une sorte de salut divin.

La *Zakat* peut être également confiée à un marabout, lequel est chargé de sa redistribution puisque les bénéficiaires ultimes sont les personnes nécessiteuses.

Étant une obligation cultuelle, le croyant s'en acquitte de lui-même sans attendre qu'on vienne le solliciter. Il lui est permis d'en assurer la répartition s'il est en mesure de le faire en conformité avec les textes religieux. Sinon il doit confier la tâche à un imam ou une autorité religieuse ou tout autre individu musulman digne de confiance. (...) Il est parfaitement légal de verser la *zakat* aux institutions qui accueillent des élèves de l'enseignement islamique, s'il s'avère que leurs parents sont pauvres ou que les enfants sont des orphelins démunis. » (Mbacke, 1994, p. 43-44).

Le Coran précise en effet le rôle du marabout ou de l'Imam chargé de la médiation des dons faits au profit des pauvres : « Prélève de leur bien une aumône par laquelle tu les purifies et les bénis, et prie pour eux. Ta prière est une quiétude pour eux Et Dieu est Audiant et Omniscient » (C IX, 103). Une autre sourate ajoute : « (...) Accomplissez la Salât, acquittez la zakat, et faites à Dieu un prêt sincère (...) » (C LXXIII, 20)

Les premiers responsables de l'islam – en l'occurrence les Imams- jouent ainsi un rôle important en assurant la redistribution de la zakat aux personnes nécessiteuses, contribuant ainsi à la réinsertion de ces derniers dans la communauté des croyants (Sourdrel, 1968). Que l'aumône soit offerte directement aux personnes en situation de précarité ou par l'intermédiaire d'un marabout, ce qui circule dans tous ces types de dons est le principe mystique de la *baraka*, c'est-à-dire les grâces ou bénédictions divines. En plus de la Zakat,

La tradition postcoranique a imposé le devoir de l'aumône volontaire charitable (*sadaqa*), ainsi que de l'aumône de la rupture du Jeûne. Le caractère légal de cette obligation est faible, mais son caractère culturel est très fort : car par cette aumône, le

¹² Dans les pages qui suivent, tous les passages tirés du Coran seront présentés comme suit : le terme Coran sera indiqué par la lettre C suivie de l'indication de la sourate en chiffre romain et, après la virgule, du verset en chiffre arabe. Exemple : (C LXXIII, 60) lecture : tiré du Coran, sourate LXXIII, verset 60)

croyant accumule ici-bas des mérites qui lui sont comptés lors du Jugement dernier (Vuarin, 1990, p. 608).

Mauss souligne en effet que la *sadaka* renvoie à un « principe de justice ».

L'aumône est le fruit d'une notion morale du don et de la fortune, d'une part, et d'une notion du sacrifice de l'autre. La libéralité¹³ est obligatoire, parce que la Némésis¹⁴ venge les pauvres et les dieux [vengent] de l'excès de bonheur et de richesse de certains hommes qui doivent s'en défaire : c'est la vieille morale du don devenue principe de justice ; et les dieux et les esprits consentent à ce que les parts qu'on leur en faisait et qui étaient détruites dans des sacrifices inutiles servent aux pauvres et aux enfants. Nous racontons là l'histoire des idées morales des Sémites. La *sadaka* arabe est, à l'origine, comme la *zedaqa* hébraïque, exclusivement la justice ; et elle est devenue l'aumône (Mauss, 1950, p. 24).

Vidal confirme cette idée de Maus en ajoutant que dans la Torah, l'enseignement du don, de la charité est explicite « en hébreu, la charité est le mot traduit littéralement par “la justice” (...) ou la justice est traduite par aumône, charité » (Vidal 2006, P. 256). Mauss, tout en repérant l'affinité entre aumône et sacrifice, note l'origine hébraïque de la « doctrine de la charité et de l'aumône qui fit le tour du monde avec le christianisme et l'islam » (Mauss, 1950, p. 24). À l'origine, la *sadaka* avant de renvoyer à l'aumône renvoyait « exclusivement à la justice ». En plus donc de la *zakat* qui est un acte de soumission à Dieu, il y a la *sadaka* qui se traduit par « charité » ou « aumône » que donnent les riches aux pauvres (Vidal, 2006). Ce don a la même visée que la *zakat*, à savoir bénéficier en retour de la miséricorde divine que l'on appelle *baraka* en arabe. Cette miséricorde divine est voulue non seulement pour la vie sur terre, mais également pour la vie après la mort. Des extraits de la sourate 76 du Coran, L'Homme, Al « *insân* illustrent bien cette réalité :

Ils [les vertueux] accomplissent leurs vœux et ils redoutent un jour dont le mal s'étendra partout. Et offrent la nourriture (...) au pauvre, à l'orphelin et au prisonnier, [Disant] : c'est pour la face de Dieu que nous vous nourrissons : nous ne voulons de vous ni récompense ni gratitude (C LXXVI, 7-9).

Ainsi, plus une personne donne la *sadaka*, plus elle se sent en harmonie avec les prescriptions coraniques sur l'importance du don d'aumône qui favorise la justice sociale. Au-delà de la *zakat* et de la *sadaka*, le Coran prescrit également une aumône de fin de jeûne (*zakât al-fitr*),

¹³ Ici le terme « libéralité » est employé dans le sens de « disposition à donner ».

¹⁴ La Némésis est une déesse de la mythologie grecque, essentiellement chargée de réparer les injustices.

qui consiste en une distribution en nature (vivres, vêtements) au bénéfice de personnes vivant dans le besoin. Toutefois, le caractère d'obligation de cette aumône n'est pas unanimement reconnu (Vuarin, 1990).

Falcioni (2012) souligne que le calendrier coranique est marqué par des périodes donnant des occasions pour multiplier des gestes de charité. Le vendredi est un jour d'adoration, c'est un rendez-vous hebdomadaire qui réunit tous les fidèles pour célébrer l'office de la prière. Il est pour les jours de la semaine, ce qu'est le mois du *Ramadan* parmi les autres mois. Le vendredi, à l'heure de la prière commune, l'entrée des mosquées se remplit de pauvres qui espèrent une prière capable de se transformer en charité (Falcioni, 2012). De plus, les lundis et les jeudis sont perçus comme des jours de miséricorde divine; les prières faites durant ces journées sont amplement exaucées et tous les gestes de charité posés ces jours sont fortement récompensés par Dieu. De fait, de nombreux marabouts et leurs clients connaissent bien ces jours favorables (Sow, 1977). *La Nuit du Destin* est aussi l'une des nuits de la fin du mois du Ramadan considérée comme une nuit bénie chez les musulmans. C'est une nuit solennelle, car elle symbolise la révélation et la descente du coran. Pour les musulmans, la dévotion au cours de cette nuit équivaut à mille mois de prières (Last, 1988 ; Soares, 2005; Vitale, 2009).

On remarque les mêmes prescriptions religieuses de la charité dans la religion chrétienne. Dans l'Ancien Testament, on peut lire "le visage du pauvre (est) le visage du grand..." (Lv 19,15), et dans le Nouveau Testament, "tu aimeras ton prochain comme toi-même" (Matt, 22, 39). Mais qui est le prochain selon le Christ ? C'est tout le monde : le conjoint, le collègue, les frères et sœurs, les membres de la famille, les ennemis, un inconnu – l'exemple du bon Samaritain – il s'agit de toute personne que Dieu met sur le chemin du croyant, quelles que soient ses conditions, et ce, en toutes circonstances (Pidolle, 2013). Le modèle de la vie du Christ a longtemps servi de référence à l'évaluation de la pauvreté. Selon la définition chrétienne, être pauvre signifie à la fois *pauper* et *humilis* : c'est-à-dire que le pauvre, doux et affligé, a besoin de Dieu. Les fondements de la charité se trouvent dans la Sainte Bible où le Christ est un double modèle : modèle de celui qui donne et modèle de celui à qui l'on donne à travers la figure du pauvre : "Dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus

petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait" (Mt 25, 40). La pauvreté du Christ est ontologique et existentielle. La misère errante est avant tout,

L'histoire d'une charité qui puisait son mobile le plus profond dans le sentiment religieux, regardant le pauvre comme un élu de Dieu. Entre le riche et le pauvre s'établissait une relation personnelle de l'ordre d'un échange symbolique, le don du premier contre les prières du second. Leurs rôles sociaux en sortaient confirmés, et le soulagement de la misère de l'un rachetait le salut de l'autre, l'allégeait du poids moral de sa richesse (Procacci, 1993, p.).

On a ici un équilibre symbolique selon lequel la religion attribue à chaque individu une nature comme étant son destin. Le pauvre n'est pas considéré pour lui-même, mais comme l'image du Christ, comme l'instrument du salut du riche, comme un simple "objet" dans l'économie du salut (Mollat, 1978; Geremek, 1987; Roch, 1989; Milano, 1990; Pichon, 1992). Le pape Léon Le Grand fonde le devoir de l'aumône sur les grandes réalités de la foi et souligne la prééminence de la charité sur toutes les autres vertus (Guillaume, 1954, p. 62). Se souvenir des pauvres, c'est accueillir le Christ en eux, c'est-à-dire le reconnaître par un simple regard de foi (Guillaume, 1954), car "Il nous a (...) tellement recommandé les pauvres que c'est Lui-même, qui est vêtu et accueilli et nourri en eux" (Pidolle, 2013, p. 203). "Car, lorsqu'on nourrit les affamés, lorsqu'on habille ceux qui sont nus, lorsqu'on prend soin des malades, n'est-ce pas que la main du ministre apporte le secours de Dieu, et la bonté du serviteur n'est-elle pas un don du Seigneur ?" (Pidolle, 2013, p. 199).

De plus, il y a une invitation au partage faite par l'Église catholique pendant le temps de carême. La pratique du carême chrétien insiste sur trois points : le jeûne, la prière et le partage (Mt 6, 1-18). Le partage ou l'aumône est central dans le carême chrétien, car si le jeûne permet de vivre en hommes libres, le partage invite à vivre en frères. Lié au jeûne, le partage indique le sens des privations. Il ne s'agit pas de se priver pour le plaisir (ou plutôt pour la douleur), mais bien pour s'ouvrir aux autres, à l'instar du Christ qui s'est donné. Durant cette période de Carême, les communautés chrétiennes, les associations ou services d'Église organisent des temps forts de solidarité pour les plus pauvres, proches ou lointains (Vajda 1938; Ollivry-Dumairieh, 2015). Cet engagement répond à une invitation inscrite dans la Bible : "voici le jeûne auquel je prends plaisir : détache les chaînes de la méchanceté, dénoue les liens de la servitude [...]; partage ton pain avec celui qui a faim, et fais entrer dans ta

maison les malheureux sans asile [...]; après quoi il est dit : alors tu appelleras, et l'Éternel répondra [...]" (Is 58, 6-7).

Pour les fidèles chrétiens, c'est un impératif rituel qui se double d'une marque d'appartenance à une communauté de croyants. C'est surtout un acte de foi qui reflète l'intériorisation du devoir de charité inculqué au chrétien.

La lecture de l'importance sociale et religieuse de l'aumône montre que la mendicité, en tant qu'institution favorisant la circulation de l'aumône, remplit une fonction sociale et religieuse.

Dans une société islamisée et fortement imprégnée par les formes anciennes de solidarité, la mendicité peut aussi jouer de la signification sociale de l'aumône : en permettant le don des fidèles, elle favorise aussi le rapprochement du donateur vers Dieu. En ce sens, le mendiant remplit une fonction sociale qui légitime son statut et sa présence dans la rue (Gilliard et Pédenon, 1996, p. 55).

Les résultats de Gilliard corroborent ceux de Starobinski

L'aumône est un don de compassion (*éléemosynè*). Elle accorde au pauvre un rôle particulièrement important. Le salut étant annoncé aux compatissants, il faut en passer par l'objet de la compassion : les humbles, les malades, les pauvres en qui Dieu est présent. C'est par eux que transite le don que le ciel rendra au centuple. (On trouve, dans l'islam, des préceptes analogues, qui font écho aux mêmes énoncés de la Bible hébraïque) (Starobinski, 1994, p. 94)

On comprend alors que la mendicité joue un rôle important dans les sociétés islamisées.

La mendicité dépend étroitement du système de valeurs d'une société d'un point de vue idéologique et éthique. La mendicité a une fonction religieuse et sociale bien précise, elle vise à renforcer les liens entre les croyants et Dieu. La mendicité dans les sociétés influencées par l'Islam a une valeur spécifique dans la solidarité sociale. L'augmentation de la mendicité découlerait de la déstructuration des solidarités sociales et de la pauvreté. » (Gilliard, 2005, p. 52)

On retient que les représentations socioreligieuses de l'aumône mettent en exergue une relation entre les riches et les pauvres dans toute communauté de croyants. Dans cette relation, les personnes vivant dans la précarité, en l'occurrence les mendiants, sont fournisseurs d'un « service », celui d'être le support d'un accroissement du mérite du donateur (Vuarin, 1990, p. 608). La mendicité est donc perçue par les croyants comme :

Une institution parfaitement légitime, spirituellement, culturellement, économiquement fonctionnelle. Elle est cependant d'autant plus légitime que le mendiant « mérite » l'aumône, qu'elle lui est due en raison de ses handicaps physiques, de ses infirmités ou de sa vieillesse, ou du caractère exceptionnel du malheur qui l'affecte (Vuarin, 1990, p. 68).

Ce premier chapitre nous renseigne sur la perception sociale, culturelle et religieuse de la gémellité, de la mendicité et de l'aumône. Toutes les connaissances pratiques construites autour des jumeaux sont intériorisées et deviennent comme un « habitus », au sens de Bourdieu (1967) c'est-à-dire un ensemble d'apprentissages et de dispositions acquises au cours de leur socialisation (Durkheim, 1904-1905 ; Mauss, 1934 ; Bourdieu et Passeron, 1987). Et comme souligné par Abric (1987), selon leurs différentes fonctions, ces représentations sociales servent à guider les individus et à les aider à interpréter le monde qui les entoure, et ce, tant sur le plan des interactions sociales que dans les comportements à adopter seul ou en groupe. Parce qu'elles sont partagées par les membres d'une même communauté, les représentations sociales contribuent à la cohésion sociale (Valence, 2010). Ce chapitre a mis en exergue des représentations ambivalentes des jumeaux en Afrique et de la mendicité. Pour les uns, les jumeaux représentent une fertilité extraordinaire, l'abondance, la richesse, la chance, etc. Ils sont donc considérés comme des êtres exceptionnels qui méritent attention et adoration. Pour d'autres, ils représentent un danger (cécité, menace de la vie des parents). De même, la mendicité est une pratique réprouvée par les uns, car perçue comme l'expression de la paresse. Elle est tolérée par d'autres compte tenu de la valeur symbolique du pauvre. Le point commun entre ces deux phénomènes est qu'ils occasionnent la circulation de dons. Dons faits aux jumeaux, aux parents de jumeaux contre toutes sortes de récompenses : bénédiction, paix sociale, prospérité, santé, etc. La mendicité est également une institution qui favorise la circulation d'un don spécifique, l'aumône, vue comme un don religieux, et qui met en interaction plusieurs groupes sociaux : les personnes vivant en situation de mendicité et les donateurs.

CHAPITRE 2 : LA PROBLÉMATIQUE DE LA MENDICITÉ DANS LES VILLES AFRICAINES

Ce chapitre vise à mettre en lumière le problème de la mendicité des « mères de jumeaux » (MMJ) à Ouagadougou. Pour ce faire, vu que le phénomène de la MMJ que nous étudions se manifeste dans le milieu urbain, il est important de revisiter quelques fondements théoriques et sociologiques de la ville, de documenter la réalité des villes de l’Afrique de l’Ouest et du Burkina Faso en particulier, avant de faire l’état des lieux de la mendicité dans ces espaces urbains. Ce qui va permettre d’explicitier le problème de la MMJ à Ouagadougou et de préciser la pertinence scientifique et sociale de l’étude.

2.1. Une revue des fondements théoriques et sociologiques de la ville

Les villes, à travers le monde, s’étendent et concentrent une part croissante des populations, diffusent leur mode de vie et leurs activités. Le regard des sociologues sur la ville montre qu’elle est une manière d’habiter le monde et un environnement de la vie humaine et sociale. Elle est une concentration d’hommes, de bâtiments, de richesses, d’activités. Elle est diverse par les métiers, les origines spatiales et sociales, les produits, qui y sont infiniment plus variés qu’au village. Tonnies (1855-1936) a examiné l’influence de la révolution industrielle sur les relations sociales à travers le passage des sociétés traditionnelles des milieux ruraux aux sociétés modernes et urbanisées. Selon lui (1897, 1977), les Temps modernes correspondent au passage de « la communauté » à la « société », le passage des relations de type communautaire aux relations de type sociétaires (Samples, 1988). L’organisation communautaire repose sur l’artisanat et la paysannerie, à l’intérieur de laquelle les liens sociaux entre les personnes sont tissés grâce aux liens de sang ainsi qu’à l’unité et l’homogénéité d’un groupe comme la famille, la religion, le village et la petite ville (Germain, 1997; Jonas, 1995; Samples, 1988). La communauté fonctionne selon une logique « corporative » et d’entraide. Ce type d’organisation se transforme avec l’industrialisation en une organisation « sociétaire » fondée sur le commerce et la quête de profits. Dans cet esprit, la grande ville serait économiquement plus efficace, mais psychologiquement déprimante (Leif, 1977). La vision de la ville de Tonnies comporte, selon Jonas (1995), une double aliénation, celle de l’isolement et du déracinement des communautés traditionnelles. La nature économique de la grande ville repose sur le calcul, la rationalisation et la compétitivité.

Durkheim (1858-1917) montre pour sa part l'association entre le développement de la grande ville et l'émergence de l'individualité. La ville est réduite à un support « matériel », qui illustre de façon concrète la théorie sur la transformation du lien social. Comme chez Tönnies, la ville représente l'expression du passage d'une société à une autre (Rémy et Voyé, 1974). Bien que la ville et l'urbanisation soient centrales dans son explication, c'est plutôt le progrès de la division du travail qui a mené, selon Durkheim (1978), à la transformation du lien social entre sociétés modernes et traditionnelles. Le lien social des sociétés traditionnelles repose sur une solidarité particulière proche de la « communauté » chez Tönnies : la solidarité mécanique impliquant une forte conscience collective et reposant sur la ressemblance des personnes et des groupes. Avec la concentration des populations en raison du développement de l'industrie, du salariat et surtout de la division du travail qui lui est inhérente, ce type de lien social se transforme en solidarité basée sur une complémentarité et une interdépendance des personnes plutôt que sur leur similarité : la solidarité organique (Durkheim, 1978).

Weber (1864-1920), à la suite de Tönnies et de Durkheim, s'est intéressé à la question de la ville européenne au cours de la période d'industrialisation au XVIIIe siècle. Il s'est intéressé au rôle de la ville dans la formation de la société bourgeoise (Jonas, 1995; Weber, 1947). Selon Weber, la ville renvoie à de nouvelles dynamiques productives et formes inédites de lien social. La thèse de Weber montre que la ville occidentale a contribué à affaiblir les liens communautaires, et à faire émerger une nouvelle communauté, celle de la communauté urbaine où un étranger peut devenir un membre à part entière (Weber, 1947). Quant à Simmel (1858-1918), il a fait de la ville le thème central de son œuvre et de sa réflexion sur l'avènement de la modernité. La ville constitue selon lui, le lieu par excellence où s'affirme l'individualité et la forme la plus achevée de la modernité. À l'instar de Tönnies et Durkheim, Simmel (1984) s'est intéressé aux conséquences de l'urbanisation sur les relations sociales. En effet, il s'est penché sur la société et les actions réciproques notamment dans des contextes urbains qui réunissent un grand nombre d'individus. Selon lui, la société est faite d'interactions entre des dynamiques individuelles et c'est à partir de la qualité et de l'intensité de ces relations que se façonne le cadre de vie urbaine moderne. Les sentiments de solidarité et la fréquence des contacts interpersonnels propres aux milieux ruraux se transforment dans

le registre urbain en raison de la taille et de la densité plus élevée de la population. Sur ce point, il souligne que le passage à la société urbaine renvoie à des formes plus complexes et anonymes propres et spécifiques au monde urbain. Ce passage implique une dépersonnalisation, un plus haut degré d'anonymat et une distance des relations sociales caractéristiques de la vie urbaine en raison de « l'intellectualité » du citoyen et de la diversité des individus, des rythmes et des manières de vivre en milieu urbain (Simmel, 1903 (1984)). Chacun crée une distance et développe une attitude de réserve à l'égard d'autrui (Simmel, 1903). La réserve ou la retenue caractérise selon lui un système de protection de la vie subjective « contre la violence de la grande ville ». Il s'est intéressé plus précisément à la figure du pauvre. Il conçoit la pauvreté en fonction de la réaction sociale qu'elle suscite : « Les pauvres, en tant que catégorie sociale, ne sont pas ceux qui souffrent de privations spécifiques, mais ceux qui reçoivent assistance ou devraient la recevoir selon les normes sociales » ([1907] 1998, p. 96). Ce qui le conduit à dire que le véritable objet de la sociologie ne saurait être ni le pauvre ni la pauvreté, mais la relation d'assistance. La pauvreté n'est pas un phénomène que des variables pourraient délimiter, mais un problème crucial et évolutif qui concerne toute la société. Selon lui, la pauvreté, comme le besoin, se définit en fonction d'une norme, elle est l'étiquette que l'on attribue à ceux qui se démarquent des critères normatifs sur les modes de vie généralement admis dans la société : « est estimé pauvre celui qui ne peut satisfaire les besoins définis par son groupe social » (Mercier, 1995, p. 11). L'analyse de la pauvreté oblige à une réflexion d'ensemble sur le lien social. La société assiste les pauvres, car la société est un tissu de liens sociaux qui crée une unité et l'assistance est une forme de solidarité organique permettant aux structures sociales d'aider les membres démunis de la société. Ensuite, Simmel s'est également intéressé à la figure de l'*Étranger* qui est à la fois rupture et appartenance par rapport à la communauté. L'étranger synthétise la proximité et l'éloignement dans une forme particulière d'interactions. Cette présence qui incarne à la fois la proximité et l'éloignement explique certaines caractéristiques des interactions entre les hôtes et ceux qui sont de passage. L'étranger un intermédiaire idéal entre deux communautés, capable d'importer des idées et des marchandises de l'une dans l'autre (Simmel, 1908).

Les travaux de Simmel et de ses prédécesseurs ont influencé, dans les années 1920, les pères fondateurs d'un des courants les plus influents de la sociologie urbaine et américaine : l'École de Chicago (Rémy et Voyé, 1974; Grafmeyer et Joseph, 1979; Germain, 1997). L'École de Chicago est constituée d'un groupe de sociologues de l'Université de Chicago qui, entre les années 1910 et 1935, ont fait de leur ville un laboratoire scientifique. En effet, Chicago connut une croissance démographique spectaculaire entre 1840 et 1930 en raison de l'arrivée massive de migrants ruraux et d'immigrants étrangers venus y travailler. La population est passée de 112 000 habitants en 1860 à 1,7 million en 1900 (Grafmeyer et Isaac, 1979). En 1910, on comptait 2,7 millions de personnes et ce nombre s'éleva à 3,4 millions en 1930. Cela représente une augmentation d'environ un demi-million de personnes par décennie. Devant cette croissance rapide et inattendue de la population urbaine, la ville fut confrontée à divers problèmes en matière d'équipements, mais aussi sur le plan de la cohabitation et du partage de l'espace (Grafmeyer et Isaac, 1979; Rémy et Voyé, 1974). Le nombre de logements et d'emplois était insuffisant et cette population composée d'individus d'origines diverses constituait un véritable « monde d'étrangers ». Ce cosmopolitisme contribua à la naissance de problèmes sociaux comme les conflits interethniques, la pauvreté, la prostitution, la délinquance juvénile, la création de ghettos.

La ville connut des émeutes et un taux de criminalité important qui occasionnèrent un grand malaise social. C'est dans ce contexte que les chercheurs de l'École de Chicago se sont intéressés aux nouveaux problèmes de la ville. L'ensemble de leurs travaux peut être regroupé en quatre grandes catégories comme 1) l'étude des effets de la désorganisation sur différentes populations, 2) la réorganisation des communautés et des quartiers considérés comme des « aires naturelles », 3) les types et les secteurs de délinquance et enfin, 4) l'analyse de l'aliénation, de la marginalité, de la liberté et de la créativité (Rémy et Voyé, 1974). La mobilité sociale et résidentielle, l'hétérogénéité de la population, l'individuation et le développement d'attitudes affirmant la singularité chez l'individu, valorisant une sorte de « prime à l'excentricité » constituent, dans la pensée de cette école, les caractéristiques de la ville qui l'opposent au monde rural (Grafmeyer et Isaac, 1979).

Par ailleurs, Robert Ezra Park et Louis Wirth se sont également penchés sur le problème de l'urbanisation et ils ont relevé que les traces des relations sociales disparaissent progressivement en milieu urbain (Grafmeyer et Isaac, 1979). Selon Park (1915, 1979), l'urbanisation introduit des liens fondés sur le type d'emploi occupé et les intérêts professionnels grâce au passage d'un type de société caractérisé par un ordre moral absolu, sacré et universel à une organisation industrielle basée sur une division du travail (Rémy et Voyé, 1974). La liberté constitue le trait propre au fait urbain. Elle donne la possibilité de choisir sa vocation, mais elle expose aussi les individus à des modèles conflictuels et « aliénants » puisque les individus se trouvent laissés à eux-mêmes sans le cadre normatif typique des milieux ruraux. À la suite des autres, Anderson (1923) s'est intéressé à la figure du *hobo* qui renvoie à l'ouvrier migrant qui se déplaçait de Chicago vers l'Ouest pour suivre les chantiers. Il décrit la vie quotidienne de ces ouvriers migrants faite de « débrouille », où chacun use de stratégies pour faire face aux difficultés. Il met également en exergue des types de marginalité que produit la pauvreté dans la grande ville. Selon Wirth (1938), qui a été un élève de Park, le citadin entretient des liens faibles, superficiels, désintéressés et détachés des solidarités sociales typiques du monde non urbanisé. Il est à peine un voisin et constitue ses relations sociales à l'extérieur des fondements « naturels » de la vie de groupe tels que le territoire et la parenté (Grafmeyer et Isaac, 1979). Ce type de contacts interpersonnels génère selon Wirth, un sentiment d'isolement et de solitude qui accentue la réserve et la distance dans les relations sociales en ville (Charbonneau, 2004).

Somme toute, l'École de Chicago, en concevant la ville comme un laboratoire social, invite à la comprendre comme espace de vie qui porte l'empreinte des populations qui y vivent. Leurs travaux permettent de voir la ville non pas comme un espace singulier, mais plutôt comme une superposition d'espaces pluriels. Quant à l'analyse simmelienne, elle permet de comprendre la ville interculturelle sous des angles différents, à la fois comme espace de convivialité et de rencontres, et comme espace de tensions et de malaises. Les concepts de réserve, de distance et d'anonymat, de marginalité et de liberté, de créativité et de vie de débrouille mobilisés par les fondateurs de la sociologie urbaine pour caractériser le mode de vie et la nature des interactions dans les villes d'antan sont utiles dans la lecture de la réalité actuelle de la ville de Ouagadougou. De plus, les figures de l'étranger chez Simmel ainsi que

celle du *hobo* chez Anderson sont des éléments clés pour comprendre le mode de vie urbain à Chicago dans les années 1920 (Rémy et Voyé, 1974) et font écho à la figure du mendiant dans les villes contemporaines, notamment à Ouagadougou. De même, tous les problèmes liés à la désorganisation des rapports sociaux et la réorganisation des communautés, à l'affaiblissement du lien social dans les villes occidentales sont également observables dans les villes africaines.

2.2. La problématique des villes en Afrique de l'Ouest

L'Afrique de l'Ouest est composée de 17 pays : le Bénin, le Burkina Faso, le Cap-Vert, la Côte d'Ivoire, la Gambie, le Ghana, la Guinée, la Guinée-Bissau, le Liberia, le Mali, la Mauritanie, le Niger, le Nigeria, la Sainte-Hélène, le Sénégal, la Sierra Leone et le Togo. Chacun de ces pays est confronté aux défis de l'urbanisation accélérée de sa population. Comme dans bien d'autres régions en développement, les villes de l'Afrique de l'Ouest sont les moteurs de la croissance économique, créant de la richesse et des emplois et contribuant au progrès social. Contrairement aux idées reçues, la ville est une réalité ancienne et enracinée en Afrique (Coquery-Vidrovitch, 2006). En effet, l'Afrique subsaharienne abritait des cités héritières des anciens royaumes (Pays Houssa et Yoruba au Nigeria actuel, Djéné, Gao, Tombouctou...) et sur les côtes, il y avait des villes d'échange ou des villes de contact avec les commerçants arabes et indiens comme Zanzibar (Coquery-Vidrovitch, 2006). La majorité des villes africaines actuelles se sont développées autour des centres administratifs, commerciaux et des comptoirs côtiers créés par les colonisateurs (Brunel, 2004, pp.115-116). Pendant les premières décennies de la période coloniale, l'urbanisation demeura lente. Elle débutera concrètement après la Seconde Guerre mondiale.

Selon le Programme des Nations Unies pour les Établissements Humains (ONU-HABITAT), en 1950, les villes d'Afrique de l'Ouest n'abritaient que 6,6 millions d'habitants. L'urbanisation a progressé lentement jusqu'en 1990. C'est vers cette époque que le taux d'urbanisation de l'Afrique de l'Ouest a dépassé la moyenne du continent et s'est mis à s'accélérer (ONU-HABITAT, 2010). La population urbaine est passée à 92,1 millions en l'an 2000 et à 137,2 millions (près de 50 % d'augmentation) en 2010 (ONU-HABITAT, 2010).

De façon générale, l'urbanisation est un processus qui accompagne la transformation des économies locales, avec le passage de sociétés rurales peu productives à des systèmes plus complexes dans lesquels les industries et les activités de service prennent progressivement une place prépondérante. Cependant, l'urbanisation en Afrique connaît une trajectoire particulière. Les pays africains s'urbanisent en restant pauvres, d'où la question fondamentale posée par Caramel (2017) : l'Afrique sera-t-elle prête pour accueillir un milliard de citoyens dans vingt ans ? En effet, la population urbaine de l'Afrique s'élevant actuellement à 472 millions d'individus va plus que doubler au cours des 25 prochaines années (Caramel, 2017). Selon cette auteure, les pays africains connaissent une croissance démographique élevée, ils sont traversés par des conflits et subissent les conséquences néfastes des changements climatiques, rendant la pauvreté de plus en plus sévère, ce qui pousse les populations vers les villes à la recherche de meilleures opportunités). Or, cet exode rural n'est responsable que pour un tiers de la croissance urbaine, les villes africaines se gonflent plutôt de leur propre croissance démographique (Ndélé, 2018).

L'urbanisation incontrôlée et non planifiée que connaissent les villes subsahariennes, plus précisément celles d'Afrique de l'Ouest est un facteur de mal développement. Ces villes subissent une croissance urbaine qui n'est pas accompagnée d'une croissance économique soutenue. L'exemple de la ville de Dakar est illustratif. Dakar a été conçue pour 300 000 habitants, elle en a aujourd'hui 3 millions (Caramel, 2017). Les équipements publics n'ont pas suivi, à commencer par les infrastructures nécessaires au fonctionnement de l'État, conçues pour 26 000 agents quand ils sont aujourd'hui 140 000 (Caramel, 2017). La ville malienne de Ségou est également un exemple frappant. Celle-ci connaît une expansion rapide, mais avec une multiplication de quartiers déstructurés, à forte densité, avec peu d'infrastructures, de surcroît insuffisamment connectées aux principaux centres d'activités tels que le marché de Médine (Coulibaly et Sy, 2018). Selon Coulibaly et Sy, ce phénomène s'explique par l'insuffisance de planification urbaine, qui entrave la capacité de la commune à être fonctionnelle, sûre, résiliente et économiquement inclusive (Coulibaly et Sy, 2018).

Les recherches de la Banque mondiale¹⁵ au cours des trois dernières années font ressortir que de nombreuses villes africaines partagent trois caractéristiques qui freinent leur développement économique et créent des défis quotidiens pour les résidents : elles sont surpeuplées, mal desservies, c'est-à-dire déconnectées, et donc coûteuses (Banque Mondiale, 2006). Surpeuplées, les villes africaines ne sont pas économiquement denses. Les investissements dans les infrastructures, les structures industrielles et commerciales n'ont pas suivi le rythme de la concentration de la population ni les investissements dans des logements abordables (Magrin, 2018). Le coût exponentiel des loyers amène les familles à partager des espaces de plus en plus petits comme l'illustre la ville d'Abidjan où selon les statistiques de la Banque mondiale¹⁶, 50 % des habitants vivent à au moins trois dans une pièce et à Lagos, au Nigéria, deux habitants sur trois vivent dans des bidonvilles (Banque Mondiale, 2017). En outre, ces villes se développent sous une mosaïque de contraintes liées à des marchés fonciers non réglementés ou des régimes de droit de propriété qui se chevauchent. Les villes d'Afrique de l'Ouest manquent de moyens de transport fiables, ce qui les fragmente davantage en éloignant les quartiers les uns des autres. « Ce qui est en jeu ici, c'est la capacité des systèmes de transport ouest-africains à satisfaire la demande de plus en plus diversifiée des populations et surtout des opérateurs économiques. Le chemin de fer, peu développé ou en voie d'abandon, et dont les voies sont rarement connectées les unes aux autres » (Lombard et Ninot, 2012, p.4). En outre, cette carence du réseau de transport constitue un véritable frein pour les entreprises, source d'emploi, qui ne peuvent profiter pleinement des effets d'échelle et d'agglomération. Ainsi à Bamako ou à Niamey, les transports collectifs intra-urbains sont insuffisants en qualité et en quantité pour combler le besoin de mobilité urbaine des périphéries grandissantes. Selon un rapport de la Banque mondiale, les villes africaines sont coûteuses; 55 % des ménages africains sont confrontés à des coûts plus élevés par habitant que les ménages des autres régions (Banque Mondiale, 2017). Dasgupta et Lozano-Gracia (2014) ont d'ailleurs constaté à ce propos qu'en Afrique, l'investissement dans le logement accuse un retard de neuf ans sur l'urbanisation. Le logement et son environnement expliquent ainsi en partie l'étalement urbain, en même temps qu'ils cristallisent les tensions corollaires

¹⁵<http://documents.worldbank.org/curated/en/735451468768548707/pdf/355640FRENCH0REVISED0ssa1fnch01PUBLIC1.pdf>

¹⁶<https://www.banquemondiale.org/fr/news/press-release/2017/02/09/world-bank-report-improving-conditions-for-people-and-businesses-in-africas-cities-is-key-to-growth>

autour des problèmes de mobilités quotidiennes (Houssemand et Griffond-Boitier, Youssoufi, Antoni, 2018).

Dans cette situation de pauvreté économique affectant directement les ménages, le choix de certains régimes matrimoniaux, notamment la monogamie accentue la précarité des femmes. La monogamie, dans certains cas, prive les épouses de l'entraide d'autres femmes (co-épouses) et ne les prépare à être autonomes comme c'est le cas pour les femmes vivant en union polygame (Clignet, 1975 ; Marcoux, 1991, 1997 ; Mondain et al., 2004). La misère s'étend rapidement, touchant en particulier les femmes et les enfants, ce qui, s'ajoutant aux conflits ethniques et raciaux, à la délinquance urbaine, au manque de logement et à la dégradation de l'environnement, a des conséquences politiques et socioéconomiques de grande ampleur.

Cependant, les villes n'ont pas été capables de prendre en charge l'expansion démographique rapide ou de fournir des emplois, des terrains, des logements et autres services élémentaires à leurs populations. Cette incapacité à répondre aux besoins des populations a pour effet d'exclure des millions d'Africains des avantages socioéconomiques de la vie urbaine. L'écart entre riches et pauvres ne peut que s'en trouver accentué, non seulement pour ce qui est du bien-être, mais aussi dans la différenciation spatiale qui détermine l'accès aux ressources, aux équipements et aux diverses chances que peut offrir la vie, faisant de ces villes des lieux de survie pour la majorité des populations (Ndélé, 2018; Caramel, 2017). Selon Moussa et Kobiané, la crise macroéconomique dans les villes africaines ne favorise pas le développement d'une protection sociale institutionnelle. Par conséquent, les plus vulnérables ne peuvent compter, en termes de soutien, que sur les transferts qu'ils reçoivent de leur entourage familial (Moussa et Kobiané, 2015). L'urbanisation croissante que connaît l'Afrique subsaharienne aujourd'hui soulève la question de la répartition des ressources et des personnes, ainsi que celle de l'occupation des sols et de l'aménagement des territoires. Il devient de plus en plus difficile pour ces villes économiquement pauvres, de composer avec une population qui ne cesse de croître (Caramel, 2017).

Cette reconfiguration des rapports interindividuels favorise l'émergence de relations marchandes et objectivables (Mbembé, 2004). L'individu ne peut plus compter sur le lignage,

car les mutations urbaines dans ces villes ont fortement contribué à faire évoluer les rapports de l'individu à sa communauté (Calvès et Marcoux, 2007; Marguerat, 2003). Les « multiples sphères d'expression et de figures emblématiques de l'individualisation » (Calvès et Marcoux, 2007, p.8) se font jour : dans la sphère publique, les revendications publiques des jeunes diplômés sans emploi (révoltes de la jeunesse du 30 et 31 octobre 2014) et les pratiques religieuses ostentatoires des mouvements religieux de jeunes (Dassetto et al, 2013) et les nouvelles formes de prostitution (Marzochetti, 2009) chez les jeunes filles sont des formes de l'individualisme dans l'espace public urbain (Calvès et Marcoux, 2007). Dans la sphère familiale, l'émergence et l'affirmation de processus d'individualisation portent sur les dynamiques des solidarités familiales à cause de la crise économique qui affecte le réseau de la parenté. Toutefois, ce processus d'individualisation reste hybride, car les citoyens tout en revendiquant une sorte d'individualisme, continuent de recourir aux formes de solidarités communautaires (Calvès et Marcoux, 2007). De plus, la vie urbaine draine avec elle une diversité de phénomènes sociaux dont certains sont caractérisés à tort ou à raison de fléaux sociaux. C'est le cas de la mendicité, réprimée par les textes juridiques, mais dont la pratique prend des formes multiples et de l'ampleur dans les villes africaines (Assi, 2003; Hamzetta, 2003a; Gilliard, 2005; Wane, 2010; INSD, 2011; Niang, 2013; Ndiaye, 2015; Hugon, 2015; Degorce et *al.*, 2016; Abdou, 2017).

Au Burkina Faso, l'hybridation de l'individualisation est également présente dans les villes qui sont devenues des lieux de pauvreté et de divers maux sociaux tels que l'exclusion, la prostitution, la mendicité, et les troubles sociopolitiques. Dans la plupart des cas, les catégories sociales les plus pauvres ont été abandonnées et forcées de ne compter que sur leurs propres moyens, alors qu'elles auraient aimé compter sur le réseau de la parenté pour pouvoir résoudre leurs problèmes liés au logement, à l'emploi et aux ressources alimentaires.

2.3. L'urbanisation de la société burkinabè : la ville de Ouagadougou

Le Burkina Faso est un pays d'Afrique de l'Ouest francophone enclavé. Il est sans accès à la mer, entouré du Mali au nord et à l'ouest, du Niger à l'est, du Bénin au sud-est, du Togo et du Ghana au sud et de la Côte d'Ivoire au sud-ouest. L'urbanisation au Burkina Faso a connu une certaine évolution (Ouattara et al, 1992). Il n'y avait que deux villes en 1960, cinq en

1975, dix-huit en 1985 puis vingt-six en 1996; l'urbanité étant acquise par toute agglomération dont la population atteint 10 000 habitants, et/ou avec les services d'adduction d'eau et de distribution d'électricité et des infrastructures socioéconomiques. Le taux d'urbanisation est passé successivement de 6,4 % en 1975 à 12,7 % en 1985, puis à 15,5 % en 1996. En 2006, ce taux était estimé à 20,3 %. Selon le Ministère de l'Urbanisme et de l'habitat¹⁷, le taux d'urbanisation du Burkina est passé de 6,4 % en 1975 à environ 32 % en 2018 et pourrait atteindre 35 % à l'horizon 2026. Cette urbanisation est polarisée sur Ouagadougou et Bobo-Dioulasso, les deux principales villes qui rassemblaient ensemble 63,4 % des citoyens en 1996. La suprématie démographique de ces deux métropoles se traduit par un écart important avec les autres agglomérations du réseau urbain national. Les résultats du dernier recensement (RGPH, 2006) de la population du Burkina Faso ont révélé que près de huit habitants sur dix (77 %) résident en milieu rural et que le pourcentage urbain est de 23 %. Le pays connaît actuellement une croissance économique annuelle relativement élevée (+6,51 % en 2018)¹⁸. Cependant, cela reste très faible, car le PIB par habitant est seulement de 731 USD en 2018. Les infrastructures dans tous les domaines - travail, santé, éducation, transports, etc. - sont défectueuses. La faiblesse de l'industrie et des services, qui à eux deux comptent pour seulement 14 % de la population active, doit être une priorité pour les autorités. L'agriculture représente encore 86 % de la population active, et constitue l'essentiel de l'économie du pays. Plus de 40 % de la population vit toujours sous le seuil de pauvreté, selon la Banque mondiale (2014). Dans la région nord, ce sont même 70,4 % des habitants qui vivent dans la pauvreté, contre moins de 10 % dans la capitale.

On note une croissance démographique rapide de la capitale Ouagadougou, qui atteint désormais presque les 3 millions d'habitants. En effet, la ville de Ouagadougou voit sa population croître de +7,2 % par an, soit l'un des taux les plus élevés du monde, posant ainsi un grave problème en termes de pollution, de transports, de sécurité, de santé et d'éducation. Bobo-Dioulasso, la deuxième ville du pays, a vu sa population augmenter encore plus vite que la capitale, à environ +11 % par an, et pourrait dépasser le million d'habitants dans peu de temps (0,8 million en 2017).

¹⁷ https://lefaso.net/spip.php?page=web-tv-video&id_article=86147&rubrique4

¹⁸ <https://www.populationdata.net/pays/burkina-faso/>

La répartition géographique de la population est révélatrice des écarts importants de peuplement des régions administratives. La région du Centre qui compte une population de près de deux-millions d'habitants inclut la capitale administrative et politique (Ouagadougou).

Pour le cas particulier de la ville de Ouagadougou, Badini-Kinda (1987), souligne que son emplacement correspond à une occupation moaga d'où la forte proportion des Moosé dans sa population et les marques moosé de son histoire. Comme elle le rappelle, Ouagadougou a été pendant plusieurs siècles la capitale du royaume « uni-ethnique » moaga, avant de devenir la capitale politique et administrative d'une république « multiethnique ». De nos jours, la capitale occupe une superficie de 518 km², soit 0,2 % du territoire national avec un rayon de 15 km (MEF : INSD, 2010). La ville de Ouagadougou est limitée au nord par les communes rurales Sourgoubila, de Pabré et de Loumbila, à l'est par celle de Saaba, au sud par celles de Koubri et de Komsilga et à l'ouest par la commune rurale de Tanghin-Dassouri, elle comprend également quatre barrages (barrage n°1, n°2, n°3 et le barrage de Boulmiougou).

Ouagadougou est la ville la plus peuplée du pays et représente 12 % de la population totale du pays. Elle est une commune urbaine qui compte 12 arrondissements et 55 secteurs. Elle est située au centre du pays. Selon les statistiques de l'INSD, la population de la capitale évolue rapidement : de 465 969 habitants en 1985, elle est passée à 750 398 en 1996, puis à 1 475 223 en 2006 et à 1 915 102 en 2012 (INSD, 2015). Elle concentre à elle seule la majorité de la population urbaine nationale, soit 46,4 % 13 % de femmes et 15 % d'hommes (INSD, 2011). Cette croissance urbaine s'explique par le fait que Ouagadougou a été pendant longtemps le principal point de convergence des populations des zones rurales, semi-urbaines et d'autres villes du Burkina Faso (Ouattara et Somé, 2006). Les migrations internes (Jaglin, 1995), les retours de la diaspora Burkinabè de la Côte d'Ivoire suite à la crise politico-militaire de 2002 à 2007 et celle post-électorale de 2010 à 2011, ajoutés à l'exode rural alimentent la croissance urbaine de Ouagadougou (Bredeloup et Zongo, 2016). C'est aussi l'avis de Delaunay et de Boyer qui soulignent que « la croissance [de la ville de Ouagadougou] est vivement soutenue par la migration et la transition démographique, dans un contexte de pénurie de logements » (Delaunay et Boyer, 2017, p.3). Le phénomène de la

migration est très important en Afrique de l'Ouest, et elle connaît une certaine féminisation. En effet, la migration féminine prend de l'ampleur dans plusieurs villes africaines, dont Ouagadougou (Lejeune, 2004; Le Jeune, Piché et Poirier, 2005), et elle est en train de dépasser celle des hommes (Findley, 1989; Antoine, 1993). Cette migration féminine concerne les jeunes générations, « plutôt précoces, car elle est importante chez les 15-19 ans. À cet âge, le sureffectif féminin serait de 40 000 individus. Pour les anciennes générations, les femmes sont sous-représentées, la migration était plus masculine et donc moins décisive sur la croissance naturelle » (Delaunay et Boyer, 2017, p. 7).

Toutes ces populations migrantes donnent à Ouagadougou la figure d'un gros village plus que celle d'une ville, tout le Burkina Faso en miniature y vit. On y trouve en effet tous les groupes socioculturels et religieux du pays. Les musulmans y représentent 60,5 % ; les catholiques 19 %, les « animistes » 15,3 % ; les protestants 4,2 % et les autres religions 0,6 % (MEF : Institut national de la statistique et de la démographie, 2010). Venant de divers milieux sociaux, les populations citadines se retrouvent dans des milieux nouveaux, denses et hétérogènes où les disparités « socio spatiales » s'accroissent (Du et Meyer, 2008), faisant de la capitale la ville des « contrastes » (Badini-Kinda, 1987). La cohabitation des populations autochtones et migrantes juxtapose deux modes de vie : une vie locale, dite traditionnelle, avec ses valeurs sociales et économiques et une vie moderne, issue de la colonisation, avec ses propres valeurs; le tout entraînant des comportements hybrides aux finalités parfois contradictoires. En effet, une bonne partie de la population urbaine reste attachée au système traditionnel d'organisation sociale dans lequel l'individu s'identifie à un groupe. Certaines pratiques comme les consultations maraboutiques émaillent le quotidien des populations citadines. Comme le relève Diarra (2009), le marabout est toujours présent dans la société contemporaine ouest-africaine aussi bien en milieu rural qu'en milieu urbain. Toutefois, il faut préciser que, la figure du marabout est controversée au Burkina Faso : d'un côté, ses pratiques sont inspirées de l'esprit de l'islam, il est donc respecté par la population. Maîtrisant les vertus cachées du coran, il peut répondre aux besoins des gens, de l'autre côté, il est considéré comme un commerçant qui vend ses services, et dont la légitimité émane d'une tradition ancestrale. De l'avis de Diarra, le marabout est ainsi considéré comme un vendeur d'illusions qui prétend détenir la clé de l'inconnaissable, prédire l'avenir et pouvoir venir en

aide à toute personne en quête de bonheur (Diarra, 2009). Certains musulmans instruits condamnent les pratiques des marabouts qui se rapportent peu à l'islam. En dépit d'une légitimité contestée, les marabouts restent des personnes importantes, car la population leur prête de multiples pouvoirs. Ils sont consultés pour résoudre différents problèmes de la vie quotidienne : la recherche d'emploi, la profusion des affaires, l'infertilité, la santé, la réussite sociale, les échecs chroniques, etc. Dans une telle structure, l'apparition d'un (sous) prolétariat combinant tant bien que mal la vie urbaine et les survivances très fortes de la vie villageoise pose des problèmes inédits de vie et de survie (Badini-Kinda, 1987). De nombreuses activités de débrouille ou illicites, telles que la prostitution et la mendicité s'y déploient.

L'urbanisation rapide ajoutée à l'absence de politiques urbaines adéquates aggrave les problèmes d'emploi auxquels Ouagadougou fait face. En effet, l'enquête nationale sur l'emploi et le secteur informel réalisée au Burkina Faso en 2015 (ENESI¹⁹-2015) estime le taux de chômage des personnes âgées de 15 ans ou plus à 4 % avec des disparités selon le niveau d'instruction : 1,8 % pour les personnes sans niveau d'instruction et 23,4 % pour les personnes ayant un niveau d'instruction supérieur. Il ressort de cette enquête que « le chômage est un phénomène principalement urbain, avec des disparités entre les régions. La région du Centre a, de ce fait, le niveau de chômage le plus élevé. Les femmes sont plus exposées au chômage en milieu urbain, et sont plus atteintes par le phénomène du découragement » (ENESI-2015, p. 8). Le taux de chômage à Ouagadougou est de 13,2 %, ce qui est nettement supérieur à la moyenne nationale, soit (4 %) (ENESI-2015). De plus, selon les données de l'ENESI-2015, « s'il existe un écart de 1,9 point entre le taux de chômage des femmes et celui des hommes, cette différence atteint 6,6 points en milieu urbain. En effet, en milieu urbain, le taux de chômage au sens large des femmes est de 15 % alors que celui des hommes est de 8,4 % » (ENESI-2015, p. 14).

En l'absence d'emploi et sans revenus, de nombreux Ouagalais pratiquent la mendicité. Le phénomène de la mendicité est en effet l'un des problèmes récurrents à Ouagadougou qui a pourtant bénéficié de plusieurs politiques d'encadrement et de prise en charge. En réalité, au

¹⁹ ENESI-2015 : Enquête nationale sur l'emploi et le secteur informel au Burkina Faso, réalisée en 2015

lendemain de l'indépendance en 1965, dans le souci de rendre la ville plus humaine, le maire Joseph Issouf Conombo a fait édifier un hangar à Tanghin, un quartier situé dans l'arrondissement n°4, pour héberger les mendiants errant dans la ville. Après la construction de l'hôpital Yaldogo Ouédraogo en 1958, les malades psychiatriques furent internés avec les mendiants à défaut d'avoir accès à des salles d'hospitalisation. En 1968, après la démolition de l'hospice de la cathédrale, ce sont des femmes âgées accusées de sorcellerie qui vont les rejoindre à Tanghin. Ce lieu devient un centre qui accueille plusieurs catégories de personnes : mendiants, malades psychiatriques, personnes accusées de sorcellerie, etc. Dans la même année, une sœur missionnaire de Notre Dame d'Afrique commence à visiter le centre où elle met en œuvre des activités pour les femmes. C'est ainsi qu'en 1983, le maire confie la gestion intégrale du centre à la mission catholique, et en 1989, il prend le nom de centre Delwendé²⁰. Le nombre de pensionnaires n'a fait que croître et la capacité d'accueil du centre Delwendé s'est rapidement vue dépassée. C'est pourquoi a été créée en 1994 la cour de solidarité du secteur 12 de Paspanga dont la gestion est confiée au Ministère de l'Action Sociale²¹ d'alors. Situé en bordure du barrage de Tanghin, le centre Delwendé est victime d'inondations récurrentes pendant la saison hivernale. Pour pallier la situation, un nouveau centre a été construit à Sakoula en périphérie de Ouagadougou à la sortie nord de la capitale, inauguré le 14 novembre 2011, les pensionnaires du centre Delwendé y ont été déménagés. Il faut noter que sous la révolution, de 1983 à 1987, le Conseil national de la révolution (CNR) a instauré une gestion particulière de la mendicité considérée comme un fléau social²² à combattre (Lalsaga, 2007). Une nouvelle tentative d'encadrement des personnes en situation de mendicité a vu le jour, proposant de construire des centres pour abriter ces personnes. L'objectif visait à organiser aussi bien la mendicité que l'aumône : les mendiants n'avaient plus besoin de se promener et d'occuper toutes les rues de Ouagadougou; tout donateur savait où les trouver et tous ceux qui voulaient faire de grands dons devaient s'adresser à des structures habilitées (le ministère de l'action sociale d'alors) chargées de la redistribution au profit des mendiants. Cette tentative a été également vaine, car de nos jours, ces centres sont occupés par des personnes avec des déficiences mentales et

²⁰ Delwendé signifie en mooré, adosse-toi à Dieu.

²¹ Aujourd'hui le nom de ce ministère a changé ; il s'appelle désormais : Ministère de la Femme, de la Solidarité Nationale, de la Famille et de l'Action Humanitaire

²² Nous y reviendrons en détail

les mendiants ont regagné les rues de Ouagadougou et leur nombre ne fait que croître (Bako, 2008; INSD, 2011).

Il est important de souligner que l'urbanisation de la société burkinabè est accompagnée par de nombreuses crises économiques, politiques et sociales dont les plus récentes datent de 2011. « Quelques mois après la quatrième élection consécutive de Blaise Compaoré en novembre 2010, le Burkina Faso connaissait une vague de contestation sans précédent » (Hilgers et Loada, 2013, p. 187). Cette crise a commencé en mars 2011, suite à la mort suspecte d'un élève (Justin Zongo) battu par des policiers à Koudougou, suivi de la mort de cinq autres élèves de la même ville. Suite à cette situation, une grave crise secoue le Burkina Faso entraînant une spirale d'événements conflictuels et violents. Le pouvoir politique d'alors fait face à divers mouvements sociaux, nés des différentes couches sociales, qui appellent à une meilleure gestion du politique. Hilgers et Loada (2013) relèvent que les jeunes élèves et étudiants exigeaient la justice et la fin de l'impunité, tandis que les militaires demandaient une hiérarchie plus responsable. Le « mouvement contre la vie chère » réclamait une politique sensible aux besoins des plus pauvres. Selon le Premier ministre d'alors, Luc Adolphe Tiao : « la crise qui a secoué profondément le Burkina Faso en 2011 est la suite logique de la conjonction des crises énergétique, alimentaire et ensuite de la crise financière mondiale » (Traoré, 2012, p. 33). L'environnement social, politique et économique laisse percevoir une incapacité de l'État à garantir de meilleures conditions de vie aux populations, à contrôler les débordements, à faire respecter la justice et à prévenir les inégalités sociales. La situation sociopolitique du pays est restée tendue jusqu'en 2014. En octobre 2014, le pays des hommes intègres a été le « théâtre » d'un soulèvement populaire qui a renversé le pouvoir de Blaise Compaoré le 31 octobre de la même année (Bonnecase, 2015 ; Hagberg, Kibora, Ouattara et Konkobo, 2015). Longtemps connu pour sa quiétude, le Burkina Faso a connu son tout premier acte terroriste le 15 janvier 2016 à Ouagadougou. Depuis, le pays est dans la tourmente des attaques terroristes. À cela s'ajoutent les stigmates de l'insurrection populaire qui a conduit à la démission du Président Blaise Compaoré. Le bilan de cette insurrection est énorme en termes économiques et humains : entre 150 et 200 milliards de francs CFA de dégâts matériels divers, selon des chercheurs nationaux. Selon la Coordination des structures pour l'assistance et le secours populaire (CAASP), il y a eu 33 morts

comptabilisés avec de nombreux blessés (Kaboré et Ouédraogo, 2014). La révolte populaire a aussi entraîné la destruction de biens appartenant à des investisseurs locaux à Ouagadougou, capitale politique et administrative du pays. La destruction de biens a entraîné la fermeture plusieurs entreprises touchées (Azalaï Hôtel, Coris Banque, Entreprise Alizèta Gando, et plusieurs magasins). Ce qui va forcément jouer sur le niveau de production de l'économie avec plusieurs employés réduits au chômage. Actuellement, le Burkina Faso est dirigé par le Mouvement du peuple pour le progrès (MPP) dont le pouvoir semble limité vu son incapacité à répondre aux attentes des masses populaires et compte tenu de la recrudescence des attaques terroristes qui suscitent des inquiétudes légitimes des populations en ce qui concerne la sécurité des personnes et des biens, la paix sociale et l'intégrité du pays. La capitale est devenue le refuge de nombreux Burkinabè fuyant les attaques récurrentes dans le nord et l'est du pays.

2.4. État des lieux de la mendicité dans les villes de l'Afrique de l'Ouest

Dans cette section, nous faisons un état des lieux des connaissances disponibles sur la mendicité en contexte africain, plus précisément en Afrique de l'Ouest.

2.4.1. La mendicité, un phénomène universel et complexe

Le phénomène de la mendicité est visible dans plusieurs villes de l'Afrique de l'Ouest et prend de l'ampleur à Abidjan, Ouagadougou, Conakry, Bamako, Niamey, Dakar et Nouakchott (Assi, 2003; Hamzetta, 2003a; Gilliard, 2005; Abdou, 2017). Le nombre de mendiants est parfois jugé alarmant dans les grandes villes africaines (Gilliard, 2005). Bien que leur nombre soit difficile à évaluer à cause de leur grande mobilité, Gilliard estime à une centaine de milliers les personnes concernées par la mendicité dans les zones urbaines du Niger où près de la moitié des mendiants invalides s'en sortent et où plus d'un tiers des mendiants se trouvent dans une situation chronique (Gilliard, 2005, p. 91). Les facteurs tels que la densité de la population, la mobilité urbaine ainsi que le pouvoir d'achat élevé des citoyens font que la mendicité est plus active, plus lucrative et plus ostensible dans les zones urbaines, comme Dakar (Wane, 2010).

Assi souligne que la mendicité prend de nouvelles formes à Abidjan ; le mendiant, jadis humble et réservé, s'affiche de plus en plus au travers de multiples stratégies : choix des heures, des jours et des sites ostensibles de mendicité (Assi, 2003). À Nouakchott la mendicité revêt une forme « moderne » : les mendiants se promènent moins ; ils choisissent leur site de mendicité de façon stratégique en fonction de l'affluence des populations (Hamzetta, 2003a). À Niamey, en plus des personnes vivant avec un handicap et des *talibés*²³ accompagnés de leur marabout qui mendient, il y a en plus des personnes valides, notamment des ruraux en proie à des difficultés diverses (Gilliard, 2005). Concernant les enfants talibés en particulier, l'INSD relève que leur mendicité dans la ville de Ouagadougou

Porte atteinte à la tranquillité publique, entraîne des problèmes d'hygiène des espaces publics. Les pouvoirs publics se plaignent de la dégradation de l'image de la ville due au phénomène, pouvant entraîner la chute des recettes touristiques. Ces enfants provoquent des accidents de circulation en encombrant les routes et en harcelant les usagers. Le phénomène menace l'avenir du pays et celui de l'humanité, car les bâtisseurs de demain que constituent les enfants ne bénéficient pas de toute la protection qu'ils méritent afin de grandir harmonieusement (INSD, 2011, p. 34).

Les droits de ces enfants talibés mendiants sont bafoués aussi bien sur le plan de l'éducation que sur le plan de la santé (INSD, 2011). C'est également le cas des enfants jumeaux exploités dans la mendicité. La quotidienneté de la pratique et les sites sur lesquels mendient les « mères de jumeaux » - les carrefours des avenues - sont deux facteurs qui contribuent à exposer les enfants aux accidents de la circulation, aux intempéries et à la mauvaise alimentation, toute chose qui ne respecte pas leur droit au bien-être (Bako, 2008).

Quels peuvent être les facteurs explicatifs de ce phénomène qui prend de l'ampleur ?

2.4.2. Les facteurs externes de la mendicité

Les facteurs socioculturels

La solidarité africaine traditionnelle si louée est aujourd'hui compromise, car elle ne se déploie que dans le cadre des rapports lignagers et elle suppose la possibilité d'une réciprocité ; tout individu qui sort de ce cadre ne peut plus espérer en bénéficier (Gilliard, 2005). La désaffiliation sociale, les insuffisances des mécanismes de prise en charge des

²³ Un « talibé » est un élève ou un disciple qui apprend le Coran. Le talibé est généralement un garçon âgé de 5 à 15 ans confié par ses parents à un maître coranique afin que celui-ci se charge de son éducation religieuse.

personnes démunies et l'effritement de la solidarité ont eu pour corollaire la montée exponentielle de l'individualisme (Chehami, 2013). Jadis, la prise en charge des personnes démunies impliquait tout le village. Mais la capacité de la famille à prendre en charge ces personnes s'est réduite et les mécanismes qui les entretenaient ont progressivement disparu. Dans certaines communautés villageoises, après les récoltes, il y avait un panier commun pour nourrir les personnes démunies. De nos jours, cette pratique a disparu. Cette charge incombe à la famille nucléaire puisque les gouvernements n'ont pas pu mettre en place un système de protection sociale qui remplace le système de solidarité communautaire (Gilliard, 2005 ; Lalsaga, 2007 ; Moussa et Kobiané, 2015).

La rupture ou l'affaiblissement du lien social entraîne une perturbation de la mise en œuvre des mécanismes endogènes de prise en charge. Le décès de personnes qui devraient les prendre en charge, le veuvage, le refus du lévirat ou la dépossession des biens de la veuve, le bannissement pour allégation de sorcellerie sont des situations qui fragilisent et peuvent amener les femmes à recourir à la mendicité (Gilliard, 2005). Ce qui fait dire à Fall :

La pauvreté est donc un processus social, économique et politique d'inégalité. Quelle que soit la figure considérée, on y retrouve les étapes d'un processus d'exclusion, entendu dans le sens de « sortie du corps social » (Fall, 2007, p. 50).

En effet, alors que la déstructuration sociale et la fréquence des sécheresses érodent les systèmes de solidarité primaire, la ville devient le dernier recours, l'espace refuge où les personnes défavorisées escomptent trouver une assistance, soit humanitaire, soit rituelle (notamment l'aumône du croyant dans la religion musulmane). Dans les deux cas, il en résulte une privatisation de l'assistance et de réelle protection sociale (Moussa et Kobiané, 2015) qui place les bénéficiaires dans une situation de dépendance et entraîne leur disqualification sociale. De ce fait, le mendiant sort de l'espace communautaire pour dépendre d'un nouveau système de solidarité de type sociétair à travers le don caritatif (Gilliard, 2005).

Né de l'affaiblissement des dispositifs traditionnels de solidarité, le phénomène de la mendicité prend de l'ampleur à cause paradoxalement de la prégnance de ce système de valeurs sociales et culturelles déjà intériorisées. Certaines populations ont toujours une « mentalité sociale et religieuse d'offrir la charité et qui est bâtie sur la profonde croyance

que l'équilibre social et la paix interne seront largement affectés, voire détruits si les mendiants arrivaient à cesser de se livrer à cette fonction sociale » (Hamzetta, 2004, p. 6-7). C'est aussi ce que souligne Gilliard : « la jouissance exclusive d'un bien par son propriétaire étant proscrit : la part du pauvre doit y être prélevée (...) la mendicité s'inscrit [donc] dans un système de valeurs approuvé par la communauté » (Gilliard, 2005, p.47). Wane relève également que dans l'imaginaire des Africains le soutien moral et matériel de l'invalidé incombe à la société qui a la responsabilité de lui procurer les moyens indispensables à sa subsistance (Wane, 2010). Il appert que la mendicité est une nécessité sociale et culturelle que la société tolère dans le souci de préserver son propre équilibre (Hamzetta, 2003a).

Les facteurs religieux

Au-delà des facteurs environnementaux, sociaux et culturels, la mendicité a des fondements religieux. La *zakat* instituée comme un devoir religieux ayant pour but de purifier les impuretés liées aux revenus et d'assurer que les excès de richesses soient redistribués aux nécessiteux, motive l'aumône faite aux personnes vivant dans une situation de mendicité (Hamzetta, 2003). « Dans l'institution de la *zakat*, le don est un devoir envers Dieu vis-à-vis d'autrui et sert à aider les nécessiteux et les infirmes » (Gilliard, 2005, p. 110). La *zakat* a pour sens premier la purification et la fructification : elle est purification dans la mesure où elle purifie l'âme du croyant de l'avarice et institue le sens du partage ; elle est aussi fructification, car loin de diminuer la richesse de celui qui l'applique, elle y insuffle une bénédiction. Selon les prescriptions coraniques, les catégories de personnes qui peuvent bénéficier de la *zakat* sont au nombre de huit : la *zakat* est destinée « aux pauvres, aux miséreux, aux agents qui la perçoivent, à ceux dont les cœurs se sont ralliés à la foi, aux esclaves en vue de leur affranchissement, aux endettés dans la voie du Seigneur et aux voyageurs » (C IX, 60, cité dans Converset et Binois 2006, p. 2; et dans Falcioni, 2012, p. 455). La *zakat* peut être vue alors comme un système de redistribution qui permet de lutter contre la pauvreté et l'exclusion au sein de la communauté.

On voit assez bien les fondements religieux qui motivent la mendicité en encourageant l'aumône. Des versets coraniques encouragent justement l'aumône faite aux nécessiteux et prônent que la charité faite aux plus pauvres augmente « l'espérance de vie et contribue à chasser le mauvais sort » (Hamzetta, 2004, p. 4). A contrario, la religion musulmane fustige

ceux qui amassent les biens et ne partagent pas avec les plus démunis. Ces valeurs religieuses déjà intériorisées par les populations font que le mendiant « est accepté et intégré comme un chaînon “nécessaire” dans le système de fonctionnement et de durabilité sociale » (Hamzetta, 2004, p.8).

L'importance et la fonction religieuses du mendiant sont bien mises en exergue dans le roman de Fall dont l'action se déroule au Sénégal. En effet, lorsqu'il constate que les mendiants se sont mis en grève, le héros s'interroge en ces termes :

Un homme qui se trouverait aujourd'hui dans une situation critique, devant un drame insoluble à qui l'on aurait prescrit une offrande comme seule voie de salut, cet homme s'il y croit, que penses-tu qu'il ferait ! Imagine-toi un peu ce que serait l'angoisse de cet homme à quoi l'on a appris depuis la plus tendre enfance à décharger ses peurs, ses appréhensions, ses cauchemars, ses craintes, dans trois morceaux de sucre, une bougie, une pièce de tissu, toutes sortes de choses enfin qu'il donne aux mendiants : peut-on du jour au lendemain balancer ses croyances ! (Fall, 2001, p.28).

Les facteurs économiques

En Afrique de l'Ouest, on assiste à une urbanisation rapide qui se répartit de façon très inégale entre les capitales politique et économique et les autres chefs-lieux administratifs des différents pays africains (Mayer et Soumahoro, 2010). Le développement inégal entre ville et campagne attire des populations rurales défavorisées vers les centres urbains, mais la ville n'arrive pas à intégrer ses nouveaux habitants. Cela génère des formes de marginalité, les femmes étant les plus vulnérables (Kaboré, 2004). Le faible niveau d'instruction et le manque de qualification des migrants ruraux ne leur permettent pas d'accéder au marché du travail, ce qui génère des catégories sociales défavorisées et mal intégrées à la vie économique et sociale urbaine (Soumaré, 2002). Face au chômage et au sous-emploi des hommes, la contribution des femmes aux dépenses du ménage est devenue impérative (Le Jeune, 2007; Kobiané, Kaboré et Gnomou-Thiombiano, 2012; Gning, 2013), même-si dans certaines cultures, la forte participation des femmes dans les dépenses du ménage traduit une irresponsabilité de l'époux, perçu comme chef de ménage et garant du bien-être des membres du ménage (Bado, 2006).

Tardant à trouver un emploi en ville, certains ruraux, confrontés aux problèmes de logement, de santé, mais aussi de subsistance se résignent à la mendicité en attendant de trouver un travail valorisant. Mais la réalité n'offre guère de meilleures perspectives et la mendicité

devient pour eux la principale source de revenus. La mendicité rend compte de la non-satisfaction des besoins essentiels chez ceux qui la pratiquent et « traduit donc le dysfonctionnement économique, écologique et politique d'une société » (Gilliard, 2005, p. 51). Au Niger, il ressort de l'étude de Abdou (2017) que c'est le faible revenu des ménages, l'absence de soutien social et le handicap qui poussent les femmes à la pratique de la mendicité.

Les facteurs environnementaux

Certains auteurs relèvent que le déclin du secteur agricole qu'ont déclenché plusieurs cycles de sécheresse, l'appauvrissement des sols et les difficultés d'approvisionnement en eau constituent des facteurs environnementaux qui rendent certaines zones improductives, appauvrissant ainsi les populations rurales (Mariko, 1996). La dégradation progressive de l'environnement sahélien atteint aujourd'hui un stade irréversible de désertification dont les conséquences sont la ruine économique des populations, les migrations, l'exode rural et la mendicité dans les centres urbains. La pauvreté prend une ampleur catastrophique dans les pays du sud et « l'Afrique subsaharienne en devient la figure majeure » (Gilliard, 2005, p. 46). Au Niger en particulier et dans le Sahel en général, la pauvreté s'est manifestée sous forme de famines touchant la majorité des populations rurales. Cette paupérisation des campagnes contraint de nombreuses populations à l'exode rural (Gilliard, 2005).

Les facteurs juridiques

Le droit n'ignore pas la pratique de la mendicité. Historiquement, mendicité et vagabondage ont abondamment suscité des dispositions punitives (Damon, 2014). L'une des raisons favorisant la mendicité est la non-application dans toute leur rigueur des lois qui régissent sa pratique. En Afrique de l'Ouest, elle a fait l'objet de mesures et d'encadrement juridique. Le cas du Sénégal est illustratif. La pénalisation de la mendicité ne suffit pas pour en éliminer la pratique, d'autant que les populations ont déjà intériorisé l'aumône comme un devoir religieux (Ndiaye, 2015). Cela explique le recul des hommes politiques face aux revendications des marabouts ou des populations, fait remarquer Ndiaye (2015). D'où la pertinence de la remarque de Niang sur le fait que :

(Il) existe de fait, au Sénégal, un accord tacite entre pouvoir maraboutique et pouvoir étatique pour maintenir cet ordre social. Ce consensus, qui date de la période coloniale,

s'est vu consolider en 1962 (la première élection présidentielle), lorsque Senghor remporta sa bataille contre son rival Mamadou Dia grâce au soutien des marabouts (Niang, 2013, p.52).

Ndiaye (2015) relève que le marabout et l'aumône ont une importance particulière dans l'imaginaire des Sénégalais. Il propose donc de revoir les politiques publiques s'inspirant du mode d'intervention descendante (dite *top-down*) qui connaît alors ses limites, et de plutôt privilégier une approche ascendante (dite *bottom-up*) qui prend en compte les aspirations des populations concernées. Hugon (2015) revient sur la polémique autour de l'interdiction de la mendicité en 2012 au Sénégal lorsque l'ancien président sénégalais Abdoulaye Wade tenta tant bien que mal de rendre illégale la mendicité en ville. Mais la loi fut si mal accueillie par les autorités religieuses et la population que la législation fut retirée moins de trois mois après sa mise en application (Hugon, 2015).

Au Burkina Faso, la loi n° 043/96/ADP du 13 novembre 1996 inscrite dans le Code pénal dont le contenu intégral est indiqué à l'annexe 5 prévoit des sanctions contre certaines formes de mendicité. L'article 242 de la section 5 du Code pénal stipule : « Est puni d'un emprisonnement de deux à six mois, quiconque, ayant des moyens de subsistance ou étant en mesure de se les procurer par le travail, se livre à la mendicité en quelque lieu que ce soit ». Cependant, cette loi n'est pas appliquée parce que le contexte socioéconomique et politique n'est pas favorable.

Ces facteurs externes cachent le plus souvent les facteurs internes qui sont pourtant très importants dans la compréhension du phénomène de la mendicité.

2.4.3. Les facteurs internes de la mendicité

Selon Hamzetta, la décision de mendier ou pas revient à l'individu qui peut décider de commencer, continuer ou arrêter la mendicité à tout moment. L'une des principales motivations réside dans les avantages économiques liés à la mendicité « qui peuvent subvenir à certains besoins vitaux ou même parfois devenir une source d'enrichissement éventuelle » (Hamzetta, 2004, p.8). Pour cet auteur, cela explique la tendance à la professionnalisation de la pratique et le fait que certains mendiants n'acceptent que les dons en espèce (argent) et non en nature.

La littérature dévoile un ensemble de facteurs sociohistoriques spécifiquement africains qui permettent d'analyser les substrats sociaux, religieux et politiques qui sous-tendent la perpétuation du phénomène de la mendicité. La détérioration des conditions de vie place les facteurs économiques à l'avant-plan, toutefois, l'implication de multiples facteurs en interaction, notamment familiaux, politiques, socioéconomiques, culturels, criminologiques et psychologiques, détermine son éclosion.

L'ampleur du phénomène de la mendicité s'explique par la montée de la précarité économique (chômage, déqualification) et par la rupture des réseaux sociaux traditionnels (familles, groupes locaux) (Marguerat, 2003 ; INSD, 2011) suivie de la montée de l'individualisme (Wirth, 1938; Weber, 1947; Rémy et Voyé, 1974; Simmel, 1984; Ehrenberg, 1995; Jonas, 1995 ; Rémy, 1995; Germain, 1997; Marguerat, 2003; Calvès et Marcoux, 2007). Les riches s'enrichissent davantage, les classes moyennes stagnent et se précarisent et les plus pauvres sont abandonnés à leur sort. La perception religieuse et culturelle de l'aumône comme étant à la fois une obligation et un geste qui vaudra subséquemment une récompense (Sourdel, 1968; Vuarin, 1990; Procacci, 1993; Mbacke, 1994; Starobinski, 1994; Gilliard et Pédenon, 1996; Gilliard, 2005; Gueslin, 2013) encourage également la pratique de la mendicité.

2.4.4. Typologie des mendiants

Dans son étude sur la mendicité au Niger, réalisée en 2005, Gilliard distingue trois grandes catégories de mendiants : « les mendiants saisonniers, les mendiants permanents et les quasi-mendiants » (Gilliard, 2005, p.97).

- Les mendiants saisonniers regroupent d'une part les victimes des sécheresses de 1973 et 1983 ainsi que les victimes de la crise des années 1990;
- Les mendiants permanents constituent ce que l'auteur appelle les cas sociaux, c'est-à-dire ceux qui sont victimes de sécheresses historiques, de la perte de leur cheptel ou de réseaux sociaux, de rupture familiale, de veuvage et d'exclusion sociale. Gilliard ajoute à cette catégorie les « enfants des rues », les personnes âgées et les personnes vivant avec un handicap;

- Les quasi-mendiants qui regroupent les mendiants de mosquée et les mendiants d'ordonnance²⁴.

On peut regrouper également les mendiants suivant le niveau de tolérance à leur égard. La forme tolérée regroupe les invalides et les *talibés*, dont la présence dans la rue, bien que non souhaitée est atténuée par l'interprétation religieuse de la pratique. La mendicité non tolérée concerne les personnes valides que l'auteur appelle « les mauvais pauvres » (Gilliard, 2005, p.93).

Au Burkina Faso, sous la révolution, les CDR ont également repéré trois catégories de mendiants : les mendiants valides (constitués des talibés des écoles coraniques et de personnes oisives), les mendiants invalides (composés de personnes vivant avec un handicap physique et de personnes âgées) et les mendiants occasionnels (population sinistrée du Sahel et personnes étrangères nécessiteuses) (Lalsaga, 2007).

En 2011, l'INSD les a regroupés en deux catégories : le groupe hétérogène des mendiants qui comprend toute catégorie confondue de mendiants et les groupes homogènes qui comprennent les enfants talibés mendiants, les mères de jumeaux mendiants, les personnes âgées mendiants et les accompagnants de mendiants (INSD, 2011, p. 21-30).

En plus des catégories existantes, les villes d'Afrique de l'Ouest connaissent une arrivée massive de femmes dans la mendicité. Valides avec ou sans enfants, elles envahissent quotidiennement les rues des villes.

Gilliard (2005) relate le cas de la mendicité des femmes valides peules à Niamey. Il souligne que « si la proportion de mendiants handicapés masculins est très élevée par rapport aux femmes, c'est le contraire pour les valides » (Gilliard, 2005, p.105). En plus des femmes peules, l'auteur compte le cas des veuves qui ne sont plus prises en charge par le réseau familial du mari, comme la tradition le prévoit pourtant. Il y a également la mendicité des femmes répudiées ou abandonnées par leur mari en exode. La mendicité des femmes prend aussi de l'ampleur à Zinder, une ville du Niger : l'absence de revenus, la pauvreté familiale,

²⁴ Les mendiants d'ordonnance sont des personnes qui présentent toujours une ordonnance médicale pour elles-mêmes ou pour un membre de la famille, en demandant de l'aide pour pouvoir l'honorer. Le motif de la mendicité est alors le manque de moyens pour se soigner ou pour prendre soin d'un membre souffrant de la famille.

l'absence du soutien social et le handicap poussent les femmes, surtout les veuves, à pratiquer la mendicité (Abdou, 2017).

En ce qui concerne la mendicité des mères de jumeaux, l'INSD a mené, en 2011, une enquête qualitative sur la mendicité dans la ville de Ouagadougou en faisant cas des MJM comme une catégorie de mendiants. L'étude a concerné 171 mendiants, dont 94 hommes et 77 femmes. Parmi les 77 femmes, il y avait 30 MJM dont l'âge est compris entre 20 et 44. Elles sont presque toutes mariées (27) et 23 d'entre elles n'ont aucune instruction. Elles sont principalement originaires des régions du Centre-Ouest (8), du Nord (8) et du Centre (5). Il ressort de cette enquête que la MMJ « est décrite comme la résultante de la pauvreté, du chômage, de la désarticulation familiale, de la non-maîtrise de la fécondité, des pesanteurs culturelles, de la recherche effrénée du gain facile à moindre effort et de la tolérance du phénomène. » (INSD, 2011, p. 38). De l'avis des MJM

C'est le manque de moyens et de travail adéquat pour s'occuper des enfants qui les pousse à mendier à longueur de journée. Du fait de la venue des jumeaux, plusieurs d'entre elles déclarent être dans l'incapacité de continuer leurs activités rémunératrices quotidiennes en l'occurrence le petit commerce (vente de nourriture, bois, charbon, légumes, etc.), le nettoyage et la lessive dans les ménages relativement nantis. D'autres évoquent la fuite du mari (abandon du foyer conjugal) ou son décès, la non-reconnaissance de la grossesse suivie très souvent de la répudiation, la crise ivoirienne pour justifier leur mendicité. Vivant déjà dans des conditions difficiles et confrontées à la gestion de nouveaux enfants qui sont en général imprévus, les mères disent n'avoir d'autres choix que de recourir à la mendicité pour subvenir aux besoins des jumeaux, de leurs frères/sœurs et parfois de toute la famille (INSD, 2011, p. 38).

La MMJ rapporte « de la nourriture, de l'argent (allant de 500 à plus de 2000 F CFA par jour), des céréales, des condiments, du savon, de l'aide pour les ordonnances des enfants, des habits, des cauris, de la kola, de la volaille, des moutons (rarement), etc. » (INSD, 2011, p. 39). Les MJM relèvent toutefois l'aléa des recettes de la mendicité qui les obligent à la quotidienneté de la pratique. De plus elles supportent

Les insultes et les moqueries de toute sorte, la discrimination et le rejet, le refus, la maladie des enfants du fait du soleil, du vent et de la consommation des aliments pourris que certaines personnes leur offrent, la fatigue du fait qu'elles marchent régulièrement plusieurs kilomètres par jour, les accidents de circulation, les agressions physiques et sexuelles (INSD, 2011, p. 40).

À ces problèmes s'ajoutent les difficultés qu'elles ont à s'occuper des aînés des jumeaux restés seuls à la maison, car lorsqu'elles vont mendier, ces enfants sont laissés à eux-mêmes

(INSD, 2011). Malgré les quelques avantages pécuniaires de la mendicité, l'INSD note qu'elle est une pratique aux conséquences multiples

Au-delà du fait qu'elle ternit l'image du pays, elle cultive l'imitation chez les femmes mères de jumeaux, la tendance du gain facile et l'assistanat. Au lieu de travailler, ces femmes préfèrent se contenter des gains qu'elles obtiennent dans la mendicité, ce qui est source de sous-développement dans la mesure où cette catégorie de femmes de plus en plus nombreuses ne participe pas à l'effort de développement (INSD, 2011, p. 41).

Les enfants ne sont pas non plus épargnés. Ils sont exposés à toute sorte de maladies (la méningite, le paludisme, le rhumatisme, etc.) dues aux effets du soleil, du vent, de la poussière et à la consommation des aliments souillés. Leur éducation se trouve bafouée tandis qu'une mauvaise habitude leur est inculquée dès leurs bas âges (INSD, 2011, p. 42).

La mendicité de « mères de jumeaux » est bien visible dans la ville de Ouagadougou. Au-delà des considérations culturelles et sociales de la gémellité en Afrique, la quête faite par les mères de jumeaux dans les rues de Ouagadougou s'apparente à une exploitation de mineurs selon Bako (2008). Wane quant à lui distingue deux catégories de mères de jumeaux dans les rues de Dakar : les « vraies mères » de jumeaux ou de triplés qui sont particulièrement visibles » et les « fausses mères » (...) qui empruntent les enfants (jumeaux/jumelles ou triplés) de leurs voisines et se font passer pour les « vraies mères » de cette ribambelle innocente » (Wane, 2010, p. 326).

L'INSD (2011) s'interroge sur la scolarité de ces enfants qui accompagnent leur mère à longueur de journée. Certains enfants grandissent dans la rue aux côtés de leur mère au détriment de leur scolarité. Cette utilisation d'enfants jumeaux est un facteur défavorable à leur insertion sociale future et contribue à augmenter le nombre d'enfants vivant dans la rue - phénomène que le Burkina Faso s'attelle à éradiquer. Cette pratique va d'ailleurs à l'encontre des objectifs de la protection des droits de l'enfant, et s'oppose aux valeurs religieuses et sociales de la société burkinabè qui accorde traditionnellement une place de choix à l'enfant. L'utilisation d'enfants dans la mendicité risque de les entraîner dans une « trajectoire de la dépendance » (Abdou, 2017, p.324). À cela s'ajoute, l'inadéquation des politiques publiques burkinabè qui mettent à l'avant-plan les problèmes urbains posés par l'existence de la mendicité, et à l'arrière-plan les problèmes de justice sociale induits par la mendicité dans un pays qui pourtant affirme, dans sa constitution, que sa force se mesure au bien-être du plus faible de ses membres.

2.5. Pertinence scientifique et sociale de la recherche

On remarque que sur le plan scientifique, la littérature est plus abondante sur la question des représentations sociales de la gémellité (Ilboudo, 1966 ; Sangree, 1971 ; Cissé, 1973 ; Pageard et Tiendrebeogo, 1974 ; Zagré, 1979 ; Rivière, 1981 ; Paulme, 1988 ; Pison, 1989 ; Bamony, 2001, 2002 ; Kinda, 2003) que sur la pratique de la mendicité par des « mères de jumeaux » en milieu urbain. Toutefois, cette abondante littérature sur les représentations de la gémellité reste ancienne. En effet, les représentations sociales des jumeaux ont attiré l'attention des ethnologues dans les années 1920, puis à la fin des années 1960 et dans les années 1970, mais les études récentes sont rares (Renne et Bastian, 2001). Delaunay (2009) note également que l'essentiel des études sur la gémellité en Afrique s'appuie sur des observations de terrains relativement anciennes. Dans les pays occidentaux, les études sur la gémellité sont de plus en plus orientées vers la complexité de la prise en charge des jumeaux par leurs parents : la multiplicité des tâches ménagères, la fatigue, le stress, etc. (Robin, Josse et Tourrette, 1991; Robin et Casati, 1995; Thorpe, Greenwood et Goodenough, 1995; Garel, Salobir, Lelong et Blondel, 2000; Garel et Charlemaine et Blondel, 2006; Lamarque, 2017). En outre, les discussions sur le phénomène de mendicité ont été relativement limitées à la problématique générale de l'utilisation des enfants dans la mendicité, en faisant cas des « mères de jumeaux » (Bako, 2008) ou le cas spécifique de l'aumône dans l'Islam, en faisant référence aux « mères de jumeaux » en situation de mendicité (Wane, 2010). C'est l'enquête de L'INSD qui, analysant le problème général de la mendicité dans la ville de Ouagadougou s'est intéressée à la MMJ en particulier (INSD, 2011).

Différents aspects de la mendicité sont donc discutés par ces auteurs, mais la mendicité spécifique des mères de jumeaux n'y tient qu'une place secondaire, voire périphérique. Le sujet de la mendicité des « mères de jumeaux » a reçu plus d'attention dans les médias, où ce type de discours est souvent teinté de prénotions et de préjugés. Les faits relatés contiennent rarement des réflexions critiques et reproduisent essentiellement des clichés : recherche du gain facile, inconscience des femmes, mères indignes, etc.

Malgré les quelques études menées sur la mendicité - notamment celle de l'INSD (2011) qui a fait ressortir les différentes catégories de mendiants à Ouagadougou, dont les MJM - certains aspects de la mendicité spécifique aux « mères de jumeaux » (le profil

sociodémographique de ces MJM, l'âge de leurs « jumeaux », les stratégies mises en place pour survivre, la répartition spatiale des sites de mendicité occupés par ces femmes dans la ville de Ouagadougou, les causes de l'ampleur du phénomène et sa persistance en contexte urbain; les perceptions de l'ensemble des Ouagalais de la MMJ et la fonction sociale que la MMJ remplit à Ouagadougou) restent encore inexpliqués. Notre étude, proposant de placer la mendicité des « mères de jumeaux » au centre de la recherche en cherchant à comprendre les logiques sociales de la pratique en milieu urbain, pourrait compléter celle de l'INSD. Pour ce faire, il est nécessaire de considérer la relation étroite qui existe entre la pratique de la mendicité par les MJ à Ouagadougou, les logiques de l'aumône des citoyens, et les représentations collectives de ce don religieux. Cette étude apporte un complément de connaissances important pouvant éclairer dans le débat actuel sur la mendicité féminine, trop souvent orienté vers l'approche juridique visant la protection des enfants et limitant le champ de son analyse aux seuls acteurs que sont les femmes/donateurs, sans tenir compte de la population citadine dans son ensemble et sans prendre en compte la dimension sociale du don. En ce sens, notre recherche participe de la dynamique des savoirs portant non seulement sur la pauvreté féminine, mais également sur la question du développement des villes, des politiques sociales et familiales, des mesures de protection sociale ou du contrôle social dans la société burkinabè.

Elle permet également de questionner à nouveau la problématique de l'insécurité, de l'exploitation des enfants dans la mendicité et de la traite des mineurs en milieu urbain. La mendicité peut servir de loupe pour observer la vie quotidienne à partir du point de vue dominé des marges de la société. L'étude « microsociologique » de la mendicité des « mères de jumeaux » permet donc d'atteindre des faisceaux sociaux qui échappent souvent aux données acquises et élaborées plus formellement. En outre, l'étude de la mendicité des « mères de jumeaux » permet d'explorer la problématique des rapports de genre en contexte urbain africain et de reposer la question de la garde des enfants dans les ménages à Ouagadougou. Et plus précisément de la garde des enfants jumeaux dans un contexte d'urbanité peu sécuritaire. Ce qui justifie la pertinence scientifique de notre étude, car elle vient combler un vide et contribue à enrichir le champ de la recherche, tout en pouvant être un point de départ pour des études à venir.

De plus, notre étude est d'intérêt social, car la mendicité est souvent perçue comme un problème dans la mesure où les populations se plaignent des troubles à l'ordre public. Certaines personnes se disent « incommodées » par cette pratique envahissante. Le double sujet de la mendicité des femmes et précisément de la mendicité avec des enfants est humainement sensible, car il traite des relations entre géniteurs, entre parents et enfants tout comme des relations entre citoyens et personnes en situation de précarité. L'étude d'un tel phénomène permet de questionner à nouveau l'évolution des rapports sociaux en milieu urbain.

D'un point de vue politique et économique, la ville de Ouagadougou est non seulement située au cœur du pays, mais également au centre de la sous-région ouest-africaine. Au niveau sous-régional, elle occupe une position carrefour, étant reliée à presque toutes les capitales des pays limitrophes : Abidjan, Bamako, Niamey, Cotonou, Lomé, etc. De plus, Ouagadougou abrite plusieurs sièges d'organismes internationaux : Comité permanent Inter-États de lutte contre la Sécheresse au Sahel (CILSS), l'Union économique et monétaire ouest-africaine (UEMOA), le Conseil Africain et Malgache pour l'Enseignement Supérieur (CAMES), le Salon international de l'artisanat de Ouagadougou (SIAO) et le Festival panafricain du cinéma et de la télévision de Ouagadougou (FESPACO). Ce qui fait d'elle un centre actif de réflexion (séminaires, colloques), et une plaque tournante de l'économie en Afrique de l'Ouest. Ouagadougou est ainsi le miroir de toutes les populations de Burkina Faso et des pays voisins. Le développement économique n'ayant cependant pas accompagné la croissance de la population urbaine, la capitale du Burkina Faso est devenue l'espace de toutes les vulnérabilités. D'une manière novatrice, nous l'espérons, notre étude contribuera à la compréhension de notre contemporanéité en montrant le rôle de la ville de Ouagadougou dans la naissance et la croissance du phénomène de la MMJ. Au plan individuel, elle contribuera à « rendre compte des façons réelles dont les acteurs se forment par les épreuves de l'individuation » (Martuccelli, 2006, p. 427) en milieu urbain, ce qui va permettre, à l'échelle sociale, « de traduire (...) les épreuves personnelles en enjeux collectifs et de donner aux enjeux collectifs leur riche dimension humaine » (Prasad, Mills, Elmes et Prasad, 1997, p. 192). Ce qui établit que l'investigation sur une telle pratique en contexte urbain est d'autant plus cruciale que notre étude trouve toute sa pertinence sociale.

CHAPITRE 3 : CADRE CONCEPTUEL ET THÉORIQUE

Quel cadre théorique choisir pour analyser les logiques de mendicité des « mères de jumeaux » dans la ville de Ouagadougou ?

Nous entendons maintenant proposer les concepts et les perspectives théoriques qui ont servi de cadre de référence à cette recherche. La perspective générale dans laquelle s'insère notre recherche est la théorie du don. Dans les sociétés traditionnelles, le don est le principal mécanisme à l'œuvre permettant la circulation des objets et des personnes qui se mélangent entre elles, créant ainsi des relations, des communautés et, par extension, une société. Par le biais de leurs études, des anthropologues et sociologues comme Testart (2007), Hénaff (2009), Caillé (1996, 1997, 2000, 2007) ou encore Godbout (1996, 2000, 2007) ont démontré que la théorie du don de Mauss pouvait servir de grille de lecture même pour les pratiques en cours dans nos sociétés modernes. Dans cette recherche qui se propose de comprendre et d'analyser les logiques de mendicité des MJ, la théorie du don se présente comme un moyen de mettre en exergue le rapport société moderne – MJM, à travers la circulation d'aumônes.

3.1. La théorie du don

L'*Essai sur le don* s'inscrit dans la suite des travaux précédents de Mauss et d'autres anthropologues tels que Boas (1897) et Malinowski (1922). Boas étudie le phénomène de *potlatch* sur la côte ouest de l'Amérique du Nord et Malinowski celui de la *kula* dans les îles Trobriand de l'océan Pacifique. S'appuyant sur les travaux de ses prédécesseurs, Mauss mène une réflexion sur le don et les raisons du contre-don. Son analyse des sociétés étudiées lui permet de dégager certains fondements universels du droit et de la morale derrière le don. Des auteurs ont fait du don un paradigme, notamment à l'intérieur du Mouvement anti-utilitariste (MAUSS)²⁵. Il constitue une source d'inspiration aussi bien pour les anthropologues que les sociologues, sur la problématique du don. Tout l'Essai constitue une

²⁵ Le MAUSS est aujourd'hui dirigé par Alain Caillé. Il regroupe des économistes, des ethnologues, des sociologues et des historiens dont les travaux apparaissent dans la Revue du MAUSS ainsi que dans de nombreux ouvrages. Voir le site Web de la revue : www.revuedumauss.com.

réflexion sur le don, comment le définir, de quoi est-il fait, quelles sont ses formes, quelle fonction remplit-il dans la société, quelles sont les représentations qu'on s'en fait, etc.

3.1.1. Représentations sociales du don

Mauss précise dès le début de son *Essai* que ce qui l'intéresse, ce sont « les échanges et les contrats [qui] se font sous la forme de cadeaux, en théorie volontaires, en réalité obligatoirement faits et rendus » (Mauss, 1950, p. 147). Mauss (1950) donne quatre qualificatifs, contradictoires quand on les prend deux à deux : le don est à la fois intéressé (lutte d'honneur, intérêts économiques, etc.) et désintéressé (les acteurs sont conduits à se dessaisir, à sacrifier leurs intérêts immédiats au nom du lien social). Il inclut également une contrainte (ou obligation), car des obligations de toutes sortes pèsent sur la relation, et pourtant, il reste libre et spontané : chacun décide du moment où il donne et de l'initiative du pas fait vers l'autre. On sait que pour Mauss, le don, ou plus exactement la réciprocité qu'il traduit, constitue une sorte de contrat social destiné à préserver la cohésion des groupes humains en écartant la menace de guerre.

✓ Le *potlatch* : un système d'échange-don, public et éprouvant

Le concept de *potlatch* est emprunté à une langue amérindienne étudiée par l'anthropologue américain Boas (Boas, 1897). Selon Boas, le « *potlatch* » est une institution présente dans les sociétés indiennes du Nord-Ouest américain et canadien (*Tlingit*, *Haïda*, *Tsimshian* et *Kwakiutl*). Le « *potlatch* » est un ensemble de manifestations (fêtes, danses, discours, distributions ostentatoires de biens). Ces manifestations sont organisées à l'occasion de grands événements et dans des contextes de rivalité entre chefs, ces cérémonies trouvent leur pleine expression dans la distribution de biens de prestige par un hôte à des invités : ces échanges de cadeaux peuvent aller jusqu'à la destruction de richesses. C'est un système d'échange ostentatoire qui comporte une part dangereuse, conflictuelle et violente : c'est une épreuve, car la générosité n'est qu'apparente.

Ainsi, les hommes et les femmes des sociétés étudiées par Mauss rivalisent de générosité, se battent en quelque sorte pour donner parce que c'est en donnant qu'on écrase (Mauss, 1950). De l'avis de Mauss, le but poursuivi au cours de cette « lutte de générosité » est d'établir la hiérarchie entre les groupes et leurs représentants. Le plus fort est celui qui aura offert le plus

de richesses. C'est donc l'honneur des protagonistes qui est en jeu. En ce sens, selon Mauss, le *potlatch* peut être vu comme l'illustration d'une « guerre des cadeaux » qui peut mener à la guerre réelle si le perdant refuse d'être moins puissant, donc vassal du gagnant. C'est pourquoi Mauss conçoit le *Potlatch* comme une forme particulière de « prestations totales de type agonistique » (Mauss, 1950, p. 153), car c'est un système d'échange ostentatoire qui comporte une part dangereuse, conflictuelle et violente : c'est une épreuve ; la générosité n'est qu'apparente.

Outre son caractère agonistique, Mauss distingue dans la pratique du *potlatch* trois obligations inséparables : l'obligation de donner, de recevoir et de rendre.

✓ **Le *potlatch* : un système d'échange-don obligatoire ?**

L'obligation de donner : pour conserver son autorité et maintenir son rang, un chef de la tribu *Kwakiutl* doit donner (Mauss, 1950). C'est en donnant que son nom prend du poids et qu'il atteste ainsi de sa supériorité sur le donataire, souligne Mauss. Celui qui ne donne pas ou pas assez perd la face. Le don peut aller jusqu'à la destruction complète de la richesse (objets brûlés, brisés ou jetés à l'eau). Mauss insiste sur le fait qu'on n'est pas seulement obligé de donner, on est aussi obligé de recevoir.

L'obligation de recevoir : refuser le *potlatch*, selon Mauss, c'est manifester qu'on craint de ne pas pouvoir rendre avec usure, c'est avouer qu'on est vaincu d'avance. On ne peut donc qu'accepter un don et l'apprécier à haute voix, relève-t-il. Mais, ce faisant, on accepte un défi, et on s'engage à rendre le *potlatch* avec usure.

L'obligation de rendre : quand le *potlatch* ne consiste pas en pure destruction, il est obligatoire de rendre avec usure. Selon Mauss, refuser de rendre le don reçu équivaut à perdre son honneur : la perte du rang d'homme libre, car dans cette société, l'esclavage pour dette existe.

Godbout (2000) rappelle que le régime du don ne doit pas être décrit seulement comme un rite collectif, coercitif et antagonique. Cet auteur insiste plutôt sur la spontanéité et l'indétermination au cœur du don. Ce qui se donne dans le don au-delà de l'objet donné, c'est aussi la spontanéité et la liberté (d'offrir, de recevoir, de donner à son tour).

L'échange-don tel que décrit par Mauss dans le régime du *potlatch* est obligatoire, agonistique et ostentatoire. Le don semble également exprimer à la fois l'honneur et la rivalité.

✓ **Le *potlatch* : un système d'échange-don ambivalent : entre pacification, honneur et rivalité**

Mauss n'ignore pas le caractère paradoxal que renferme la pratique du *potlatch*. Il relève à ce propos que l'échange-don tel qu'il l'entend exprime cette tension : il ne se réduit ni à une prestation purement libre et gratuite ni à l'échange intéressé de l'utile. « C'est une sorte d'hybride » (Mauss, 1989, p. 267), ne cesse-t-il de rappeler. Le don, selon lui, est à la fois liberté et obligation, en même temps, il est spontané et ritualisé. Vu la nature à la fois gratuite et intéressée des prestations, Mauss postule que l'échange par le don est intrinsèquement ambivalent, car il peut être source de paix en créant des alliances entre tribus ou de rivalité en mettant l'honneur des protagonistes en jeu.

Godbout et Caillé (1992) reconnaissent avec Mauss que la triple obligation s'inscrit dans une boucle qui semble paradoxale. En effet, selon ces auteurs, bien que le don semble gratuit, il est construit dans un circuit d'obligations, apparemment sans garantie de retour, mais fondé sur un système où le donateur sait qu'il y aura retour. Godbout et Caillé expriment le paradoxe du don en ces termes :

Perdre pour gagner [...] Il y a [...] quelque chose d'incompréhensible pour l'esprit moderne. Comment peut-on à la fois vouloir une fin (recevoir) et prendre normalement un moyen pour l'obtenir (donner), et en même temps ne pas considérer qu'il s'agit d'un moyen, cela étant la condition pour atteindre la fin ! (Godbout et Caillé, 1992, p. 142).

Il ressort que le *potlatch* est un système d'échange-don ostentatoire, agonistique et obligatoire, qui met en jeu l'honneur des protagonistes. Que dire de la *kula* ?

✓ **La *kula* : un système d'échange-don pacifique**

L'analyse du *potlatch* peut laisser percevoir que tous les systèmes d'échange-don dans ces sociétés sont antagoniques. Cependant, tous les systèmes de dons ne sont pas forcément éprouvants. En effet, Malinowski (1922) a mené une « observation participante » dans l'archipel de Mélanésie (îles Trobriand) dans laquelle il a été le témoin privilégié de la *kula* qui signifie « cercle » dans la langue des habitants des îles Trobriand (Nouvelle-Calédonie)

et désigne une cérémonie réservée aux chefs (Malinowski, 1922). C'est une activité noble et solennelle qui s'exerce en apparence de façon désintéressée et modeste au cours de laquelle les uns donnent, les autres reçoivent, et tous les cadeaux reçus doivent être rendus avec usure. La *kula* peut être vue comme un grand potlatch « intertribal », un cercle par lequel les choses, les fêtes, les services rituels sont pris dans le mouvement du temps et de l'espace.

Les objets qui servent de monnaie d'échange s'inscrivent dans un mouvement circulaire : d'une île à l'autre, d'ouest en est (bracelets) ou d'est en ouest (colliers). La circulation des bracelets et des colliers dans ces îles a un sens : est/ouest symbolise le masculin tandis que l'ouest/est symbolise le féminin. Leur circulation est incessante et infaillible : on ne doit pas les garder trop longtemps sous peine de sanction, atteste Malinowski. On ne peut les donner qu'à des partenaires déterminés dans un sens déterminé. Le cycle *kula* est caractérisé par la générosité et le faste. Il s'agit de s'estimer et de se reconnaître, de se célébrer et de se complimenter les uns les autres. Mauss (1950) en conclut que l'échange-don dans la *kula* est pacifique ; toutefois, il met en jeu également l'honneur des partenaires.

✓ **Potlatch et Kula : quel lien ?**

Mauss (1950) met en évidence les points communs entre la pratique du *potlatch* et celle de la *kula*. Tout en reconnaissant que la *kula* est pacifique tandis que le *potlatch* est agonistique, il relève que tous les deux systèmes sont animés par la triple obligation : donner, recevoir et rendre, et qu'ils mettent en jeu l'honneur des partenaires. Outre ce point, le but commun de ces échanges n'est pas l'accumulation de richesses, mais la recherche d'alliance pour prévenir la guerre.

Ainsi Mauss a su schématiser la problématique caractérisant sociologiquement le don :

- L'échange par le don peut avoir plusieurs formes suivant les sociétés : le *potlatch* (en Polynésie) ou la *kula* (en Mélanésie). Chaque système d'échange ayant ses spécificités.
- Le don est obligatoire puisqu'il est grave de ne pas l'accepter.
- Il faut donner en retour.
- Il est fortement ritualisé : la période et les personnes en présence sont définies.
- Les choses données sont dilapidées (c'est le cas de la nourriture) ou reconnues comme précieuses (économie de la décoration, des symboles, etc.).

- Kula et potlatch donnent lieu à des mariages et autres accords entre les groupes présents.
- L'un ou l'autre de ces deux cycles nous apprennent que sans reconnaissance mutuelle festive, il n'y a pas de société, et que sans échange entre les groupes, la survie de chacun d'eux n'est pas assurée.

L'originalité de la théorie de Mauss a été de montrer que ces pratiques rituelles du don impliquaient trois obligations inséparables : celle de donner, celle d'accepter et celle de donner en retour. Si A fait un cadeau à B qui l'offre à C, lorsque B recevra un cadeau de C, il devra l'offrir à A. Le mouvement de *réciprocité* doit faire retour à son point d'origine. Ce n'est donc pas la chose elle-même qui revient, c'est le geste même de donner. La raison profonde de l'échange de dons, selon Mauss (1950), est plus l'affirmation de l'être social que l'accumulation de richesses. Elle s'oppose à la conception économique « de marché » fondée sur le profit. Ceci ne veut pas dire que le système du don/contre-don n'engendre aucune forme d'économie, cependant, comme le précise Mauss (1950), cette dernière n'est pas de type capitaliste – au sens où les biens échangés n'ont pas une valeur marchande fixée par l'investissement et le profit –, mais repose sur une valeur symbolique non matérielle. Mauss reconnaît tout de même que les trois temps du cycle du don comportent plusieurs paradoxes : le don est à la fois intéressé et désintéressé, libre et contraint, centré tantôt sur la matérialité de l'échange et sur la relation sociale qu'il constitue et qu'il perpétue, ce qui fait dire à Mauss que le don est une sorte d'hybride. C'est ce statut hybride du don et toute la tension qu'il exprime qui traduit son sens profond : « dans et par le don s'affirment conjointement l'autonomie personnelle du sujet et son appartenance sociale ; dans et par le don s'articulent la poursuite de l'avantage individuel et l'ouverture à autrui par des actes généreux » (Chanel, 2008, p.13).

3.1.2. Don et lien social

La première remarque faite par Mauss face à l'échange-don dans les sociétés étudiées est que

[...] ce ne sont pas des individus, ce sont des collectivités qui s'obligent mutuellement, échangent et contractent ; les personnes présentes au contrat sont des personnes morales : tribus, familles, qui s'affrontent et s'opposent soit en groupes se faisant face sur le terrain même, soit par l'intermédiaire de leurs chefs, soit de ces deux façons à la fois (Mauss, 1950, pp. 150-151).

Ces propos révèlent la dimension collective du don dans le cadre du *potlatch*. En effet, à travers l'obligation de donner et de rendre, les individus servent subjectivement leur propre intérêt, par exemple en augmentant leur prestige par des distributions ostentatoires de cadeaux comme dans le cas du *potlatch*, tout en contribuant objectivement à une redistribution des richesses, et partant, à créer des formes de solidarité sociale.

Les *vaygu'a* sont une illustration de l'échange-don comme lien social (Mauss, 1950). Au sujet des *vaygu'a*, ces bracelets et colliers circulant d'île en île lors de la *kula* des Trobriandais, Mauss remarque après Malinowski que chacun de ces objets « a un nom, une personnalité, une histoire, même un roman » (Mauss, 1950, p. 181). Dans le même ordre d'idées, à propos des objets de cuivre qui sont les biens des Indiens *Kwakiutl*, les plus valorisés dans les dons, Mauss après Boas rapporte des croyances comparables : chaque ouvrage de cuivre a les attributs d'un être vivant, il « parle, grogne, il demande à être donné » (Mauss, 1950, p. 225). Objets porteurs de mémoire, de paroles et de récits, ils soudent la société autour de ses mythes, de la remémoration de ses ancêtres, de ses valeurs et de ses croyances. La valeur d'un objet et son caractère désirable par tous sont proportionnels à la somme des rapports sociaux qui se sont noués par lui et autour de lui.

De l'avis de Mauss (1950), l'institution du *potlatch* permet, à intervalles réguliers, la redistribution des richesses, la recréation du lien social par la perpétuation d'une mémoire commune, et, en même temps, la permutation des places : le plus riche devient pauvre, mais gagne en prestige ; les pauvres s'enrichissent des dons, mais leur honneur et leur prestige sont remis en question par l'assaut de générosité qui les met au défi. De même, à travers la *kula*, les biens sont mutualisés et des alliances nouées entre tribus. L'échange-don devient de fait facteur de paix sociale en favorisant l'alliance entre les groupes (Mauss, 1950). En d'autres termes, le don est créateur de dépendances : le donataire est l'obligé du donateur et vice versa ; c'est cette dépendance qui est à l'origine du lien social. Si on donne, c'est parce qu'on se doit aux uns et aux autres ; c'est la substance même du social : le jeu social consiste à créer chez l'autre des dettes, et de s'endetter. Le don est à la charnière entre le matériel (objet donné) et l'immatériel (social). Mauss note que le lien social s'effectue notamment par la médiation des choses échangées ; c'est bien ce que révèle le don, à la fois relation singulière d'échange et expression de l'appartenance à une même société. À travers les choses échangées, ce sont les groupes qui circulent et se mélangent les uns les autres.

Mauss souligne que le don cimente le social, créant les identités tant individuelles que collectives. À la suite de Mauss, Godbout et Caillé (1992) ont continué à enrichir, chercher et expliquer la signification et la fonction du don dans les sociétés contemporaines. Ils soulignent que les dons ont une valeur qui est principalement symbolique (Godbout et Caillé, 1992). Les dons ont plus une valeur de lien qu'une valeur de biens. Selon eux, « en circulant, le don enrichit le lien social et transforme les protagonistes. Le don contient toujours un au-delà, un supplément, quelque chose de plus, que la gratuité essaie de nommer : c'est la valeur de lien. La plus-value, c'est l'absorption de ce supplément par la chose qui circule [...] (Godbout et Caillé, 1992, p. 245). Alors, « le don cesse d'être un objet matériel pour devenir une sorte de message ou de symbole propre à créer du lien social » (Bourdieu, 1994, p.189).

La relation qui se tisse à travers le don est de l'ordre de l'appel et non pas de l'ordre de l'obligation. C'est pourquoi le retour d'un don reçu n'est pas nécessairement adressé au donateur, mais peut l'être à un nouveau bénéficiaire. Celui qui s'est remis d'un cancer va donner plus facilement à l'association qui fait de la recherche contre le cancer. Il a bénéficié de cette recherche, et il se sent appelé à donner à son tour, même si le bénéficiaire ne sera nécessairement pas le premier donateur. Le don appelle le don, mais pas nécessairement au bénéfice du premier donateur comme cela arrive quand on reçoit un cadeau de quelqu'un et qu'on se sent « obligé » de lui offrir quelque chose au retour. Il ne crée pas une relation uniquement interindividuelle, mais un lien qui se démultiplie au service de nouveaux bénéficiaires.

Cette relation générée par le don constitue pour Godbout (2007) « le sens » de ce qui circule entre les personnes, et ne doit pas se confondre avec ce qui circule (les biens et les services). Il s'agit encore une fois de la différence entre la valeur de lien et la valeur d'usage et d'échange. La valeur d'usage peut exprimer la valeur de lien par l'offrande d'un bien qu'on sait très nécessaire pour le bénéficiaire. De même, la valeur d'échange peut aussi exprimer la valeur de lien par l'offrande d'un bien très coûteux pour symboliser l'importance que le bénéficiaire a aux yeux du donateur. Mais la valeur d'usage et la valeur d'échange peuvent aussi anéantir la valeur de lien et la réduire à une simple relation marchande.

Godbout (1992) caractérise le don par rapport au lien contractuel sur le marché et par rapport au lien anonyme et universaliste de l'État. Ce qui est important dans le don n'est pas qu'il y

ait ou pas de retour, mais le fait qu'il n'y a pas d'obligation de retour. Selon lui, « donner c'est libérer l'autre de l'obligation contractuelle de rendre. » (Godbout, 1992, p.127). Le don est de l'ordre de l'appel, et en ce sens, il rend libre. On peut donc conclure que la « valeur de lien » qui selon Godbout caractérise le don est associée à une forme de réciprocité. Mais il s'agit d'une réciprocité très différente de celle qui correspond à l'échange marchand : elle n'est pas marquée par l'équivalence entre ce qui est donné et ce qui est rendu ni par la symétrie entre donateur et récepteur, car on peut rendre à quelqu'un d'autre qu'au donateur. Ce qui compte dans la réciprocité associée au don c'est la relation qui se crée, le lien qui se tisse, et ceci de manière collective et pas seulement interindividuelle.

Godbout et Caillé reconnaissent avec Mauss le fait que, irréductible au rapport d'échange marchand, le don s'inscrit, dans un partage qui lie les êtres entre eux, et fait par la suite appel à la mémoire de cette valeur de lien. Le lien social est ce qui circule entre les hommes, attestent-ils. L'état de dette positive serait ni plus ni moins que la base du lien social. Les dons et la confiance sont fondamentaux pour comprendre la coopération entre personnes et l'émergence d'un ordre social en général, et ils ne peuvent l'être que parce qu'ils sont « paradoxalement obligatoires et libres, intéressés et désintéressés » (Caillé, 1996, p. 183). C'est à juste titre que Caillé (1996, 1997) considère le don comme toute prestation de biens ou de services effectuée sans garantie de retour, en vue de créer, entretenir ou régénérer le lien social. Dans la relation de don, le lien importe plus que le bien.

Ce qui ressort de l'analyse du don, c'est qu'il est au fondement de la vie sociale : le don, c'est le social lui-même. Dans cette perspective, en réalité, ce qui est valorisé n'est pas l'objet lui-même, mais le type de relation avec autrui qu'il autorise. Par conséquent, la présence de l'autre, même s'il peut être potentiellement un rival, est nécessaire dans la mesure où pour organiser une hiérarchie, il faut être au moins deux. En somme, le don est un instrument qui crée le lien social et cimente les rapports sociaux. Ainsi, *l'a priori* selon lequel l'individu recherche toujours son intérêt se révèle une interprétation équivoque. *L'Essai sur le don* de Mauss permet de saisir que le don est présent dans toute relation sociale. Qu'en est-il de l'aspect religieux du don ?

3.1.3. Don et religion

Mauss rappelle que si la logique de dons et de contre-dons s'effectue entre hommes, elle sous-tend également une marque de dévotion aux dieux et aux forces de la nature. Il prend pour exemple les peuples du nord-est sibérien ou encore les Eskimos chez qui "les échanges de cadeaux entre les hommes (...) incitent les esprits de morts, les dieux, les choses, les animaux, la nature, à être "généreux envers eux"" (Mauss, 1950, p. 20). Autrement dit, plus on donne, plus on reçoit en retour, et ce, non seulement de la part des hommes, mais aussi des « dieux » et de la « nature ». Les « dieux » et la « nature » seraient dans l'inconscient de ces peuples « les véritables propriétaires des choses et des biens du monde » (Mauss, 1950, p. 20). Ainsi, dans ces sociétés, les dons et contre-dons que les hommes effectuent symbolisent également des offrandes faites au nom des « dieux » et à la nature. Mauss assimile même ces dons à des sacrifices qui sont opérés pour rendre hommage aux dieux et aux esprits, des sacrifices qui se présentent comme des rituels allant de la mise à mort d'esclaves à des offrandes sous forme de nourriture (Mauss, 1950, p. 22-23). Dans ce sens, on comprend que le potlatch n'a pas seulement qu'une volonté de vanter ses richesses et sa prospérité dans le but d'améliorer son rang social. Il y a également un réel projet d'obtenir la protection des dieux et de la nature. L'échange-don intègre donc une dimension religieuse importante.

Par ailleurs, Mauss relève que le don va connaître une transformation majeure suivant l'évolution des sociétés et l'influence religieuse. C'est le cas de la notion juive de *zedakah* et arabe de *sadaka* où le don devient un principe de justice. Selon cette nouvelle forme de don, les riches doivent compenser par leurs dons l'inégalité de richesse chez les nécessiteux, et les dieux doivent accepter ce nouvel usage de la richesse qui leur était autrefois offerte dans des sacrifices infructueux. D'un principe de justice, le don va se transformer par la suite en un acte de charité et d'aumône.

Silber (2002) reproche à Mauss de n'avoir pas assez exploré l'aspect religieux du don. Afin de combler le vide laissé par Mauss sur l'analyse du don dans le champ religieux, Silber (2002) propose une analyse comparative des diverses formes de dons religieux. Elle distingue au moins trois grands types de dons religieux : les dons aux dieux (y compris le sacrifice), le don à des institutions religieuses ou des spécialistes religieux et le don aux pauvres et

nécessiteux. Falcioni (2012), abondant dans le même sens que Silber et profitant de la brèche ouverte par Mauss s'intéresse au don et à ses manifestations en Islam (Falcioni, 2012). « Comme il est dit dans le Coran, Dieu a créé le monde et l'a donné à l'homme » (Pizzi, 1985, p. 203, cité dans Falcioni, 2012, p. 445). La terre et ce qu'elle contient, y compris l'existence de l'homme sont l'œuvre de Dieu qu'il confie à l'homme (Falcioni, 2012). Ayant bénéficié d'un tel don, l'homme se sent redevable envers Dieu, souligne-t-il. Pour ce faire, il entreprend de s'acquitter de sa dette, dans la dimension verticale, par la prière, et dans la dimension horizontale en prenant soin des pauvres qui sont dans le besoin. L'homme, de l'avis de Falcioni (2012), doit accomplir ce qui est juste et redonner à Dieu ce qu'il a reçu. Dieu reçoit ce qui lui est dû, par l'intermédiaire de l'indigent, réalisant ainsi en même temps la justice divine et celle de l'homme.

Bondaz et Bonhomme (2014), à la suite de Silber reprochent également à Mauss, d'avoir accordé si peu de place au don religieux et à l'aumône qui n'entraînent selon eux aucune obligation de rendre. Ces auteurs soulignent que la charité prônée par les religions monothéistes s'écarte du don. Tandis que le don maussien est réciproque, la charité, qu'il s'agisse de l'aumône ou de l'offrande, se veut non réciproque. Si la contrepartie n'en est pas totalement absente, elle ne prend cependant pas la forme d'un contre-don du donataire, mais d'un don rendu par une tierce personne (Dieu). L'interaction concrète entre le donateur et le donataire n'est que la partie visible du don et elle implique une autre partie invisible, car imaginée (Bondaz et Bonhomme, 2014). De ce fait, ces auteurs attestent que le circuit du don religieux est radicalement asymétrique, car il ne peut se boucler qu'en passant par une relation verticale à Dieu, au-delà des relations horizontales entre les hommes. On comprend donc qu'en plus de favoriser l'alliance entre les hommes, le don est à la base du lien entre les hommes et les dieux.

3.1.4. Le don comme « fait social total »

Mauss, nomme « système des prestations totales » (Mauss, 1950, p. 151) ce que sont la kula et le potlatch. Retenons-en trois raisons. D'abord, ce sont des collectivités (clans, tribus, familles) qui échangent entre elles, et non des individus. Ensuite, en dépit du fait que les personnes qui cherchent ainsi à se témoigner leur libéralité le fassent en manifestant leur échange-don de manière à le présenter comme ayant un caractère volontaire, libre et gratuit,

les prestations et contre-prestations engagées sont rigoureusement obligatoires. Enfin, il précise que la nature des biens échangés excède tout à fait les biens et les richesses matériels :

Ce sont avant tout des politesses, des festins, des rites, des services militaires, des femmes, des enfants, des danses, des fêtes, des foires dont le marché n'est qu'un des moments et où la circulation des richesses n'est qu'un des termes d'un contrat beaucoup plus général et beaucoup plus permanent » (Mauss, 1950, p. 151).

Ce qui circule, s'échange, ce sont les biens les plus précieux du groupe (colliers et bracelets dans la kula et cuivre et blason dans le potlatch). Ces objets possèdent en quelque sorte l'âme du groupe : les groupes s'échangent leur âme respective et ce faisant se mêlent les uns aux autres et s'enrichissent de l'autre. C'est le « roc » social.

Le fait social est total, car

- Tous les groupes de la société participent à l'échange
- Toutes les dimensions sont impliquées : spirituelle, politique, économique, esthétique, juridique, morphologique, etc.
- Tous les signes de statut, tous les biens matériels et spirituels mis en jeu devant toute la communauté

Le don est total, car il inclut les personnes et les objets, et les lie entre elles.

Dans ces sociétés : ni le clan ni la famille ne savent se dissocier de leurs actes ; ni les individus eux-mêmes, si influents et si conscients qu'ils soient, ne savent comprendre qu'il leur faut s'opposer les uns aux autres et qu'il faut dissocier leurs actes les uns des autres. Le chef se confond avec son clan et celui-ci avec lui ; les individus ne se sentent agir que d'une seule façon (Mauss, 1950, p.153).

Mauss retient alors que l'échange-don dans ces sociétés est un système d'échange collectif dans lequel tout circule (Alter, 2012). L'échange-don est analysé dans l'*Essai* non pas comme un phénomène essentiellement utilitaire, mais plutôt comme un fait mobilisant l'ensemble du social. De fait, le don constitue à la fois le fait dominant des relations entre les groupes et les individus et le ciment du lien social.

3.2. Discussion autour des concepts

Pour nous il est important de prendre en compte le sens vécu et la signification sociologique des concepts clés qui seront mobilisés dans l'étude. Il est donc important de faire un lien stratégique entre leur contenu formel, leur signification sociologique et sociale et leur

pertinence pour l'étude. Comme le souligne Van der Maren « un concept théorique n'a de valeur et de sens que par son enchaînement aux autres concepts d'une théorie » (Van der Maren, 1996, p. 2). Dans cette partie, nous cherchons à proposer des clarifications du concept de don afin de l'articuler aux notions de sacrifice et de mendicité, d'aumône, de rue et de « mères de jumeaux ».

3.2.1. Don et sacrifice

Historiquement, le don serait antérieur au sacrifice (Caillé, 1997). C'est avec l'agriculture, la domestication des animaux, le développement des États et de la hiérarchie sociale que le besoin du sacrifice se serait fait sentir. L'analyse de Caillé l'amène à conclure que les premiers groupes d'êtres avec lesquels les hommes ont dû contracter étaient les esprits des morts et les Dieux. En effet,

Ce sont eux qui sont les véritables propriétaires des choses et des biens du monde. C'est avec eux qu'il était le plus nécessaire d'échanger et le plus dangereux de ne pas le faire. Mais, inversement, c'était avec eux qu'il était le plus facile et le plus sûr d'échanger. La destruction sacrificielle a précisément pour but d'être une donation qui soit nécessairement rendue (Mauss, 1950, p. 167).

Ainsi, l'homme a pris conscience qu'il faut donner à des entités supérieures dont il attend tout. Aussi, pour Caillé, le sacrifice se présente-t-il comme une « verticalisation » du don faisant d'emblée appel à la logique de la soumission / domination et à celle du calcul intéressé.

Comme Caillé, Silber (2002) voit une similitude fondamentale entre l'intention dans les dons aux hommes et les dons aux dieux. Les deux visent à obtenir la paix avec le destinataire du don, et tous deux impliquent le même principe de retour attendu. La question du don pose celle du sacrifice, car l'offre suppose que l'on se prive de ce que l'on offre. Silber (2002) explique que l'idée d'agir sur celui à qui l'on donne, et dans les rites religieux, celle d'agir sur les forces invisibles au-delà de l'humain est toujours présente, avec un appel à la transcendance. Cette logique de transcendance qui accompagne toujours le sacrifice fait dire à Silber que le sacrifice constitue une forme verticale et dramatique du don. C'est aussi l'avis de Falcioni qui souligne que si le potlatch « fonctionnait avant tout pour consolider-transformer les hiérarchies sociales chez les Indiens de la côte nord-occidentale de l'Amérique, il assumait, dans sa dimension verticale, la fonction de sacrifice aux esprits et

aux dieux » (Mauss, 2002, p. 22, cité dans Falcioni, 2012, p. 444). Ici, « le sacrifice doit être pensé comme une relation de don/contre-don avec le sacré [...] Par sacré, Hubert et Mauss n'entendent donc rien d'autre que ce qui excède les forces et les limites du sujet considéré, individu ou groupe » (Caillé, 2000, p. 148).

Nous retenons pour notre étude que si le don est irréductible au sacrifice entendu comme don à une entité supérieure, il y a bien du sacrifice dans le don puisqu'en donnant, le donateur se prive de la jouissance de ce qui est donné. Le don trouve son sens dans l'échange qui n'est autre qu'une succession de dettes rendues et contractées envers les hommes et envers les dieux : les dettes rendues et contractées envers les dieux étant le sacrifice. Le sacrifice est par définition religieux.

3.2.2. Mendicité, aumône, don et sacrifice

✓ Mendicité

La mendicité est un phénomène universel. Elle est une réalité que toutes les sociétés vivent depuis toujours. Le sens commun y voit des actions et des comportements individuels, alors que le phénomène s'insère dans une dynamique qui dépasse les décisions individuelles qui en sont à l'origine. Selon Damon (1997), la mendicité se caractérise par la sollicitation d'un secours qui doit venir sans contrepartie de la part du secouru. Elle est une demande écrite ou orale d'un don à partir de bribes d'informations sur le bénéficiaire. Anderson (1923) quant à lui, place la mendicité avec les autres métiers de la rue et les réunit sous la caractéristique commune de « la débrouille ». C'est-à-dire la somme des moyens qu'utilisent les personnes qui connaissent une instabilité de revenus et de logement pour vivre.

Collignon définit la mendicité comme étant une stratégie de survie en milieu urbain, quelquefois même comme un « petit métier » (Collignon, 1984, p. 581 (note 6)) auquel les franges les plus pauvres peuvent s'adonner à temps partiel ou plus intensément. Ce qui fait dire à l'auteur : « la mendicité opère une redistribution et un échange de services » (Collignon, 1984, p. 581). Pour Paugam (1991), les mendiants représentent une partie marginale de la population composée des individus qui n'ont pas de revenus provenant d'un emploi durable et reconnu, et ne bénéficient pas d'une assistance sociale régulière.

Vuarin quant à lui met l'accent sur la dimension morale qui prend en compte le handicap et l'âge, deux indicateurs d'une incapacité de production.

La mendicité est (...) une institution parfaitement légitime, spirituellement, culturellement, économiquement fonctionnelle. Elle est cependant d'autant plus légitime que le mendiant « "mérite" » l'aumône, qu'elle lui est due en raison de ses handicaps physiques, de ses infirmités ou de sa vieillesse, ou du caractère exceptionnel du malheur qui l'affecte (Vuarin, 1990, p. 608).

Hamzetta (2003a) ajoute que la mendicité est une pratique sociale et économique surtout individuelle, parfois collective qui consiste à demander à autrui des moyens de subsistance.

Althammer complète en ajoutant que

La mendicité est une demande individuelle de charité, sous une forme monétaire ou en nature, exprimée à l'aide de mots, de gestes, de symboles corporels et d'autres signes reconnaissables, adressés à des personnes sans lien de parenté ni de connaissance avec le demandeur et qui fait explicitement appel au besoin d'être aidé (Althammer, 2007, p.9).

Dans le cadre de notre étude, toutes ces définitions se complètent et permettent d'analyser la mendicité actuelle des « mères de jumeaux ».

Quelle nuance y a-t-il entre le concept de mendicité et celui de quête ?

✓ *Mendicité et quête : quelle nuance ?*

Il est nécessaire d'opérer une distinction entre les termes « quête » et « mendicité ». Pour ce faire, nous prenons deux exemples de quête : celle pratiquée par les *talibés* et celle pratiquée par les mères de jumeaux dans le cadre du rite de présentation des jumeaux. La quête pratiquée par les élèves d'écoles coraniques en milieu rural et/ou religieux répond à des normes religieuses qui permettent qu'elle se déroule d'une manière contrôlée. Même lorsque les *talibés* pratiquent la quête tous les jours, il s'agit toujours de demander de la nourriture au moment des repas, et non pas d'argent.

Il faut se rabaisser avant de se mettre au diapason de la science, et c'est là la raison principale de cette autre caractéristique très controversée de l'école coranique : la quête d'aumônes, une pratique déjà signalée par les Portugais au XVII^e siècle en Sénégal. C'est une pratique codifiée, d'ailleurs connue dans la plupart des sociétés musulmanes d'Afrique de l'Ouest, qui répond bien sûr à des logiques très matérielles. Mais elle est surtout liée à un nécessaire effort de modestie, de renoncement de soi, qui est l'une des dimensions majeures de l'éducation des écoles coraniques (Launay et Ware, 2009, p. 131).

Dans son célèbre roman, Kane (1971) raconte l'histoire de Samba Diallo, un *talibé* qui arpente les ruelles de son village plusieurs fois par jour en compagnie de ses condisciples à la recherche de sa pitance. La quête se fait très tôt le matin, ensuite quand le soleil est au zénith et enfin un peu après le crépuscule. Le *talibé* quête pour se nourrir, et le fait chez ses parents. En plus de la mémorisation du saint Coran, la pratique de la quête fait partie de la formation donnée aux *talibés*, comme moyen de cultiver et d'acquérir certaines valeurs telles que la persévérance et l'humilité. Ici, la quête consiste en un type d'éducation plus qu'elle n'est commandée par un besoin de matériel. C'est un acte de piété. Dans ce contexte, quêter est synonyme d'éducation dans l'endurance, dans l'abnégation et dans l'apprentissage de certains comportements qui, une fois adulte, aideront la personne à affronter la vie. Si cette forme de quête vise à nourrir les élèves, elle contribue aussi à entretenir une certaine solidarité entre eux, car ils doivent mutualiser les fruits de la quête et les consommer ensemble. Si un *talibé* obtient tout de même quelques pièces suite à sa quête, il l'utilise pour son propre compte, et n'en dit le plus souvent rien à son maître (Chehami, 2013).

Dans le milieu wolof, les termes *laara biraanaan* ou *sarax añ* [« l'aumône pour déjeuner » en wolof] à midi, *sarax reer* [« l'aumône pour dîner » en wolof] le soir, montrent que la quête était spécifique à la nourriture et non à une quelconque somme d'argent. Ce sont presque les mêmes termes que l'on retrouve dans le milieu Pulaar où l'enfant dit : *Wattîri almuudo* (qui donne un repas à un tâlibé ?) ou *kirtîni almuudo* (qui donne le dîner à un tâlibé ?). [PARRER/RÉPUBLIQUE DU SÉNÉGAL/UNICEF, 2011, p. 42]

De l'avis de Chehami, « le terme de quête renvoie à une activité instituée et contrôlée, qu'elle soit religieuse ou laïque, alors que la mendicité est un phénomène plus individuel et non maîtrisé. » (Chehami, 2013, p. 197). Dans le cadre traditionnel, la quête des *talibés* sollicite une aumône nourricière, et est encadrée socialement. Tandis que la collecte des *talibés*-mendicants en milieu urbain peut être assimilée à une forme de mendicité puisqu'elle ne bénéficie plus du contrôle communautaire et familial.

En outre, depuis plusieurs dizaines d'années, dans beaucoup de grandes villes ouest-africaines à forte majorité musulmane, la quête tend à prendre le pas sur l'enseignement coranique. Des maîtres coraniques ont effectivement migré en ville avec leurs élèves et créé informellement des écoles coraniques. Les talibés issus de ces écoles pratiquent une mendicité moins socialement normée parce qu'elle n'est pas sous l'emprise de la communauté. Elle devient une mendicité ordinaire, qui met au second plan les vertus

éducatives de l'enseignement coranique et l'image symbolique de l'apprenant et du maître (Chehami, 2013).

Le deuxième exemple de quête est celui du rite de présentation des jumeaux, déjà documenté. Chez certains groupes socioculturels d'Afrique de l'Ouest, la mère de jumeaux est considérée comme une élue de Dieu ayant donné vie à des êtres exceptionnels (Paulme, 1988 ; Pison, 1989), des porte-bonheurs (Zagré, 1979) qui auront une grande destinée (Cissé, 1973 ; Rivière, 1981). Pour cela, elle est l'objet de bien des attentions. À la naissance des jumeaux, la communauté organise des rites pour les fortifier. La mère a le devoir de circuler avec eux, les montrer à tout le monde et faire une quête sacrée ; à cette occasion, tous ceux qui voient les enfants les bénissent et leur font des cadeaux (Cissé, 1973 ; Bako, 2008; INSD, 2011). Cette quête est symbolique et est encadrée par le groupe socioculturel qui la prescrit. Elle doit se faire au marché ou au palais, et sa récurrence est définie selon le sexe des jumeaux ou pas (Zagré, 1982; Guebre, 2005).

Ces deux formes de quête sont normales aux yeux des populations locales, car il s'agit de quêtes qui trouvent une légitimité sur le plan religieux, symbolique et culturel. Elles rappellent les pratiques des ordres mendiants catholiques médiévaux. Saint François d'Assise (1182-1226) avait fait vœu de pauvreté après avoir lu le message de l'évangile de Matthieu où Jésus-Christ disait à ses disciples de ne prendre avec eux « ni or ni argent, ni piécette de cuivre. En chemin, n'emportez ni besace, ni tunique de rechange, ni sandales, ni bâton » (Mt 10, 9-10). En application des préceptes évangéliques, Saint François d'Assise fonde l'ordre des Franciscains, et les membres de cet ordre mendiant renoncent à tous leurs biens et vivent de leur travail et de l'aumône des croyants. Cette forme de quête favorise l'acquisition de vertus telles que l'humilité et le détachement des choses matérielles pour se consacrer aux valeurs spirituelles. Dans ces cas de figures, les donateurs cherchent à entretenir la solidarité intracommunautaire ainsi qu'à obtenir des avantages d'ordre religieux et mystique qui sont censés rejaillir de ces actes pieux.

La distinction entre quête et mendicité est que la quête est prescrite par une instance morale (la coutume ou la religion). Son objectif réside plutôt dans l'accomplissement d'un acte rituel ou la formation personnelle et l'acquisition de valeur (endurance, humilité) que dans l'acquisition de biens matériels (Chehami, 2013).

✓ *Mendicité et ses liens avec le don*

Dans le potlatch, on donne pour dominer, pour instaurer une hiérarchie et celui qui reçoit rend avec usure pour récupérer son honneur, tandis que la mendicité est la sollicitation d'un don qui n'exige aucune contrepartie (Snow et Anderson, 1993; Damon, 1997; Lankenau, 1999a, 1999b ; Lee et Farrell, 2003 ; Nyseth, 2008). Dans ce sens, la mendicité place le receveur dans une position inconfortable puisque le fait de recevoir sans pouvoir rendre est un acte immoral (Erskine et McIntosh, 1999), qui stigmatise et suscite la suspicion (Johnson, 2007), conférant ainsi au mendiant le statut de déviant (Wardhaugh et Jones, 1999a).

Mais cette conception de la mendicité n'est pas partagée par tous, car même si la mendicité s'accompagne rarement de contre-dons matériels, il y a un contre-don immatériel - prières et bénédictions - (Abebe, 2008) ou de faible valeur telle qu'une offrande de fleurs, la pratique d'un instrument de musique, etc. qui est rendu (Van Houcke, 2005). Sur le plan religieux, elle permet au donateur de remplir une action qu'il conçoit comme une obligation (Kassah, 2005). Dans ce cas, le mendiant lui-même n'est plus que l'instrument du salut du donateur (Minh-ha, 1981 ; Bondaz et Bonhomme, 2014). En outre, la mendicité permet aux populations d'affirmer leurs convictions citoyennes à travers leur générosité et leur sympathie envers les personnes nécessiteuses (Abebe, 2008 ; Nieuwenhuys, 2001). Elle remplit en outre une fonction sociale en permettant au donateur de se construire une image positive et de légitimer sa position sociale privilégiée (Gilliard, 2005 ; Swanson, 2007a). Selon ces auteurs, le mendiant s'exonère toujours de la logique du don et du contre-don soit par ses prières et ses bénédictions, soit par son statut d'indigent (Minh-ha, 1981 ; Gilliard, 2005 ; Swanson, 2007a; Bondaz et Bonhomme, 2014).

✓ *Aumône*

Mauss situe la genèse de l'aumône dans l'histoire des idées morales des Sémites, elle aurait fait son apparition dans une société en mutation dans laquelle "(...) la vieille morale du don (est) devenue principe de justice" (Mauss, 1950, p. 24). Selon lui, la phase précédente aurait été caractérisée par des formes excessives de circulation des biens où la prodigalité était poussée jusqu'à la destruction comme dans le cas du *potlatch*. Si ce système d'échange

fonctionnait avant tout pour consolider-transformer les hiérarchies sociales chez les Indiens de la côte nord-occidentale de l'Amérique, il assumait dans sa dimension verticale la fonction de sacrifice aux esprits et aux dieux (Mauss, 1950, p. 22). Suivant l'évolution des droits et des religions, il n'est plus demandé de sacrifier aux hommes et aux dieux, mais de transformer le sacrifice en attention particulière aux pauvres et aux enfants (Mauss, 1950, p. 24). La théorie de l'aumône est donc le « fruit d'une notion morale du don » (Mauss, 1950, p. 24) : les éléments de la transaction donatrice (donner, recevoir, rendre) doivent désormais être soumis aux exigences de la justice. En favorisant le partage, l'aumône assure la cohésion des membres du groupe (Fixot, 2010).

S'inspirant de Mauss, Falcioni voit dans l'aumône un don de compassion (Falcioni, 2012). Toutefois, faire l'aumône selon la religion islamique n'est pas un acte volontaire, mais un devoir; le Saint Coran n'exhorte pas l'aumône, il l'ordonne. Troisième pilier de l'islam, l'aumône obligatoire ou *zakat* est l'unique devoir envers Dieu qui engage le croyant avec la communauté. C'est un acte de foi, tout en procurant une assurance pour l'au-delà. Faut-il distinguer aumône et don ?

✓ *Aumône, don et sacrifice*

Dans la conception de Mauss, tout don doit être rendu ; aussi, écrit-il : « le don non rendu rend encore inférieur celui qui l'a accepté, surtout quand il est reçu sans esprit de retour. (...) La charité est encore blessante pour celui qui l'accepte, et tout l'effort de notre morale tend à supprimer le patronage inconscient et injurieux du riche "aumônier" » (Mauss, 1950, p. 258).

Prenant comme exemple l'œuvre fictive, mais combien illustrative de Fall, *La grève des battu*, Minh-ha (1981) montre que le mendiant n'est pas dans une situation inférieure, qu'il a au contraire une place de choix dans le cycle du don. Toutes les couches sociales ont besoin du mendiant pour faire l'aumône, pour s'acquitter de leur devoir religieux; le mendiant joue un rôle central dans le maintien de l'équilibre social à travers le don.

Gilliard compare l'aumône dans les sociétés traditionnelles et celle encore pratiquée de nos jours. La première est une forme de solidarité sociale créant des liens entre les individus d'une communauté donnée (riches et pauvres, hommes et femmes, aînés et jeunes); elle

mobilise toutes les personnes qui se connaissent, et a pour but de créer et de maintenir la cohésion sociale (Gilliard, 2005). La deuxième vise uniquement la satisfaction d'un besoin immédiat; elle est anonyme et centrée sur l'individu (donateur *versus* donataire). Gilliard refuse pour ces raisons de considérer l'aumône actuelle comme un don rituel. Tout comme Nicolas (1996), il la voit plutôt comme un don caritatif (qui vise à répondre aux besoins immédiats à travers la mendicité et les interventions humanitaires), soit comme un don éthique (dont le but est de raffermir la conscience et le statut du donateur auprès de la divinité). Mais Gilliard, en décomposant l'aumône en don rituel et don oblatif et caritatif oublie que le don est à la fois désintéressé et intéressé, libre et obligatoire, spontané et ritualisé (Mauss, 1950). L'aumône comme don religieux répond bien à cette ambivalence, car elle est à la fois une obligation religieuse et un acte personnel, spontané et intéressé, à la fois perçue comme un don altruiste et une garantie du salut.

Bondaz et Bonhomme (2014), s'interrogent sur le « sens et la valeur des dons » à partir d'une rumeur circulant à Dakar. En 2010, la rumeur relate qu'un véhicule 4x4 distribue de la viande, de l'argent et un mètre de « percale » (tissu qui sert de linceul aux musulmans décédés) à titre d'aumône aux passants. Selon la rumeur, toutes les personnes ayant reçu cette aumône en sont mortes. Avec cette offrande de la mort, l'aumône se rapproche du sacrifice, vu que le don offert vise la mort du donataire, victime sacrificielle en échange de faveurs (pouvoir, honneur) au bénéfice du donateur. Les auteurs comparent cette aumône à la sorcellerie (Bondaz et Bonhomme, 2014). Le don charitable et l'offrande maraboutique ont ceci de commun qu'ils sont traversés par une même tension entre intéressement et désintéressement. Toutefois, alors que le marabout est un spécialiste de la médiation religieuse, le mendiant apparaît par contraste comme un simple instrument du salut du riche.

Guillaume perçoit également l'aumône comme un sacrifice « dans la mesure où, offrir un sacrifice à Dieu, c'est offrir ce "*Sacrificium misericordiae*"²⁶ qui consiste à donner au pauvre ce dont on s'est privé par vertu » (Guillaume, 1954, p. 61), car « la *pietas*²⁷ est un véritable acte de culte, parce qu'elle rend gloire à Dieu en reproduisant chez le chrétien l'image de la

²⁶ Le sacrifice de la miséricorde (traduit par l'auteure)

²⁷ Piété (traduit par l'auteure)

Pietas de Dieu, c'est-à-dire de sa perfection essentielle, *Deus caritas est*²⁸ » (Guillaume, 1954, p. 69) « L'aumône, par un don de soi libre, devient une vraie consécration à Dieu à travers les pauvres qu'on sert. Elle est la libre réponse oblatrice de l'homme au salut offert par le Christ, réponse qui se décline en imitation de sa charité » (Pidolle, 2013, p.215).

Nous en retenons que l'aumône est un don à la fois rituel et spontané fait à une personne nécessiteuse (la MJM), en attente d'un contre-don symbolique (prière, bénédiction). Il est à la fois intéressé et désintéressé, libre et obligatoire. L'espace-rue constitue un lieu permettant la circulation de l'aumône.

3.2.3. Le concept de rue

De nombreux auteurs soulignent le caractère pluriel et multifonctionnel de la rue. Pour Lucchini (2001), la rue est plurielle, car elle permet plusieurs formes d'utilisation et surtout d'appartenance. Une « appartenance est mesurée par les ressources (matérielles, sociales, identitaires, affectives et symboliques) auxquelles l'enfant a accès dans la rue ou qu'il attribue à la rue » (Lucchini, 2001, p. 76). Chez Douville, la rue est un large espace informel de production de biens et de services, et certains enfants investissent ce « marché sauvage » en se faisant employer comme guide, laveur de pare-brise, petits revendeurs ; les jeunes filles y survivent en se prostituant (Douville, 2004).

La définition de la rue comme espace public en opposition à l'espace privé doit être nuancée selon Morelle, car elle varie d'un continent à l'autre. La rue est un espace public qui se transforme en espace de vie pour une minorité, les personnes en situation d'itinérance, dont les « enfants des rues ». La rue n'est pas un espace homogène puisque les enfants fréquentent plusieurs espaces à différents moments de la journée. Elle n'est pas non plus un espace neutre, mais l'objet de plusieurs représentations et appropriations. La rue est, selon elle, un espace de débrouillardise, un espace utilitaire qui devient le principal lieu de sociabilité. Si bien que malgré tous les risques qu'elle engendre, la rue permet d'organiser la survie (Morelle, 2006, 2008; Nsengiyumva, 2010). Elle est, dans ce sens, perçue comme une ressource par les populations qui mènent des activités de rue (Janin, 2001; Cyrulnik, 2002; Wallez et Aubrée, 2005; Pichon, 2007; Flock, 2014), il suffit de savoir l'exploiter à bon escient. Zeneidi-Henry

²⁸ Dieu est amour (traduit par l'auteure)

(2002) montre à cet effet comment les SDF exploitent les lieux de l'espace public selon leurs fonctions : hébergement, alimentation, santé, etc.

L'espace rue peut par ailleurs être vu comme le lieu d'établissement de la justice sociale. Bernichi s'intéressant aux enfants et adolescents des rues de Casablanca montre que la rue rend davantage visibles les contrastes socioéconomiques. Dans les représentations de ces enfants, la rue est un milieu social qui leur doit assistance, dans l'espace-rue ils sont en plein droit de demander, et les adultes sont obligés de leur donner quelque chose. C'est seulement de cette manière que la justice sociale peut être instaurée (Bernichi, 2013).

La multifonctionnalité de la rue amène certains auteurs à lui reconnaître un caractère captivant et positif. Bernichi souligne que les enfants sont créatifs dans la rue de la même manière qu'ils en sont captifs. La vie dans la rue ne peut donc être vue sous son seul aspect négatif, car il existe des aspects positifs que les enfants perçoivent tels que l'autonomie, la communauté de pairs et la solidarité de groupe (Bernichi, 2013). Morelle estime que la rue est un espace « dont on tire une manière d'être au-delà de la question de l'avoir et des maigres possessions, un ultime refuge » (Morelle, 2006, p. 218).

L'espace-rue est le lieu de la rencontre entre mendiants et donateurs, le lieu de l'échange d'aumônes contre des bénédictions. La rue est cet espace qui permet à la MJM d'exposer ses jumeaux et de recevoir en retour des dons qu'elle rend à travers des bénédictions et des prières au bénéfice des donateurs.

3.2.4. Le concept de « mère de jumeaux »

Parmi les catégories de mendiants, la MJM a un statut particulier qu'il faut appréhender. Le concept « mère de jumeaux » doit être articulé à l'aune de l'importance culturelle et symbolique de la quête que cette femme pratique, et en rapport avec son statut de mère. Il ne s'agit pas de n'importe quelle mère. Dans cette étude, le terme « jumeaux » ne désigne pas seulement la naissance simultanée de deux enfants, mais toute naissance multiple : jumeaux, triplés, quadruplés, etc. Nous choisissons de mettre entre guillemets la notion « mère de jumeaux » parce que la littérature ainsi que nos données de terrain révèlent l'existence de fausse mère de jumeaux et de mère de faux jumeaux.

3.2.5. *Le concept de légitimité*

La MMJ est perçue par certains citoyens comme légitime au regard de la précarité dans laquelle elles vivent, mais aussi en raison du sens que certains Ouagalais donnent encore à la gémellité et aux pratiques rituelles qui l'accompagnent. Vu la complexité du concept de légitimité (Bouquet, 2014), nous tenons à préciser le sens que nous lui donnons dans notre étude.

[L]es lois, établies par les hommes, visent à fixer un cadre de règlement aux conflits au sein de la société. Appliquer ces lois, c'est agir dans la légalité. Il existe un autre type de lois auquel nous nous référons fréquemment : les lois fondées sur le « bon droit », la raison, ou certains codes de conduite propres à des groupes sociaux. Ce sont ces lois qui définissent, selon les pays et les époques, les enfants « légitimes », la « légitime défense » ou les « revendications légitimes » des travailleurs ... Plus généralement, les normes sociales et culturelles sont un élément constitutif de légitimité parce qu'elles sont source d'un accord (Coicaud, 1997, cité dans Hatzfeld, 2014, p. 27).

De l'avis de Coicaud, le droit, parce qu'il « détermine ce qui revient à chaque individu », « crée une relation de coexistence », « une coordination des actions entre individus », « contribue à créer un réseau de sociabilité ». Il en conclut que « la question de la légitimité est à la confluence du lien social » (Coicaud, 1997, p. 14). On entend souvent dire « j'ai droit à... ». Cette « revendication de légitimité ne traduit pas seulement l'extension des droits dans une infinité de domaines, mais lui confère une signification sociale : la légitimité exprimée en termes de “droits à...” produit de la société » (Hatzfeld, 2014, p. 28).

Les uns la fondent uniquement par le droit alors que d'autres la pensent supérieure à la légalité et la définissent comme l'existence de normes symboliques partagées, permettant aux membres d'une société d'interagir. Il y a donc une distinction entre la légitimité formelle et la légitimité sociale ; la légitimité formelle est celle du droit, l'aspect légal d'une organisation politique ; la légitimité sociale relie les citoyens sur la base d'une identité collective forte et d'intérêts communs (Bouquet, 2014, p. 13)

La légitimité dont il est question ici est la légitimité sociale, celle qui « s'impose de diverses manières, par la tradition, le statut, la connaissance, l'expertise, la conviction » (Bouquet, 2014, p.13), c'est-à-dire celle qui se rapporte à la reconnaissance sociale et à la signification sociale. Le fait de recourir à la notion de légitimité permet de mieux documenter les représentations sociales des jumeaux qu'ont les Ouagalais et leurs logiques d'aumône faite aux MJM.

3.3. Choix de l'angle théorique d'analyse du phénomène de la mendicité des MJ

La discussion autour des concepts de don, mendicité et aumône permet de comprendre qu'il y a bien du don au cœur de l'aumône musulman, de la charité chrétienne, et de tout secours porté à autrui. La mendicité, bien que réprouvée par ces religions, est une institution qui favorise la circulation de l'aumône dans l'anonymat à Ouagadougou. La théorie du don, plus précisément sa dimension sociale et religieuse peut donc servir de grille d'analyse du phénomène de MMJ à Ouagadougou.

3.3.1. Le paradigme du don associé à la symbolique socioreligieuse et culturelle dans laquelle évolue la MMJ

Dans notre recherche, la MMJ se tient dans un contexte où la religion musulmane comme toutes les religions révélées prônent des valeurs de partage, de piété (Converset et Binois 2006) auxquelles la population citadine ne manque pas de répondre. Par exemple, le don d'aumône qui en plus d'être un acte de générosité et de compassion envers les nécessiteux représente le troisième pilier de l'Islam (*zakat*) sur lequel bon nombre de Burkinabè se basent pour entretenir les dons qu'ils adressent aux MJM. Les croyances qu'elles soient d'ordre religieux (Mauss, 1950; Fall, 2001; Hamzetta, 2004; Gilliard, 2005) ou culturel, ou qu'elles soient liées à des superstitions participent à la normalisation du don d'aumône qui devient une pratique socialement admise, et ce indépendamment des raisons subjectives qu'elle sous-tend. Cette aumône obligatoire n'est pas exclusivement adressée à des mendiants, elle peut également être remise à des personnes qui ne tendent pas la main, mais qui vivent dans des conditions précaires. Comme l'ont souligné plusieurs auteurs (Mauss, 1950; Roch, 1989; Vidal, 2006; Pidolle, 2013), avec l'évolution des sociétés, le droit et la religion privilégient les dons faits aux personnes vivant dans le besoin.

Donner aux MJM et à toutes personnes dans le besoin est un acte courant qui est un moyen de se sentir en accord avec la religion musulmane, de se purifier et recevoir la miséricorde divine (*baraka*). La *zakat* sert également à consolider les liens sociaux et à inscrire dans la société le principe de la solidarité (Sourdrel, 1968; Mbacke, 1994). Pour ce qui est du *sadaka*, il s'agit d'un don surérogatoire qui se rapproche de la *zakat* et qui fait office de justice

(Mauss, 1950). Toutefois, il n'est pas toujours synonyme de « don charitable », car il est souvent prescrit par des marabouts/féticheur/guérisseur/devin dans le but de satisfaire les demandes de leurs sollicitateurs pour trouver des réponses à leurs questions hautement personnelles (Diarra, 2009; Bonhomme et Bondaz, 2014). Des questions qui pour être résolues, méritent de faire des « dons sacrifices ». Ces dons-sacrifices consistent souvent pour les sollicitateurs à faire des dons à l'endroit d'une catégorie spécifique de mendiants, dont la MJM.

Par ailleurs, la Sainte Bible institue le partage et la charité surtout à l'endroit des plus faibles comme base de la vie chrétienne. L'association entre la figure du pauvre et celle du Christ (Gueslin, 2013) induit une représentation symbolique forte : la souffrance des pauvres est la souffrance du Christ, et les chrétiens se doivent de les soulager à travers le partage. Le superflu des riches doit servir à nourrir les pauvres. En ce sens, l'aumône faite à toute personne dans le besoin répond à une nécessité religieuse.

À l'instar des religions révélées qui favorisent la circulation de l'aumône, la culture africaine est riche d'un symbolisme rituel et d'une circulation cérémonielle des objets et des personnes. Le mythe de la gémellité illustre cette richesse symbolique qui rythme le quotidien des sociétés. La zakat, la sadaka, la charité chrétienne, l'aumône pascale sont des normes de bienfaisance qui créent des obligations visant à créer du lien social (la solidarité).

Les Ouagalais sont imprégnés d'un « habitus » de donateurs construit par leur socialisation culturelle et religieuse. Cet ancrage culturel et religieux confère à leurs dons aussi bien un statut d'ordonnance qu'un caractère de volontariat se traduisant par le respect des préceptes culturels et religieux, et du rituel caritatif qui leur est associé. La représentation symbolique de l'aumône et de la gémellité est donc le levier qui actionne le don à l'endroit de la MJM. La logique symbolique du don permet d'analyser le phénomène de la mendicité des « mères de jumeaux » en montrant non seulement la part de représentations, d'images, de mythes, de valeurs qu'il comporte, mais aussi l'articulation de ces représentations, images, mythes, valeurs entre eux et avec le « concret », avec la substance du phénomène (De Bellaing, 2010) qui est la pratique de la mendicité par des MJ en contexte urbain.

Les représentations sociales, religieuses et culturelles du don et de l'aumône sont centrales dans cette étude, car elles désignent des formes de connaissances, la pensée du sens commun,

une manière de penser socialement, permettant aux populations de Ouagadougou de s'approprier et d'interpréter la réalité quotidienne (gémellité, mendicité, aumône) et de mieux saisir leur rapport au monde qui se manifeste autour d'eux. Les représentations que les Ouagalais ont de la gémellité, du don et plus précisément de l'aumône guident leurs comportements. Cela laisse entrevoir un type de structure sociale avec ses institutions (religion, culture), ses agents spécialisés (MJ, jumeaux, marabouts, citadins), sa hiérarchie de positions, un langage qui lui est propre et un ensemble de connaissances (rituels en l'honneur des jumeaux, aumône faite aux nécessiteux, etc.) transmises à travers les générations. Toutes ces connaissances sont déjà intériorisées par les agents qui, de façon inconsciente, les traduisent dans leurs comportements comme un « *habitus* » (Durkheim, 1981; Bourdieu et Passeron, 2005). De fait, la vie matérielle et morale, économique et religieuse, culturelle et politique des Ouagalais est imprégnée de l'esprit de don, plus précisément, de l'esprit de l'aumône. L'analyse de leurs perceptions permet de comprendre le sens qu'ils donnent à leurs actions : les logiques de mendicité des MJ et les logiques de l'aumône faite aux MJ.

3.3.2. L'attente sociale et la logique de l'aumône faite aux mendiants

Loin d'être une spécificité des sociétés contemporaines, la mendicité s'inscrit dans une tradition et une histoire religieuse et culturelle (Sourdrel, 1968; Vuarin, 1990; Procacci, 1993; Mbacke, 1994; Starobinski, 1994; Gilliard, 2005; Falcioni, 2012; Gueslin, 2013). Au XIV^e siècle, l'aumône est un contrat qui lie le mendiant et le donateur, car le mendiant qui reçoit une aide est tenu de prier pour son bienfaiteur (Gemerek, 1987).

Les auteurs Minh-ha (1981) et Bondaz et Bonhomme (2014) ont déjà mobilisé la théorie du don pour analyser le phénomène de mendicité, notamment, en contexte africain, car ils voient dans l'aumône un don religieux dont le contre-don est rendu par un être suprême. Minh-ha (1981) met en exergue la fonction sociale de l'aumône. En effet, le récit d'Aminata Sow Fall que relate cet auteur parle du rôle important que jouent les personnes en situation de mendicité dans la société sénégalaise, du fait que les plus riches ont besoin de ces mendiants pour accomplir leur devoir religieux à travers l'aumône. Cela rappelle que les bontés sont rarement désintéressées, que le don a quelque chose d'égoïste, relève l'auteur, car on ne donne pas seulement pour le bien du bénéficiaire, mais c'est avant tout pour la prospérité du

donateur dans cette vie et pour son salut dans l'au-delà. Bondaz et Bonhomme (2014) s'intéressant à l'aumône faite aux mendiants et aux offrandes faites aux marabouts considèrent ces deux types de dons comme faisant partie du registre des dons religieux. Selon eux, l'aumône représente une forme indirecte d'oblation de don à Dieu. Le mendiant joue le rôle de truchement dans l'obtention de la contrepartie divine, notamment, par les prières qu'il adresse à Dieu en faveur du donateur, en reconnaissance de l'aumône reçue. De même, l'offrande faite au marabout vise la protection du donateur par les prières et les bénédictions du marabout. De ce point de vue, aumône faite au mendiant et offrande faite au marabout sont deux types de dons religieux qui s'inscrivent dans une même économie de la prière : des biens matériels sont donnés en contrepartie de prières ouvrant l'accès à des biens symboliques (le salut) (Bondaz et Bonhomme, 2014).

Tout comme le don maussien, l'aumône renferme deux dimensions : objective et subjective. Il y a le geste concret et objectif de donner derrière lequel se trouve une attente subjective que seul peut combler un être suprême. L'attente sociale guide et motive le don d'aumône. L'étude de Bénéï (1995) et celle de Marie (1998) permettent en effet d'illustrer l'importance de l'attente sociale dans le circuit du don. Bénéï (1995), dans son étude sur *le prix de la fiancée* suggère que, malgré la préséance souvent accordée à l'économique sur le reste (religieux, social, etc.), le plus important pour une société n'est pas tant une logique économique que, peut-être, un idéal des valeurs dans lequel il est possible de s'enraciner et auquel on peut se rattacher et s'identifier, l'économique s'y trouvant alors englobé. Sont en jeu, dans cette pratique dénommée *prix de la fiancée*, bien d'autres choses que de « simples » motivations économiques. Autrement dit, derrière cette pratique visiblement économique se cache une attente sociale plus grande telle que l'affirmation de valeurs sociales, affirmation d'un statut. Comme le relève Mauss, la chose donnée est porteuse d'une valeur symbolique. Marie (1998) pour sa part, souligne que le don procède d'une ambivalence entre l'expression d'une générosité désintéressée et la création ou la réparation de dette. C'est la raison pour laquelle il atteste que l'échange de dons met en jeu une logique de la dette dans la mesure où dons et contre-dons s'enchaînent comme le crédit et son remboursement ou comme le placement et son rapport. De même, les dons adressés aux MJM sous forme d'aumône peuvent paraître banals et circonstanciels à première vue alors qu'il y a tout un processus complexe autour de cette « activité pratique » qu'est le don d'aumône. Les relations

entretenues dans le cadre de la MMJ n'ont pas une valeur uniquement économique : il s'agit d'un contrat plus général dans lequel circulent simultanément des biens, des relations et des symboles.

Tout comme dans le cas du *Potlatch*, la MMJ donne l'impression d'avoir affaire à un « marché », plus précisément un « marché d'aumône » (au sens métaphorique) où les acteurs dotés de « capitaux » divers (capital économique, religieux, culturel, symbolique, social.) sont en concurrence. Des groupes stratégiques hétérogènes (MJM vs citoyens) s'affrontent, mus par des intérêts (matériels ou symboliques) plus ou moins compatibles, les acteurs étant tous dotés de pouvoirs relationnels plus ou moins inégalement distribués. Ainsi, la mendicité devient alors un espace de jeu et d'enjeux relevant d'un rapport de forces entre groupes sociaux et entre individus. Notre recherche s'intéresse à la manière dont les acteurs articulent simultanément le registre de l'intérêt et celui du don pour parvenir à vivre ensemble. Trois niveaux d'analyse du phénomène de mendicité sont simultanément mobilisés : les relations entre les MJM et les donateurs, entre les MJM et les non-donateurs et entre les MJM et la société de façon générale. Le don est pour nous un facteur structurant des échanges entre ces trois groupes sociaux, car la question qui nous intéresse est de comprendre les logiques de mendicités des MJM. Pour cela, comprendre les interactions entre les MJM et le reste de la population ouagalaise est importante : d'un côté, comment la MJM arrive-t-elle à susciter la générosité des donateurs, et de l'autre côté pourquoi certaines personnes ne donnent-elles pas et pourquoi d'autres choisissent-elles de donner, quelle que soit la nature des dons.

Le grand défi pour nous est donc de savoir articuler savoir et pratique. Nous nous sommes inspirés des propositions épistémologiques et des approches « contextualisantes » de Silber (2004 et 2010) afin de pouvoir faire ressortir s'il y a lieu la pluralité de formes et d'expressions liées à la pratique de la mendicité par les mères de jumeaux dans la ville de Ouagadougou.

3.4. Questions et objectifs de la recherche

Notre recherche porte sur une thématique originale au regard de la rareté d'études disponibles dans le champ de la MMJ. Le cadre conceptuel et théorique nous introduit dans le vaste champ de la mendicité, une institution permettant la circulation de l'aumône dans un contexte

social donné et suivant des logiques sociales déterminées. Le choix de l'angle théorique d'analyse de notre problème nous a permis de préciser notre question de recherche.

3.4.1. Questions de recherche

Le champ théorique du don nous renseigne sur le rôle du don et en particulier de l'aumône dans la société. L'aumône est un don spécifique fait aux personnes vivant dans le besoin, au nom de Dieu. La mendicité est une pratique qui permet la rencontre entre ces personnes nécessiteuses et les donateurs potentiels. Les MJ constituent une catégorie particulière de femmes qui mendient dans les rues de Ouagadougou.

Question générale de recherche

Afin de mieux comprendre et documenter le cas particulier de la MMJ, la question fondamentale posée dans cette étude est la suivante : quelles sont les logiques de mendicité des « mères de jumeaux » dans la ville de Ouagadougou ?

Questions spécifiques

- ✓ Quel est le profil sociodémographique des « mères de jumeaux » qui mendient dans les rues de Ouagadougou ?
- ✓ Quelles sont les principales raisons qui poussent les mères de jumeaux à mendier ?
- ✓ Quelles sont les stratégies de mendicité mises en place par les MJM ?
- ✓ Quelles sont les perceptions des populations de la ville de Ouagadougou de cette forme de mendicité ?

3.4.2. Objectifs de l'étude

Objectif général

L'objectif principal de cette étude est de saisir les logiques de mendicité des « mères de jumeaux » dans la ville de Ouagadougou.

Objectifs spécifiques

- **Mettre en exergue les caractéristiques sociodémographiques de la MJM.** Pour cela, nous allons dresser le profil des MJM enquêtées.

- **Connaître les principales raisons qui poussent les mères de jumeaux à mendier.** Nous allons chercher à comprendre ce qui contraint les femmes à pratiquer la mendicité en milieu urbain avec leurs enfants.
- **Mettre en lumière les stratégies de mendicité mises en place par les MJ.** Nous examinerons les différentes stratégies mises en place par les MJM notamment leur logique d'occupation de l'espace, leur mode d'organisation et l'utilisation des jumeaux dans la mendicité.
- **Connaître les perceptions sociales du phénomène en le situant dans son environnement social et culturel.** Nous recueillerons les représentations sociales des enfants jumeaux et de leurs mères afin de comprendre ce qui motive les citoyens à faire l'aumône aux MJ ; cela nous permettra d'identifier les différentes logiques de dons faits aux MJM et de saisir les fonctions sociales de l'aumône faite aux MJM.

En suivant les recherches réalisées dans le domaine, et compte tenu de l'objet spécifique de mendicité en contexte urbain étudié, la thèse que nous défendons stipule que : *la mendicité des « mères de jumeaux » remplit en réalité une fonction sociale, c'est-à-dire qu'elle joue un rôle social, culturel, religieux et économique en permettant d'une part aux citoyens de s'acquitter de leur devoir d'aumône et d'autre part, en permettant aux femmes en situation de mendicité de pouvoir survivre dans un contexte de précarité généralisée en milieu urbain où le secteur formel offre peu de possibilités d'accès et où la débrouille fait désormais partie du quotidien des populations de la ville de Ouagadougou.*

Ce chapitre a permis de définir le cadre de référence théorique c'est-à-dire la théorie du don et de l'aumône selon laquelle le problème de la MMJ est abordé et traité. Plus précisément, il a proposé des concepts et a discuté leur contenu. Ces concepts s'intégrant dans un cadre théorique et servant de balise et d'inspiration pour l'analyse du phénomène de la MMJ dans la ville de Ouagadougou. Les questions et les objectifs de recherche ont résulté de ce cadre d'analyse théorique ainsi défini.

CHAPITRE 4 : MÉTHODOLOGIE ET DONNÉES EMPIRIQUES

L'incidence méthodologique du recours au paradigme du don implique de restituer le sens que les acteurs sociaux accordent à leurs pratiques et aux institutions sociales (la religion, la culture), c'est-à-dire à la dimension symbolique de l'existence. Le cadre méthodologique est nécessaire pour opérationnaliser les concepts. Afin de rapprocher nos propositions théoriques de la réalité, et dans l'objectif de confronter notre hypothèse à l'observation, nous avons opérationnalisé les concepts, c'est-à-dire établi une relation systématique entre les concepts et la réalité observable. Le concept de rue a été opérationnalisé grâce à la cartographie et le concept de « mères de jumeaux » grâce à l'enquête quantitative. Quant aux concepts de dons, d'aumône, de mendicité, ils ont été intégrés dans les différents guides d'entretien afin de leur donner un contenu dans le contexte de l'étude : les logiques de don et d'aumône; la nature des dons et de l'aumône; la perception de la mendicité par les MJM et par les populations de Ouagadougou.

La méthodologie est un ensemble de règles, étapes et procédures auxquelles un chercheur a recours en vue d'étudier un objet (Dépelteau, 2010, p. 6). Notre cadre méthodologique met en lumière les enjeux éthiques et épistémologiques auxquels nous avons fait face. Il décrit et précise les différents outils utilisés, les techniques de collecte des données, les stratégies de recrutement des interlocuteurs ainsi que les stratégies d'analyse des données collectées. Notre démarche méthodologique s'inscrit dans un canevas de recherche souple et évolutif, plutôt qu'un cadre pré structuré et figé.

4.1. Défis épistémologiques et considérations éthiques

Cette partie expose les défis épistémologiques et éthiques en soulignant leur imbrication dans le processus de la recherche. En effet, notre recherche s'est effectuée dans et par l'interaction avec les répondants. Or, soumise aux exigences méthodologiques, notre démarche de recherche ne peut s'accomplir que dans le respect de l'intimité des sujets concernés. Tout le processus de recherche est donc traversé par le souci permanent de la distance nécessaire à prendre pour mieux observer notre objet (rupture épistémologique) et des précautions à prendre pour mener toutes ces observations dans le respect des répondants (défi éthique). Notre démarche méthodologique pend donc racine dans la posture épistémologique et se

concrétise par la mise en place de stratégies de recherche et par le choix d'instruments de collecte et d'analyse des données collectées.

Planifier et mettre en œuvre une recherche dans un environnement familier est à la fois aisé et délicat. Nous avons fait face à différents défis, surmontables dans certains cas, mais qui ouvrent sur des questionnements épistémologiques et éthiques importants. Nous trouvons indispensable de réfléchir à la proximité ou la distance avec le terrain d'étude, car d'une part, notre subjectivité peut être un « obstacle supplémentaire inévitable qu'il faut traiter en tant que tel, c'est-à-dire sans illusions » (De Sardan, 1989, p. 130). D'autre part, notre présence sur le terrain peut influencer le processus de recherche, car nous occupons une place centrale dans la collecte des données notamment par les interactions avec les populations locales ; cette influence devient alors une stratégie de rigueur méthodologique (Anadón, 2006).

La réflexion sur notre distance par rapport à l'objet d'étude trouve sa légitimité dans le débat épistémologique concernant l'influence de la proximité ou non du chercheur avec le milieu d'étude sur la construction des connaissances (Berger, 2015). Si « c'est l'exotisme de l'univers social qu'il étudie qui constitue pour l'ethnologue l'obstacle épistémologique par excellence » (De Sardan, 1989, p. 129), certains auteurs relèvent au contraire le fait que pour le sociologue, le plus grand obstacle épistémologique par excellence dans le travail de terrain demeure la familiarité du chercheur avec l'univers social qu'il observe (Bourdieu et Chamboredon, 2005). Durkheim le souligne en ces termes : « il faut écarter systématiquement toutes les prénotions » (1981, p. 31) et « considérer les faits sociaux comme des choses » (Durkheim, 1981, p. 15). Se situant dans la même lignée que Durkheim, Bachelard écrit ainsi : « dans la formation d'un esprit scientifique, le premier obstacle, c'est l'expérience première » (Bachelard, 1983, p. 23).

Dans notre travail de recherche, nous accordons une importance capitale à ce que Durkheim et Bachelard appellent « sens commun », car notre positionnement en ce qui a trait au terrain d'étude est à la fois un rapport de proximité et de distance. Notre origine africaine (du Burkina Faso) explique notre regard de proximité avec le terrain de l'étude. En effet, nous vivons dans l'illusion d'une familiarité avec le social. Nous avons quelque chose à en dire, des opinions à formuler à l'égard de ce qui peut être désigné comme « jumeaux », « mères de jumeaux », « rite de présentation des jumeaux au marché » tant ce phénomène est ancré dans

les représentations sociales et largement relayé par les médias. En tant que Burkinabè résidente dans la ville de Ouagadougou, nous avons une identité qui nous donne dans une certaine mesure plus de facilité à intégrer le terrain d'étude et à comprendre « le sens commun » véhiculé par les populations. Or, l'objectif de cette recherche est justement d'interroger ce qui apparaît comme évident. D'où la nécessité d'une rupture épistémologique. Faire une « rupture épistémologique » non pas dans le sens d'écarter le « sens commun » des populations étudiées (Bourdieu et Chamboredon, 2005 ; De Sardan, 1989) ni nos propres prénotions, mais dans le sens d'une élévation de la conscience pour mieux appréhender le réel tel qu'il se présente. Car, à la suite de St-Cyr Tribble et Saintonge « nous postulons que toute réalité est le résultat d'un regard posé et d'une interprétation manifestée à partir de représentations personnelles et collectives d'un phénomène. La réalité est pour ainsi dire appréhendée de façon subjective » (St-Cyr Tribble et Saintonge, 1999, p. 114). Le sens commun a une place centrale dans notre recherche comme le souligne également Schutz (1999) :

Les objets de pensée construits par le chercheur en sciences sociales, afin de saisir la réalité sociale, doivent être fondés sur des objets de pensée construite par le sens commun des hommes vivants quotidiennement dans le monde social. De la sorte, les constructions des sciences sociales sont, pour ainsi dire, des constructions du second degré, c'est-à-dire des constructions faites par les acteurs sur la scène sociale, dont le chercheur doit observer le comportement et l'expliquer selon les règles procédurales de sa science (Schütz traduit et cité dans Blin, 1999, p. 17).

Ainsi, dans le cadre de cette étude, le sens commun qui s'exprime dans un entretien est considéré comme un savoir pratique, légitime, qui n'est pas abstrait. Le sens commun est considéré comme une forme de connaissance (Houle, 1987). Les savoirs savants sont produits, selon cette orientation, à partir des savoirs ordinaires. Le savoir commun peut inspirer, peut être exploité, interprété et peut même mener à la théorisation ; d'où la difficulté de faire table rase de ce savoir commun. Comment expliquer le sens commun et les comportements qui lui sont associés d'une part et produire un savoir scientifique sur la société d'autre part en abandonnant totalement le sens commun ? Le sens commun paraît être une étape inéluctable dans la recherche du savoir, notamment en sociologie. Notre approche reconnaît l'histoire individuelle du sujet, son expérience vécue et élaborée, les événements extérieurs et les contextes sociaux dans lesquels il a vécu, car les acteurs ont une connaissance

pertinente de leur milieu. Le sens commun comprend une sociologie implicite qui est légitime, et nous puisons dans ce savoir pratique pour construire le savoir théorique.

L'idée que le fait « se conquiert » va à l'encontre de celle de faits donnés de manière immédiate, et souligne dès lors la nécessité d'une construction rigoureuse de l'objet de recherche. Notre réflexion est partie de l'idée selon laquelle les phénomènes qui intéressent la sociologie, en l'occurrence la pratique de la mendicité par les MJ sont souvent triviaux et paraissent évidents puisqu'ils sont déjà accompagnés de connaissances qui appartiennent au sens commun. Comme tout chercheur, face à notre sujet social, nous avons une idée préconçue, une petite théorie à énoncer pour rendre compte de la nature de notre sujet de recherche. *A contrario*, ce qui fait la spécificité de la sociologie, c'est la manière dont le chercheur est en mesure de *construire* l'objet de sa recherche de manière à ce qu'il puisse s'arracher des présupposés courants qui l'entourent dans les représentations sociales.

La construction de notre objet de recherche s'est faite progressivement entre la réalité (objet réel) et le savoir intellectuel scientifique construit par la discipline (concept théorie). Partageant l'avis de Bachelard (1983) pour qui le fait scientifique est conquis, construit et constaté, nous avons tenté de voir ce qui se cache derrière le sens commun, afin de construire notre objet d'analyse. Notre sujet de recherche porte sur les logiques sociales de la pratique de la mendicité par des « mères de jumeaux » dans la ville de Ouagadougou. En plus des MJ, nous avons rencontré d'autres catégories de personnes. Vu que notre travail est une recherche avec des sujets humains, la conquête et la construction de notre objet de recherche se sont faites en gardant à l'esprit les exigences de la constatation de la réalité sur le terrain. En effet, la littérature méthodologique demande que soient précisées les manières dont les chercheurs ont protégé les participants et ont fait en sorte de respecter leurs droits. Particulièrement, le consentement libre et éclairé, les questions relatives à la confidentialité des données ainsi qu'aux conséquences, pour les sujets ou le groupe qu'ils représentent, de leur participation à la recherche. De façon formelle, notre projet de recherche a fait l'objet d'évaluation d'un comité d'éthique afin d'en obtenir l'autorisation pour effectuer la collecte de données auprès des répondants. Pour ce faire, en 2014-2015, étant inscrite à l'Université de Ouagadougou (devenue Université Professeur Joseph Ki-Zerbo de Ouagadougou), nous avons bénéficié d'une autorisation de recherche de l'école doctorale des lettres, sciences humaines et

communication (E.D/LE.SH.CO), qui nous a permis de faire le recensement des MJ et de géo référencer les sites de mendicité occupés par ces femmes. En décembre 2015, nous avons obtenu une admission à l'Université Laval pour le 3^e cycle en sociologie. Après les cours et l'examen doctoral et, afin d'effectuer notre seconde phase de collecte de données, nous avons soumis notre projet de recherche au comité plurifacultaire d'éthique de la recherche de l'Université Laval qui l'a approuvé.

Conformément au comité d'éthique de l'Université Laval, nous avons conçu des formulaires dont l'objectif est de demander le consentement libre et éclairé des répondants, tout en leur garantissant l'anonymat, la confidentialité et la notion de risque minimal. Une fois sur le terrain à Ouagadougou, nous avons sollicité le consentement des participants au moyen d'un formulaire écrit, signé préalablement par nos participants ayant un certain degré d'instruction, et d'un consentement oral pour les participants illettrés. Pour cette deuxième catégorie de participants, nous avons utilisé un feuillet d'information comprenant les mêmes renseignements que le formulaire de consentement à l'exception des signatures. La lecture du feuillet leur a été faite sur le terrain. Avec l'accord des répondants, les entrevues ont été enregistrées en audio puis retranscrites pour permettre le traitement des textes avec le logiciel QDA Miner. Pour des raisons liées à l'anonymat, les *verbatim* des participants sont présentés dans la thèse de manière à ce que leurs auteurs ne puissent pas spécifiquement être identifiés. Pour ce faire, des sigles qui ne renvoient pas au nom des interlocuteurs ont été utilisés. Concernant les « mères de jumeaux », le sigle renvoie à leur religion, leur groupe socioculturel d'appartenance et leur statut matrimonial : [MJM-MMP] désigne une « Mère de jumeaux en situation de mendicité (**MJM**)-Musulmane **Moaga** Polygamme ». Pour les autres catégories de populations enquêtées, les sigles renvoient à leur statut social (exemple : [EMJM] désigne « Époux de mère de jumeaux en situation de mendicité ») ou professionnel ([A_MFSNF] désigne « Agent du Ministère de la femme, de la Solidarité Nationale et de la Famille »). En ce qui concerne les trois fausses MJ, nous avons préféré les identifier à part : [F_MJM] désigne « Fausse mère de jumeaux en situation de mendicité ». Au cas où deux ou plusieurs répondants présenteraient les mêmes caractéristiques, nous avons affecté un numéro à chaque sigle afin de singulariser chaque répondant et permettre une lecture cohérente des propos de chacun tout au long du document. Exemple : [MJM-MMP_1] désigne une mère de jumeaux en situation de mendicité, musulmane, Moaga et vivant dans

un foyer polygame. Dans toute la thèse, ce sigle désignera la même femme. [MJM-MMP_2] désigne une autre MJM ayant les mêmes caractéristiques que la première. Ce sigle désignera également la même femme dans tout le document. Ces sigles sont consignés dans un tableau rangé à l'annexe 3 de ce document.

4.2. Délimitation du champ de la recherche et phase exploratoire

Nous entendons ici préciser le champ d'investigation, indispensable à la contextualisation de l'étude. C'est pour ce faire que nous avons retenu Ouagadougou comme étant notre site de recherche à raison de l'importance du phénomène de mendicité des « mères de jumeaux » dans cette ville.

4.2.1. Justification du choix du site de la recherche

Nous abordons la ville de Ouagadougou comme un espace de vie sociale à l'instar de Park (1979) qui s'était attaché à comprendre le développement des communautés socioculturelles dans la ville de Chicago en considérant la ville non comme un phénomène géographique, mais comme une sorte d'organisme social. De l'avis de Park, l'espace urbain est la scène de la vie quotidienne qui définit la communauté des citoyens; l'espace urbain est un territoire de vie et d'identité.

En perpétuelle croissance, Ouagadougou fonctionne au quotidien comme le révélateur et l'amplificateur des grands problèmes sociaux, mais elle est aussi le creuset où s'élaborent la plupart des changements créateurs. Ouagadougou est un espace qui focalise et cristallise les principaux conflits et contradictions d'une société en profonde mutation : la mondialisation, l'exclusion, le multiculturalisme et l'affirmation culturelle, la gouvernance, l'écologie, la science et la technologie, sans oublier les nouvelles tendances démographiques et migratoires, changements de la structure de l'emploi s'accompagnant d'un accroissement du chômage et du sous-emploi, restrictions budgétaires, rupture des équilibres population-territoire, etc. De nombreux défis restent à relever, notamment l'accès à l'éducation, au logement, à l'emploi (Delaunay et Boyer, 2017).

Espace de compétition, la ville de Ouagadougou est marquée par une diversité de métiers. À côté du secteur dit formel qui ne recrute qu'une infime partie des citoyens, il y a le secteur informel qui reçoit la majorité des Ouagalais surtout les jeunes et les femmes (Sanou, 1993;

Lachaud, 1997; Gaufryau et Maldonado, 2001; Calvès et Schoumaker. 2004; Calvès et Kobiané, 2014). Les femmes, le plus souvent sans instruction, se contentent des activités de fortune : le petit commerce sur un étal aux abords des rues ou dans les marchés, ou en honorant un contrat à temps partiel dans une société privée ou une entreprise. Elles adhèrent aussi aux associations et aux groupements afin de bénéficier d'appuis institutionnels (crédits, formation, alphabétisation). Bref, elles luttent au quotidien pour se « faire une place au soleil », pour le développement, pour des lendemains meilleurs dans un monde de compétition. La diversification des activités est devenue le dénominateur commun, en réponse à la précarité dans laquelle vivent de milliers de femmes dans la ville de Ouagadougou (Adjamagbo et *al.*, 2004 ; Antoine et Dial, 2005; Calvès et Kobiané, 2014).

La ville constitue également un socle pour de nombreuses possibilités d'événements et d'aventures : la prostitution, l'itinérance, le phénomène des enfants vivant dans la rue, la délinquance, la mendicité. En plus des activités de fortune, les femmes sont de plus en plus présentes dans la mendicité.

Le choix de cette localité est donc motivé par son contexte socioéconomique et son rythme d'urbanisation. La taille de sa population fait d'elle le plus grand centre urbain du Burkina Faso (INSD, 2015). L'hétérogénéité de la population urbaine de Ouagadougou nous donnent la possibilité de rencontrer, en plus des MJM, un échantillon diversifié d'interlocuteurs ; ce qui nous permet d'enrichir nos données. Ouagadougou représente en ce sens une ville riche où chacun espère trouver la solution à ses problèmes, notamment ceux liés à l'emploi. Elle est pourtant l'espace où on observe de nombreux problèmes sociaux : problèmes de logements, problèmes d'accès aux services sociaux de base, le sous-emploi, le chômage, la prostitution, la mendicité, etc. La probabilité d'y apercevoir des MJM et de recueillir des informations diversifiées est plus grande. La ville de Ouagadougou nous offre beaucoup plus d'opportunités pour mener une telle recherche que n'importe quelle autre ville du Burkina Faso.

Après le choix du site de recherche, une première étape exploratoire s'impose. Cette phase exploratoire a pour objectif de baliser le phénomène de la MJ dans la ville de Ouagadougou.

4.2. 2. Une phase exploratoire de janvier à juillet 2015

En janvier 2015 nous avons commencé la phase exploratoire dont l'objectif vise à obtenir, auprès d'acteurs clés de la ville de Ouagadougou et à partir de leurs perceptions et expériences, des informations permettant de cerner et de comprendre les logiques sociales de mendicité par les « mères de jumeaux ». Elle s'est faite sous deux formes principales : une recherche documentaire et la découverte du terrain d'étude (entretien exploratoire et observation). Plusieurs types de documents ont été consultés. Outre les ouvrages disponibles dans les bibliothèques publiques, nationales et universitaires permettant un état des lieux de la question, nous avons consulté les archives des journaux afin de faire le point sur ce qui a été dit dans la presse écrite.

Cette phase exploratoire nous a permis d'ajuster progressivement la méthode et cet ajustement progressif a conduit à une meilleure sélection des interlocuteurs permettant une délimitation de notre population d'étude. Grâce à l'exploration, le guide d'entretien s'est davantage ouvert pour prendre en compte progressivement les nouveaux questionnements qui se présentaient sur le terrain. Ce qui a permis de recueillir un éventail plus large de données et d'approcher la complexité des systèmes d'interprétation mis en œuvre par nos répondants.

Dans l'analyse de notre phénomène, nous avons procédé à une triangulation qui consiste à recouper les informations issues de sources différentes et de méthodes indépendantes (Denzin, 1978 ; Jick, 1979).

4.3. Le choix d'une triangulation des approches méthodologiques pour la collecte des données

Fortin définit la triangulation « comme l'emploi d'une combinaison de méthodes et de perspectives permettant de tirer des conclusions valables à propos d'un même phénomène » (Fortin, 1996, p. 318). L'objectif est de bénéficier des différents avantages des approches spatiale (une répartition spatiale), quantitative (taille de l'échantillon, caractéristiques sociodémographiques des enquêtés) et qualitative (plus de détails, de profondeur), réduisant ainsi les faiblesses de chacune par la complémentarité de l'autre. Ainsi, la corroboration des résultats de recherche peut renforcer la validité de l'étude.

4.3.1 Technique de collecte des données/ stratégies de recrutement

Notre collecte de données s'est déroulée en deux phases. Après la phase exploratoire, nos premières enquêtes, la cartographie et la collecte de données quantitatives se sont déroulées de septembre à octobre 2015 ; une deuxième phase, la collecte de données qualitatives, s'est effectuée entre février et mai 2018. De façon concrète, nous avons commencé par l'approche spatiale. Une fois que nous repérons un site de mendicité, nous expliquons les objectifs de l'étude aux « mères de jumeaux » en situation de mendicité présentes sur ce site. Si les femmes sont d'accord, nous relevons le site à l'aide du Global Positioning System (GPS) ; c'est ainsi que nous avons pu « géoréférencer » 39 sites préférentiels de mendicité dans la ville de Ouagadougou. Sur chaque site de mendicité « géoréférencé », nous avons rempli la fiche d'identification avec les femmes présentes sur le site et ayant accepté de participer à l'entretien. Cette fiche d'identification a permis de dénombrer 198 MJM qui occupaient ces différents sites dans la ville de Ouagadougou en 2015. Connaissant déjà les sites de mendicité occupés par les MJM, nous y sommes repassés en 2018 pour demander aux MJM qui l'occupaient à ce moment un rendez-vous pour des entretiens approfondis que nous avons réalisés à l'aide du guide d'entretien semi-directif. Lors des entretiens à proprement parler, après avoir recueilli l'assentiment de l'enquêté, nous nous présentions et nous lui résumions l'objectif de l'enquête. Ensuite, nous commençons l'échange en nous servant des questions et thèmes contenus dans le guide d'entretien semi-directif. L'objectif de l'échange est d'arriver à mobiliser chez l'enquêté ses connaissances, ses informations et ses représentations afin d'aider à la compréhension du phénomène étudié. Toutes les entrevues avec les MJM ont été réalisées dans notre langue maternelle à savoir le mooré. Toutefois, d'autres participants, notamment les agents de la police, les responsables d'association, etc. se sont exprimés en français. Après les entrevues, nous demandions toujours aux participants s'ils voulaient ajouter quelque chose sur le déroulement de l'entrevue et s'ils voulaient dire un dernier mot sur tout ce qui avait été dit. De plus, nous prenons le soin de les remercier pour leur effort et leur collaboration après les entrevues. Étant donné que la participation était volontaire, aucune compensation financière ou autre n'a été donnée sauf à l'endroit de quelques « mères de jumeaux » à qui nous avons offert quelques pièces de monnaie dans les bols que tenaient les jumeaux. Il faut souligner que contrairement à la posture habituelle du Ouagalais qui se trouve mis en présence de la mendicité sans la chercher, voire en essayant

d'éviter son contact, nous nous sommes faits arpenteurs des lieux urbains à la recherche des « mères de jumeaux » en situation de mendicité. Ce qui a permis de rencontrer plusieurs catégories de personnes présentées dans les tableaux 1 et 2. Nous avons résumé notre démarche méthodologique dans un tableau à l'annexe 1.

4.3.2. Cartographie des sites de mendicité et collecte de données quantitatives

La cartographie et la collecte de données quantitatives ont constitué la première étape de notre travail de terrain qui s'est déroulée de septembre à octobre 2015.

4.3.2.1. Cartographie des sites de mendicité

La dimension spatiale est importante dans l'étude de la MMJ parce que ce phénomène s'inscrit dans l'espace urbain. Nous faisons donc de l'espace un schème d'analyse et de la cartographie un modèle d'écriture. En tant qu'inscription graphique, la carte construit l'objet qu'elle vise et représente. Elle ne se contente pas de décrire un objet déjà là, mais elle possède une puissance « instituante » par rapport à l'objet, une puissance d'objectivation, mieux encore : une puissance heuristique. La cartographie permet d'opérationnaliser le concept de rue, en le rendant plus manifeste : on peut l'observer et le nommer (l'entrée d'une mosquée, un carrefour, etc.). Dans notre étude, la carte de mendicité sert deux objectifs : d'une part, elle sert de cadre pour la conceptualisation de l'environnement social dans lequel opèrent les MJM. D'autre part, elle sert d'outil pratique pour représenter visuellement et expliquer (communiquer) de manière synthétique les logiques d'occupation des sites par les MJM. Elle joue donc un rôle important pour favoriser la connaissance et une meilleure compréhension de la pratique de la mendicité par les mères de jumeaux. L'utilisation de la cartographie dans notre recherche, loin d'être un palliatif ou un ornement permet de « révéler » au sens photographique du terme une dimension constitutive, déterminante des sites de mendicité occupés par les « mères de jumeaux », à savoir, leur localisation, leur dispersion et leur organisation spatiale, leur inscription territoriale, leur circulation et l'échelle de leur développement dans la ville de Ouagadougou. Ce qui permet de mieux comprendre la logique d'occupation de l'espace par les MJM dans la ville de Ouagadougou. Avec quel outil et suivant quelle méthode avons-nous collecté les données cartographiques ?

✓ **Outils et techniques de collecte de données**

L'outil de collecte utilisé ici est le GPS (*Global Positioning System*). Nous avons d'abord repéré tous les sites de mendicité. Après avoir identifié ceux occupés par des « mères de jumeaux », nous avons procédé à des relevés cartographiques (les sites sont relevés à l'aide du GPS). En effet, une fois sur le site de mendicité repéré, nous expliquons les objectifs de l'étude aux « mères de jumeaux » en situation de mendicité présentes. Si les femmes nous donnent leur accord, nous relevons le site à l'aide du *Global Positioning System* (GPS). C'est ainsi que nous avons pu « géoréférencer » 39 sites préférentiels de mendicité dans la ville de Ouagadougou occupés par des « mères de jumeaux » en 2015, dont quatorze (14) mosquées, huit (8) marchés, cinq (5) carrefours, trois (3) stations d'essence, deux (2) établissements financiers, deux (2) gares (taxi et/ou bus), deux (2) espaces vides, deux (2) boulevards, et une garderie.

✓ **Traitement des données cartographiques**

Les données cartographiques sont traitées à l'aide du système d'information géographique **ArcGIS 10** pour faire ressortir la cartographie des lieux de mendicité afin de voir leur inscription dans la ville. Nous avons procédé comme suit :

- Insertion des coordonnées géographiques des lieux permanents de mendicité dans la base de données géographiques de la ville de Ouagadougou PIGEO ;
- Cartographie des lieux de mendicité grâce à PIGEO afin de voir leur inscription dans la ville ;
- Production d'une cartographie des lieux de mendicité indiquant le nombre de femmes mendiant aux points fixes, des liens entre les quartiers de résidence des femmes et leur lieu de mendicité (les cartes sont présentées dans le chapitre 6).

4.3.2.2. Collecte des données quantitatives

Nous avons utilisé une approche quantitative qui nous a permis de déterminer les caractéristiques sociodémographiques de la population des MJM dans la ville de Ouagadougou. L'approche quantitative permet d'opérationnaliser le concept de « mères de jumeaux » en spécifiant l'une de ses dimensions qui est la caractéristique

sociodémographique. Cette dimension est décrite par plusieurs variables : âge, niveau d'instruction, religion, état matrimonial, etc. Ces variables permettent de déterminer le profil de chaque MJM.

✓ **Outil et technique de collecte de données**

Nous avons conçu une fiche d'identification (voir Annexe 4) où figurent les différentes variables mesurées : l'âge, l'origine socioculturelle, le niveau d'instruction, la religion, l'état matrimonial, le milieu de résidence actuelle des MJM et l'âge des jumeaux. La collecte de données consiste à poser aux MJM des questions simples sur leur profil sociodémographique afin de remplir la fiche d'identification. Sur chaque site de mendicité « géoréférencé », nous remplissons la fiche d'identification avec les femmes présentes et ayant accepté de participer à l'entretien. Cette fiche d'identification a permis de dénombrer 198 MJM dans la ville de Ouagadougou en 2015.

✓ **Traitement des données quantitatives**

Les données quantitatives sont traitées à l'aide du logiciel Excel puis saisies à l'aide du logiciel statistique SPSS et organisées de manière à faciliter leur analyse statistique dans le but de faire ressortir les caractéristiques sociodémographiques des MJM sous forme de tableaux, graphiques et diagrammes (ces tableaux et figures sont présentés dans les chapitres 5, 6 et 7).

4.3.2.3. Présentation des caractéristiques sociodémographiques des 198 MJM recensées

Qui sont les « mères de jumeaux » qui mendient dans les rues de Ouagadougou ? Une question qui est au centre des préoccupations de notre étude. Ce chapitre vise à identifier la population des « mères de jumeaux » mendiante à travers leurs caractéristiques sociodémographiques avant que les chapitres suivants s'intéressent plus spécifiquement à leur pratique, aux raisons du passage à l'acte de mendier et aux stratégies qu'elles utilisent. Les données proviennent de la fiche d'identification conçue spécifiquement pour recueillir le profil de chaque femme. Dans un pays multiculturel et multireligieux, le lieu de naissance n'est pas la seule information significative. Il faut la croiser avec les spécificités culturelles et religieuses qui pourraient expliquer certains comportements des MJM. La variété des caractéristiques individuelles et familiales des « mères de jumeaux » mendiante est importante et doit être prise en compte, car des facteurs très divers peuvent influencer l'existence ainsi que des façons différentes de voir le monde. Schwartz (2006), souligne en effet que l'âge, le niveau d'éducation, le sexe, le revenu et les autres caractéristiques sociodémographiques peuvent avoir une influence sur les relations que l'on noue, sur les expériences d'apprentissage, sur les rôles sociaux que l'on tient, sur les aspirations que l'on a, et sur les capacités que l'on développe. De ce fait, les données sociodémographiques des mères de jumeaux sont fondamentales dans la mesure où les différences entre caractéristiques socio-démographiques déterminent les différences dans les circonstances de la vie des unes et des autres. Elles définissent en grande partie la position sociale de chacune des femmes. Au total, 198 MJM ont accepté de répondre au questionnaire. Les informations recueillies portent sur les caractéristiques essentielles des 198 MJ enquêtées telles que l'âge, l'état matrimonial, le milieu de résidence, le niveau d'instruction, la religion, le groupe socioculturel d'appartenance. Quelques-uns des traits généraux qui se dégagent de l'analyse socio-démographique portant sur le profil des mères de jumeaux mendiante enquêtées se trouvent dans les tableaux suivants :

Tableau 1 : Caractéristiques sociodémographiques des MJM

Profil sociodémographique	Effectif	Pourcentage
Groupe d'âge		
[15-19]	2	1 %
[20-24]	25	13 %
[25-29]	66	33 %
[30-34]	78	40 %
[35-39]	22	11 %
[40-45]	5	2 %
Total	198	100 %
Situation matrimoniale		
Mariée Monogame	145	73 %
Mariée Polygame	37	19 %
Mère célibataire	12	6 %
Divorcée/séparée	2	1 %
Veuve	2	1 %
Total	198	100,0 %
Religion		
Musulman	130	66 %
Catholique	60	30 %
Protestante	5	2,5 %
Spiritualité africaine ²⁹	3	1,5 %
Total	198	100 %
Groupe socioculturel d'appartenance		
Moaga	156	79 %
Bissa	19	10 %
Peul	7	3,5 %
Gourounsi	5	2,5 %
Samo	5	2,5 %
Dagara	2	1 %
Gourmantch	2	1 %
Bella	1	0,5%
Dioula	1	0,5 %
Total	198	100 %

Source : Enquête auprès des « mères de jumeaux » sur les sites de mendicité, 2015

Selon la répartition par groupe d'âge, seulement 1 % des MJM est âgée de 15 à 19 ans, 13 % de 20 à 24 ans, 33 % de 25 à 29 ans, 39 %, 11 % et 1,5 % ont respectivement un âge compris entre 30 et 34, 35 et 39 ans, 40 et 45 ans. Par ailleurs, 73 % des femmes sont en union

²⁹ Selon la déclaration des enquêtés sur leur appartenance religieuse

monogame et 19 % en union polygame. 12 MJM sont célibataires, 2 sont divorcées ou séparées et 2 sont veuves. Selon leur appartenance religieuse, 66 % sont musulmanes et 30 % sont catholiques ; seulement 1,5 % s'inspirent des spiritualités africaines et 2,5 % sont protestantes. Selon le groupe socioculturel d'appartenance, on a 79 % de femmes Moosé, 10 % de Bissa, 3,5 % de Peules, 2,5 % de Gourounsi et 2,5 % de Samo.

Tableau 2 : Caractéristiques sociodémographiques des MJM (suite)

Profil sociodémographique	Effectif	Pourcentage
Niveau d'instruction		
Aucun	99	50 %
Medersa ³⁰	24	12 %
Primaire	75	38 %
Total	198	100 %
Migration et mendicité		
Réside à Ouaga et périphérie	175	88 %
Venue d'autres villes/villages du Burkina Faso	21	11 %
Venue d'autres Pays	2	1 %
Total	198	100 %
Lieu de résidence à Ouagadougou		
Zone lotie	182	92 %
Zone non lotie	16	8 %
Total	198	100 %
Profession avant la pratique de la mendicité		
Artisanat	10	5 %
Ménage et domestique (non rémunéré)	49	25 %
Travail agricole	8	4 %
Travaux manuels rémunérés	26	13 %
Vente	105	53 %
Total	198	100 %
Âge des jumeaux		
[0-2]	204	52 %
[3-5]	168	42 %
[6-8]	24	6 %
Total	396	100 %

Source : Enquête auprès des « mères de jumeaux » sur les sites de mendicité, 2015

³⁰ Établissement d'enseignement religieux musulman.

Selon le niveau d'instruction, 50 % des MJM enquêtées n'ont aucun niveau d'instruction, 12 % sont passées par les écoles coraniques et 38 % ont un niveau primaire. Aucune MJM n'a dépassé le niveau primaire. Selon le milieu de provenance, il ressort de cela que cent-soixante-quinze (175) MJM résident à Ouagadougou, tandis que vingt-et-un (21) d'entre elles sont venues d'autres régions du Burkina Faso pour chercher du travail en ville, dans l'intention de retourner dans leurs régions respectives, et deux femmes sont venues du Mali. À Ouagadougou, presque la totalité (92 %) des MJM réside dans une zone lotie, seulement 8 % résident dans les zones non loties. Par rapport à la taille du ménage et du statut de cheffe de ménage, il ressort que la grande majorité des « mères de jumeaux » enquêtée vit dans des ménages de plus de cinq personnes. Celles qui vivent dans des ménages de moins de cinq personnes sont minoritaires (15 %). Parmi les 198 MJM, 57 % ne sont pas cheffes de ménage, tandis que 43 % d'entre elles le sont. Quant aux jumeaux qui accompagnent leur mère dans la mendicité, 52 % d'entre eux ont moins de trois ans, 42 % ont un âge compris entre trois et six ans et 6 % ont plus de six ans. Avant la pratique de mendicité, 53 % des MJM ont déclaré travailler dans la vente et 25 % occupaient un travail manuel non rémunéré, contre 13 % qui occupaient un travail manuel rémunéré et 5 % étaient dans l'artisanat et 4 % dans l'agriculture.

En sommes, la population de MJM est majoritairement jeune (75 %) âgée de 32 ans ou moins et est en union monogame (73 %). De plus, il ressort de cela que la plupart d'entre elles se réclament de la religion musulmane (66 %) et catholique (30 %). En outre, 79 % des MJM sont du groupe socioculturel moaga et la moitié (50 %) n'a aucun niveau d'instruction. Toutes les MJM interrogées travaillaient dans le secteur informel avant de pratiquer la mendicité. La majorité réside à Ouagadougou (88 %) dans des zones loties (92 %), elles vivent dans des ménages dont la taille varie entre 5 et 10 personnes (67 %). Par ailleurs, 43 % sont cheffes de ménage et 52 % des enfants qu'elles portent ont un âge compris entre 0 et 3 ans, et 6 % de ces enfants ont atteint l'âge scolaire soit 6 ans au moins.

La cartographie a permis le repérage des sites et les données quantitatives ont permis l'identification des MJM. Cette première collecte de données a facilité la seconde phase de travail de terrain.

4.3.3. Approche qualitative

La collecte de données qualitatives s'est déroulée de février à mai 2018 et s'est appuyée sur les données cartographiques et quantitatives collectées en 2015 : il s'agit d'entrevues individuelles semi-dirigées. L'objectif étant de comprendre les logiques sociales de mendicité des mères de jumeaux telles qu'elles se présentent dans la ville de Ouagadougou, l'approche qualitative s'est avérée la plus appropriée pour ce volet de la recherche. Pour comprendre les logiques de mendicité des MJ, il nous fallait leur donner la parole afin qu'elles nous relatent leur vécu et leurs expériences professionnelles avant et pendant la pratique de la mendicité. Cette approche a permis d'intégrer nos concepts théoriques dans les guides d'entretien. Notamment les concepts de don, d'aumône, de mendicité, permettant de les rendre concrets. L'entrevue permet de connaître les perceptions de la mendicité par les populations et les raisons qui poussent les femmes à pratiquer cette mendicité particulière. Elle permet en outre de connaître la nature de dons et d'aumône faits aux MJM (dons en nature – galette, kola, poulet; don en espèce – argent). Elle permet également de recueillir les représentations sociales de la gémellité en milieu urbain, et les perceptions qu'ont les populations aujourd'hui de la mendicité des « mères de jumeaux » dans la ville de Ouagadougou.

4.3.3.1. Le choix des interlocuteurs

La taille de notre échantillon n'était pas définie *a priori*, mais a été déterminée par le phénomène de saturation qui se fonde sur la triangulation. En dehors de notre population cible, les autres catégories sociales enquêtées sont d'importance puisqu'elles constituent des personnes-ressources, témoins privilégiés des problèmes et des logiques liées à la mendicité des « mères de jumeaux ».

Notre population d'enquête est composée essentiellement :

- **de la population cible** constituée de trente-trois (33) « mères de jumeaux » qui mendient dans la rue : les mères de jumeaux étant les premières concernées par notre étude, nous nous sommes entretenus surtout avec elles afin de comprendre leurs motivations. Parmi les trente-trois MJM interviewées, il y a trois (3) fausses MJM. Si les 3 fausses MJM ont été identifiées comme telles, cela ne veut pas dire que parmi

les 30 MJM il n'y a pas de fausses MJM. Puisque nous nous sommes entretenus avec les MJM jusqu'à la saturation, malgré nos visites à domicile et les quelques questions sur la grossesse, sans pouvoir rencontrer une seule qui se déclare comme fausse MJ. C'est alors que nous avons entrepris de changer d'approche, en demandant aux populations qui les côtoient, surtout les commerçantes. Ce qui nous a permis de rencontrer les 3 fausses mères de jumeaux grâce à des MJ qui ne mentent plus, ou grâce à des commerçants qui les côtoient. Le repérage de ces 3 femmes bien qu'ayant été très difficile a permis de confronter nos données de terrain avec celles des médias et des populations ouagalaises de façon générale sur la question de l'instrumentalisation de la pratique. Sur chaque site de mendicité occupé par les MJM, nous demandons la disponibilité et le consentement des femmes à participer à l'étude. Celles qui se portent volontaires décident du jour et du lieu de rendez-vous. Parmi les trente-trois (33) MJM rencontrées, seulement trois (3) d'entre elles ont souhaité que les entretiens aient lieu chez elles, selon leur jour de repos ; le reste des entrevues ont eu lieu sur le site de mendicité le jour même de notre visite ou dans la même semaine.

- **des personnes qui côtoient ou qui partagent** l'espace physique et social avec les MJM. L'échange avec cette catégorie de population nous a permis de connaître leur perception sur cette mendicité spécifique et de voir comment les « mères de jumeaux » négocient au quotidien l'espace rue et comment elles s'organisent avec leurs « collègues » mendiants. Ce sont notamment :
 - **onze (11) autres mendiants** qui occupent le même site de mendicité que les « mères de jumeaux » en situation de mendicité. Nous nous sommes intéressés à eux afin de savoir comment ils perçoivent les MJM et quels sont pour eux les enjeux du partage de l'espace-rue avec ces MJM. À chaque fois que nous terminons une entrevue avec des MJM sur un site donné, nous nous approchons des autres mendiants qui partagent le même site pour leur expliquer l'objet de notre présence, l'objectif de notre recherche ainsi que l'importance de leur participation à l'étude. Par la même occasion, nous demandons à ceux qui sont intéressés leur disponibilité et leur consentement

à participer à l'étude. Toutes les entrevues avec les autres mendiants ont eu lieu sur leur site de mendicité.

- **quatre (4) agents de la police nationale** chargés de la réglementation de la circulation. Nous nous sommes intéressés à eux afin de connaître leurs perceptions de la mendicité en général et celle des MJ en particulier. Sachant qu'ils ont la fonction de faire respecter la loi, de maintenir l'ordre et d'assurer la sécurité publique, l'échange avec les agents de la police vise également à comprendre pourquoi la mendicité prend de l'ampleur alors qu'il y a un arsenal juridique qui punit la pratique. Afin de pouvoir rencontrer les agents de police, nous avons introduit une demande au commissariat de police tout en précisant l'objectif de notre recherche ainsi que l'importance de leur participation à l'étude. Lorsque la demande fut approuvée une semaine après, nous avons pu rencontrer quatre (4) agents disponibles et ayant donné leur consentement à participer à l'étude. Les entrevues ont eu lieu au commissariat dans une salle aménagée pour l'activité.
- **trois (3) donateurs** (usagers de la route, fidèles, clients envoyés par un marabout/guérisseur, etc.) qui viennent de faire l'aumône à une MJM. Tous les répondants sont des donateurs potentiels, mais nous avons voulu interviewer expressément des personnes qui viennent de faire l'aumône aux MJM, afin de recueillir leurs perceptions de la mendicité de ces femmes et les différentes raisons qui les poussent à leur faire l'aumône. L'échange avec ces donateurs permet de connaître les types de dons faits aux MJM. Sur plusieurs sites de mendicité, nous avons abordé des donateurs, auxquels nous expliquions l'objectif de notre recherche ainsi que l'importance de leur participation à l'étude. Seulement trois ont accepté d'échanger avec nous. Nous avons rencontré un des donateurs dans un stationnement et les deux autres devant une mosquée.
- **trois (3) femmes âgées (60 ans et plus) mères de jumeaux** : les perceptions de ces femmes âgées sur les coutumes en tant que mères de jumeaux ont permis de connaître les différents rites auxquels elles ont été soumises quand elles ont donné naissance à leurs jumeaux. C'est grâce à notre réseau de connaissance que nous avons pu

contacter cinq (5) mères de jumeaux âgées auxquelles nous avons expliqué l'objectif de notre recherche ainsi que l'importance de leur participation à l'étude. Seulement trois se sont rendus disponibles et ont donné leur consentement à participer à l'étude. Une des entrevues a eu lieu au marché à l'atelier de commerce d'une des femmes. Les deux autres entrevues ont eu lieu chez les intéressées.

- **cinq (5) jeunes (dont l'âge est compris entre 20 et 35 ans) mères de jumeaux qui ne mendient pas dans la rue** : les perceptions de ces jeunes femmes sur les coutumes en tant que mères de jumeaux ont permis de saisir l'évolution des représentations liées à la gémellité. C'est également grâce à notre réseau de connaissance que nous avons pu contacter six (6) mères de jumeaux âgées auxquelles nous avons expliqué l'objectif de notre recherche ainsi que l'importance de leur participation à l'étude. Cinq (5) d'entre elles se sont rendues disponibles et ont donné leur consentement à participer à l'étude. Une d'entre elles, fonctionnaire de l'État, a préféré que l'entrevue ait lieu à son service, dans son bureau. Les autres entrevues ont eu lieu chez les intéressées.
- **quatre (4) agents du ministère de la femme, de la solidarité nationale et de la famille (MFSNF)** : d'abord en tant qu'organe chargé des questions sociales et surtout des personnes en difficulté, ensuite en tant qu'organe s'intéressant aux problèmes de la famille et de la femme en particulier, une documentation et un échange avec des hommes de terrain de ce ministère nous ont permis d'apprécier l'ampleur du phénomène et de savoir ce qui est déjà fait et ce qui reste à faire. Afin de pouvoir rencontrer ces personnes, nous avons contacté leur ministère de tutelle auquel nous avons expliqué l'objectif de notre recherche ainsi que l'importance de la participation de ses agents à l'étude. Nous avons été dirigé vers les agents spécialisés sur ces questions et les quatre personnes qui ont répondu à nos questions sont celles qui ont accepté de donner leur consentement à participer à l'étude. Les entrevues ont eu lieu dans les services respectifs des intéressés.
- **cinq (5) leaders d'opinion (chefs religieux, chefs coutumiers)** : ces derniers nous ont permis de mieux comprendre les représentations sociales de la gémellité dans nos sociétés traditionnelles. Leurs perceptions sur la pratique actuelle de la mendicité par

les MJM ont permis de comprendre les mutations que subit un fait culturel en contexte urbain. Nous avons contacté des leaders d'opinion et leur avons expliqué l'objectif de notre recherche ainsi que l'importance de leur participation à l'étude. Cinq d'entre eux (2 chefs coutumiers, un imam, un prêtre et un pasteur) ont donné leur disponibilité et leur consentement à participer à l'étude. Toutes les entrevues ont eu lieu au service des intéressés.

- **sept (7) guérisseurs et marabouts** : l'entretien avec ces personnes nous a permis de comprendre le contexte dans lequel ils recommandent à certaines mères de jumeaux de pratiquer la quête symbole ; ou dans quel contexte ils prescrivent à certains de leurs clients d'offrir l'aumône aux jumeaux ou à leur mère. L'effet boule de neige a aidé dans le recrutement de ces personnes. C'est grâce à une MJM que nous avons pu contacter un marabout et ce dernier nous a aidé à contacter les autres. Les sept qui ont répondu à nos questions sont ceux qui ont donné leur disponibilité et leur consentement à participer à l'étude. Ces entrevues ont été animées au lieu de travail des intéressés.
- **trois (3) époux de MJM** : ces personnes sont importantes, car elles nous ont permis de comprendre la complicité qu'il y a entre les époux et les stratégies familiales mises en œuvre en période de crise. Ces répondants ont été les plus difficiles à trouver. L'un a été joint grâce à une de ses connaissances, un autre a pu être contacté grâce à son épouse qui a également participé à l'étude et le troisième lors d'un rendez-vous à domicile pour réaliser une entrevue avec son épouse. Pour les deux derniers, les entrevues ont eu lieu chez eux, alors que le premier a préféré que l'entretien ait lieu au marché, à son atelier de travail.
- **deux (2) agents de la mairie centrale** : en tant que collectivité territoriale qui a pour principale mission de satisfaire les besoins quotidiens de la population, la rencontre avec un agent de cette institution a permis de connaître les mesures déjà prises en faveur de la réinsertion économique de ces femmes. Nous avons effectué une visite à la mairie centrale où nous avons introduit une demande dont l'objectif est de solliciter la réalisation d'entretiens. Deux agents ont consenti à participer à la recherche et un

rendez-vous a été fixé. Les intéressés ont préféré que les entrevues aient lieu à leur service.

- **trois (3) responsables d'association** : ces personnes qui s'intéressent au phénomène des « mères de jumeaux » dans la rue nous permettent de mieux comprendre le phénomène et ses manifestations dans la ville de Ouagadougou, et cela nous aide à mieux appréhender les logiques de mendicité de ces femmes. Six responsables d'association ont été joints par téléphone, et ce, dans le but de solliciter leur participation pour la réalisation d'entretiens. Trois d'entre eux ont consenti par écrit à participer à la recherche et un rendez-vous a été fixé. Deux entrevues ont eu lieu au bureau des intéressés et la troisième a été réalisée à l'Université Joseph Ki-Zerbo.
- **dix-sept (17) autres citadins (Ouagalais) en général** : ces personnes ont été rencontrées afin de recueillir leurs perceptions sur la mendicité des mères de jumeaux et les différentes raisons qui les poussent à leur faire l'aumône. Ils nous ont permis de connaître également les types de dons faits aux MJM et la signification de ces dons. Le recrutement de ces personnes s'est fait de façon aléatoire et volontaire, en diversifiant nos choix : taximan, pompistes, etc. Chaque personne a été abordée dans le but de solliciter sa participation pour la réalisation d'entretiens. Lorsqu'elle consentait verbalement ou par écrit à participer à la recherche, un rendez-vous était fixé. Pour la plupart des intéressés, les entrevues ont été réalisées le même jour à un endroit choisi par le répondant.

4.3.3.2. Outils de collecte de données

- ✓ **Premier outil de collecte de données qualitatives : l'entretien individuel semi-directif**

À travers l'entretien semi-dirigé, nous avons eu la chance de pénétrer l'univers des MJM afin de mieux comprendre leur pratique en contexte urbain. Cela a été possible grâce à notre guide d'entretien semi-directif.

- Le guide d'entretien semi-dirigé

Pour la réalisation de ces entretiens, nous avons mis en place un certain nombre de questions et de thèmes en fonction de nos objectifs de recherche qui ont permis de concevoir des guides

d'entretien à l'adresse de chaque catégorie de population à enquêter. Notre canevas d'entretien, toujours ouvert et en constante évolution portait sur les différents aspects du quotidien des MJM (activités économiques, sources de revenus, parcours migratoires) tout en détaillant les dimensions centrales de l'étude : les pratiques mendicaires. Il s'agissait d'établir un système organisé de thèmes permettant de structurer l'entretien sans induire un discours commandé. Les principaux thèmes abordés lors des entrevues sont entre autres :

- ✓ Représentation sociale de l'enfant jumeau
- ✓ Situation socioéconomique des mères de jumeaux avant et après la naissance des jumeaux
- ✓ Logique d'occupation de l'espace (place fixe ou mobile ?) et choix des jours de mendicité par les mères de jumeaux
- ✓ Perception de la mendicité actuelle des « mères de jumeaux »
- ✓ Fondement religieux et culturel de cette mendicité
- ✓ Logique de dons faits aux MJM
- ✓ Répertoires des dons

Également évolutifs, ont été intégrés aux différents guides de nouveaux sujets à explorer au fil des entretiens. Les guides d'entretien (questions guides) relativement ouverts dont nous disposions ont permis d'amener d'une part les personnes entretenues à ne pas trop s'éloigner de l'objet d'étude, quoique ces dernières pouvaient s'exprimer aisément dans des termes et suivant l'ordre qui leur convenaient, et d'autre part, il a servi de support. Connaissant déjà les sites de mendicité occupés par les MJM, nous y sommes repassés en 2018 pour demander aux MJM qui l'occupaient à ce moment un rendez-vous pour des entretiens approfondis réalisés à l'aide du guide d'entretien semi-dirigé. L'objectif de l'entretien vise à mobiliser chez l'enquêté ses connaissances, ses informations et ses représentations afin d'aider à la compréhension du phénomène étudié. Toutes les entrevues avec les MJM ont été réalisées dans notre langue maternelle à savoir le *moore*. Toutefois, d'autres participants, notamment les agents de la police, les responsables d'association, etc. se sont exprimés en français. Après les entrevues, nous demandions toujours aux participants s'ils voulaient ajouter quelque chose sur le déroulement de l'entrevue et s'ils voulaient dire un dernier mot sur tout ce qui avait été dit. De plus, nous prenions le soin de les remercier pour leur effort et leur collaboration après les entrevues. Étant donné que la participation était volontaire, aucune

compensation financière ou autre n'a été donnée sauf à l'endroit de quelques « mères de jumeaux » à qui nous avons offert quelques pièces de monnaie dans les bols que tenaient les jumeaux.

Il faut souligner que contrairement à la posture habituelle du Ouagalais qui se trouve mis en présence de la mendicité sans la chercher, voire en essayant d'éviter son contact, nous nous sommes faits arpenteurs des lieux urbains à la recherche des « mères de jumeaux » en situation de mendicité. Ce qui a permis de rencontrer plusieurs catégories de personnes présentées dans le tableau ci-dessous. Si les entretiens constituent une part importante du corpus collecté, les données proviennent également de nombreuses discussions informelles. Plus ou moins préparés, les échanges ponctuels se déroulaient sur les sites de mendicité.

Nous nous sommes entretenus avec 33 MJM. Sur les 33 MJM, nous avons pu en identifier trois (3) fausses. Nous avons interrogé trois (3) époux de MJM, quatre (4) agents de la police, cinq (5) leaders religieux et coutumiers, et trois (3) responsables d'association militant pour la protection de la femme et/ou de l'enfant. En outre, nous nous sommes entretenus avec onze (11) mendiants partageant le même site de mendicité que les MJM, sept (7) marabouts et/ou guérisseurs, deux (2) agents de la Mairie centrale, quatre (4) agents du Ministère de la femme, de la solidarité nationale et de la famille, trois (3) femmes âgées mères de jumeaux (non-mendiantes), cinq (5) jeunes femmes mères de jumeaux (non-mendiantes) et d'autres citadins. Quant à l'observation, elle s'est faite à tout moment : pendant le repérage des sites, lors des entretiens ou – étant résidente à Ouagadougou - à l'occasion de nos sorties. Nous avons ainsi recueilli les perceptions d'un échantillon diversifié de la population de la ville de Ouagadougou consigné dans un tableau à l'annexe 2.

✓ **Deuxième outil de collecte de données qualitatives : l'observation**

La collecte de données s'est opérée également par observation directe d'événements auxquels nous n'étions pas partie prenante. Il ne s'agit pas de l'observation participante qui s'étale sur une longue durée, mais d'une observation directe. Pour comprendre de l'intérieur le monde des MJM dans la rue, nous avons opté pour une démarche fondée sur l'empathie. Non pas aller vivre avec elles dans la rue, mais les côtoyer en les laissant vivre près de nous, pour observer leurs attitudes, leurs réactions, pour échanger spontanément au gré de conversations

banales, ce qui permet de faire apparaître bien des choses auxquelles l'enquête formelle ne peut accéder. Le guide d'observation est un instrument qui cible les sites de mendicité, les MJM et leurs actions, les interactions qu'il y a entre elles et le reste de la population. Les données sont issues de l'observation donc de ce qui est vu et consigné, parfois doublé de l'explicitation du sens donné à l'objet par l'observé.

Nous avons pu observer à plusieurs reprises des MJM sur deux sites, notamment devant la mosquée de *Nabi- yaar*³¹ et sur l'espace vide situé près du grand carrefour de la Patte d'Oie³². En circulant dans la ville, nous avons pu également observer celles qui mendient au niveau des carrefours et au bord des boulevards. Nous avons pu observer par exemple les interactions entre les MJM ayant choisi une posture fixe et les donateurs potentiels (*Nibi-yaar* et espace vide de la patte-d'oie) ainsi que celles qui préfèrent aller à la rencontre (au niveau des carrefours des voies de circulation). Au niveau des sites fixes, la MJM fournit moins d'effort alors que sur les voies de circulation, il y a plus d'effort à faire : être au bon lieu au bon moment (lorsque le feu passe au rouge, obligeant les usagers de la route à s'arrêter). Plusieurs catégories de mendiants dont des MJM peuvent entourer le même usager. Certains conducteurs de véhicule ferment momentanément les vitres de leur voiture au niveau des feux tricolores pour les rouvrir dès que le feu passe au vert. Toujours au niveau des carrefours, il n'est pas rare d'entendre des usagers klaxonner, demandant aux mendiants de libérer le passage, car préoccupés à solliciter l'aumône, certains mendiants oublient que le feu est passé au vert. Au niveau de *Nibi-yaar* et de l'espace vide de la patte-d'oie, la convivialité entre certaines MJM et d'autres mendiants ainsi qu'entre elles-mêmes est impressionnante. Et, non loin de leur mère, les « jumeaux » s'amusent.

4.3.3.3. Traitement des données issues des entretiens

L'analyse des données des entrevues individuelles s'est inspirée des démarches proposées par L'Écuyer (1990) et Miles et Huberman (2003). Nous avons privilégié une approche d'« analyse de contenu ». Cette analyse de contenu a été facilitée par l'emploi du logiciel

³¹ Nabi-yaar est un marché situé au centre de Ouagadougou

³² Ce site est situé à proximité du rond-point de la Patte-d'Oie qui est un quartier au sud de la ville de Ouagadougou. C'est un grand espace vide précédemment occupé par les commerçants après l'incendie du grand marché de la ville suivie de sa reconstruction. Actuellement, la majorité des commerçants a rejoint le nouveau marché reconstruit, mais le site est toujours occupé par des petits commerçants et surtout par des mendiants.

QDA Miner utilisé dans l'analyse de données qualitatives en recherche (Karsenti et Savoie-Zajc, 2018). Huberman et Miles parlent d'un processus de condensation des données.

La condensation des données renvoie à l'ensemble des processus de sélection, centration, simplification, abstraction et transformation des données « brutes » figurant dans les transcriptions des notes de terrain. À notre avis, la condensation s'opère continuellement, dans toutes les phases d'un projet à orientation qualitative (Huberman et Miles, 1991:35).

On ne peut pas dissocier la condensation des données de l'analyse, car elle en fait partie. L'analyse de contenu réalisée avec le logiciel QDA Miner s'est faite en plusieurs phases :

➤ **Transcription et transfert du corpus dans le logiciel QDA Miner**

- dans un premier temps, nous nous sommes familiarisés avec le matériel en écoutant l'enregistrement de chaque entretien. Il s'en est suivi une transcription claire et intégrale des entrevues ;
- nous avons ensuite transféré les textes un à un dans le logiciel de codage et d'analyse QDA Miner afin de pouvoir coder les données. Afin de créer le projet dans le logiciel et dans l'espoir de pouvoir en tirer quelques statistiques descriptives des 30 MJM, nous avons généré les variables suivantes : Âge, statut matrimonial, groupe socioculturel d'appartenance et religion des MJM, présence ou absence de l'époux de la MJM, âge et sexe des jumeaux;

➤ **Première ébauche de catégorisation :**

Nous avons ensuite procédé à une lecture flottante du corpus intégré dans le logiciel à partir du document écrit afin de percevoir les catégories (ou thèmes) émergentes : causes de la mendicité, logique d'occupation de l'espace, mode d'organisation, regard social, etc.

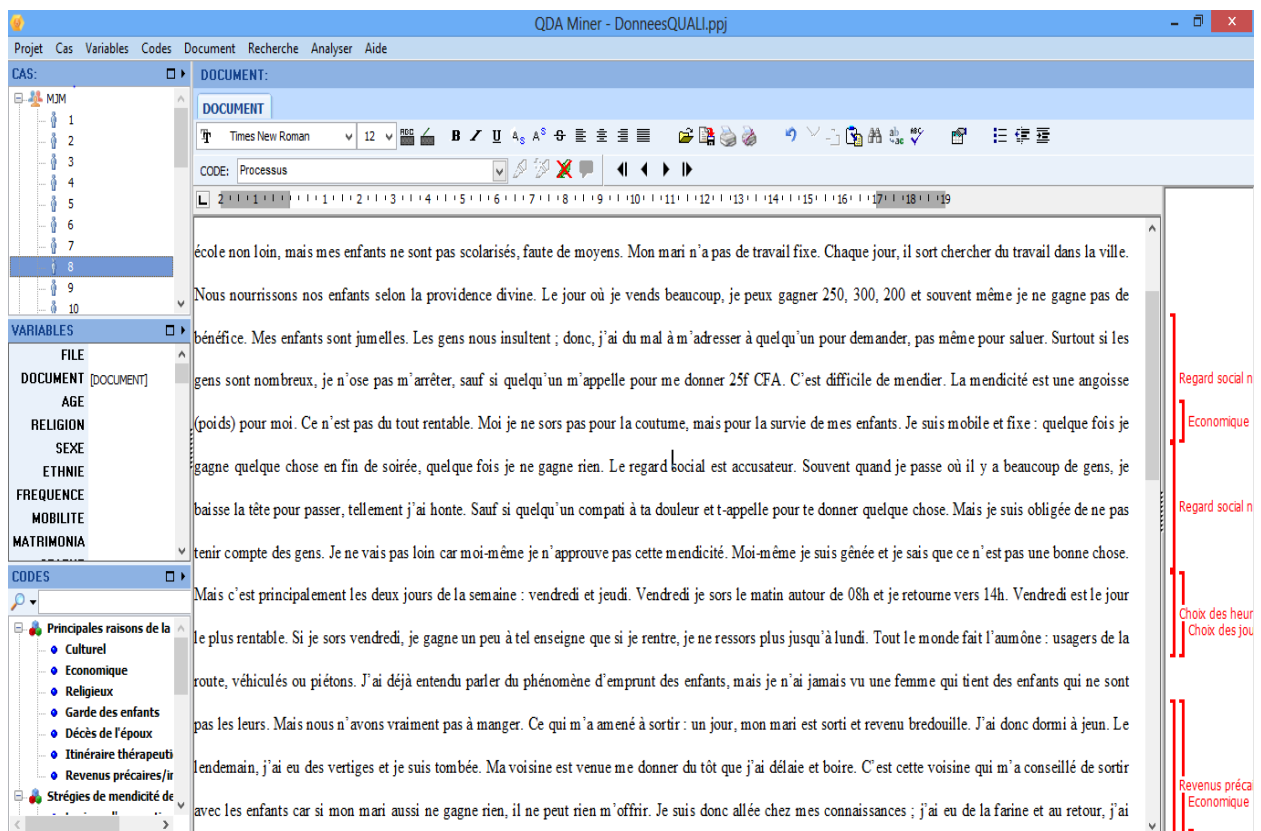
Afin de passer des données brutes à un certain degré d'abstraction, il a fallu procéder à de multiples opérations.

➤ **Étape de codage qualitatif**

Nous avons isolé des unités minimales de sens auxquelles nous avons attribué un code faisant sortir une première grille de codes : Exemple de codes : garde des enfants, avantages de la MMJ, arrêt de l'activité commerciale, maladie des jumeaux, site occupé, regard social, etc. Les codes ont été classés dans les catégories déjà identifiées.

➤ Validation

Après révision, nous avons apporté des corrections à cette classification préliminaire : retrait de certaines sous-catégories, fusions de certaines autres, création de nouvelles catégories, reformulation de certaines catégories, etc. Ce qui a permis l'élaboration des premiers schémas théoriques. Exemple : principales raisons, stratégies de mendicité, perceptions des citadins, etc. La capture d'écran ci-dessous donne un aperçu du traitement d'une entrevue sur QDA Miner.



Cette analyse thématique des contenus a permis une analyse plus fine du *verbatim* des entrevues semi-dirigées réalisées. Nous avons également fait ressortir quelques caractéristiques sociodémographiques des 30 MJM enquêtées (Tableau 3). Les 3 fausses MJM identifiées ainsi que les autres catégories de populations ne sont pas concernées par ces statistiques descriptives.

4.3.3.4. Présentation des caractéristiques sociodémographiques des 30 MJM ayant participé aux entretiens

Tableau 3 : Caractéristiques sociodémographiques des 30 MJM

Variables	Indicateurs	Effectifs	Total	
Groupes d'âge des mères	[20 - 34]	22	30	
	[35 et +]	8		
Statut matrimonial	Mono	Présence de l'époux	6	30
		Absence de l'époux	9	
	Poly	Présence de l'époux	4	
		Absence de l'époux	5	
	Célibataire/séparée	4		
	Veuve	1		
	Divorcée	1		
Groupe socioculturel d'appartenance	Moosé	23	30	
	Dioula	03		
	Dafing	02		
	Peul	01		
	Bella	01		
Religion	Musulmane	25	30	
	Catholique	04		
	Protestante	01		
	Traditionaliste			
Groupe d'âge des jumeaux	[0 - 2]	40	60	
	[3 - 5]	12		
	[6 -8]	08		
Sexe des jumeaux	Mixte	26	60	
	Masculin	18		
	Féminin	16		

Source : Enquête auprès des « mères de jumeaux » sur les sites de mendicité, 2018

Ce tableau n°3 permet de voir les caractéristiques sociodémographiques des 30 « mères de jumeaux » interviewées lors de la deuxième phase de collecte. La lecture du tableau n°3 montre que 22 femmes sur 30 ont un âge compris entre 20 et 34 ans et que seulement 8 femmes ont plus de 35 ans. De plus, il y a 15 MJM qui vivent en union monogame contre 9 qui vivent en union polygame et seulement 4 mères célibataires, une veuve et une séparée. Parmi celles qui sont en union, on a 10 femmes dont les époux étaient présents au moment de l'enquête contre 14 femmes dont les époux étaient absents (la plupart étaient allées à la recherche du travail ailleurs). Quant au groupe socio culturel d'appartenance, les femmes Moosé sont les plus nombreuses, 23 sur 30. En plus des Mossé, on a 3 Dioula, 2 Dafing, une Peule et une Bella. Quant aux jumeaux qui accompagnaient leur mère au moment de

l'enquête, les plus jeunes (0 à 02 ans) sont au nombre de 40, ceux dont l'âge est compris entre 3 et 5 sont au nombre de 12 et ceux qui ont plus 6 ans sont au nombre de 8. La répartition des jumeaux suivant le sexe montre que les jumeaux mixtes sont les plus nombreux (26 sur 60) par rapport aux jumeaux de sexe masculin (18) et les jumelles (16). Le profil de ces femmes est très similaire au profil général (tableau 2) en termes d'âge, de statut matrimonial, etc. Ce qui est intéressant c'est qu'on voit bien que ce sont pour la majorité des femmes seules. Même lorsqu'elles sont mariées pour plusieurs d'entre elles (plus de la moitié) l'époux est absent, ce qui reflète bien les données du tableau 2 sur la proportion de femmes cheffes de ménage.

4.3.5. Saturation et rigueur scientifique de la démarche

La saturation (Savoie-Zajc, 1996a) renvoie au point où dans une recherche, toute donnée nouvelle n'apporte pas d'élément nouveau à la compréhension du phénomène à l'étude. Les participants, les outils de collecte et les contextes doivent être le plus diversifiés possible pour atteindre la saturation des données. Avec les différents outils de collecte et les multiples interlocuteurs rencontrés (triangulation), le phénomène à l'étude a été progressivement cerné au fil de la collecte de données. Une « saturation théorique » lorsque nous avons compris que de nouvelles données ne pouvaient ajouter de nouvelles informations permettant de répondre aux questions de recherche. Il ne s'agit pas de rendre compte du phénomène dans sa totalité, mais plutôt d'un critère méthodologique qui indique au chercheur à quel moment il doit arrêter sa collecte de données. Le principe de saturation s'associe au principe de diversification qui relève de l'intention de dresser un portrait global à l'intérieur d'un groupe donné. Pires (1997) distingue alors la saturation empirique de la saturation théorique. Selon cet auteur, la saturation empirique est atteinte quand le chercheur confronte une catégorie conceptuelle à différents contextes empiriques pour épuiser ses propriétés et s'assurer de sa pertinence théorique. Dans la démarche de notre étude, les données rattachées aux questions relatives à la nature du phénomène de mendicité par les « mères de jumeaux » ont atteint leur point de saturation « empirique » à l'issue de la géolocalisation des sites, de l'identification et de l'entretien avec les « mères de jumeaux » en situation de mendicité. Alors que la saturation « théorique », liée au sens donné à la pratique et liée aux perceptions de l'ensemble

de la population ouagalaise a été atteinte à l'issue des entretiens individuels avec les différents participants. Dans notre démarche, la valeur ajoutée de la triangulation ne tient pas seulement dans la multiplication des outils de recueil et d'informateurs sur le terrain, mais aussi dans la mise en relation des analyses des données collectées pour donner sens à la complexité (Pourtois et Desmet, 2007). C'est dire que l'analyse croisée³³ des données est un volet essentiel quant à la validité du travail de recherche.

4.3.4. Forces, défis et limites méthodologiques

L'une des principales forces de la présente étude réside dans la méthodologie de recherche utilisée. Jumeler quatre outils de collecte différents (le *GPS*, la fiche d'identification, l'entretien semi-directif et l'observation) et travailler avec des participants aussi diversifiés constitue un avantage majeur pour enrichir et trianguler les résultats obtenus.

Ce travail trouve son originalité dans le fait d'avoir eu accès à ces MJM sans intermédiaire (institution, association, ONG), leur permettant ainsi de s'exprimer librement. Donner la parole à ces femmes, c'est les inviter à s'extraire du discours populaire, institutionnel, politique ou médiatique, réducteur et simpliste qui a tendance à les enfermer dans leur situation. La complexité et la difficulté de notre objet de recherche nous ont amené à repenser l'errance et surtout la mendicité au féminin. Cette complexité devient alors la source d'un grand enrichissement professionnel et personnel, car elle nous a permis d'apprendre à nous décentrer et à sortir de nos propres références et représentations de la société burkinabè pour aller à la rencontre de l'Autre. Ce travail de décentrage nous a permis de nous mettre à la place de celui qui parle et d'accepter de le comprendre différemment, à partir de ses propres logiques. Cette démarche à la rencontre du sujet a permis une co-construction créative de la situation.

Notre étude sociologique est originale également par le fait qu'elle est la première à se pencher particulièrement sur les MJM dans la ville de Ouagadougou. Notre maîtrise d'une des langues locales (le mooré) de la ville et notre connaissance de certains éléments culturels burkinabè a été à la fois un facilitateur et un défi. L'entretien est un outil de collecte qui

³³ Analyse croisée des données : les données qualitatives, quantitatives et cartographiques se parlent et se complètent les unes les autres

utilise le discours et la réalisation d'une bonne entrevue requière de la part du chercheur une compétence liée aux règles d'énonciation. Le respect de ces règles et de l'usage social du langage vernaculaire est important dans un travail de terrain. Certains concepts peuvent par ailleurs perdre leur sens une fois traduits, et l'entretien exige ainsi une bonne connaissance du domaine étudié, de la population concernée, de ses systèmes de référence et de son langage. Nos entretiens avec les « mères de jumeaux » dans les rues de Ouagadougou ont été un véritable test linguistique quand il s'est agi d'articuler les concepts de mendicité, de rue, de précarité et de genre en mooré, langue parlée par la majorité des femmes rencontrées.

En outre, l'analyse rigoureuse des entretiens n'est possible que si le contenu de leur enregistrement fait l'objet d'une transcription écrite. Un tel travail qui consiste à passer du langage parlé (en mooré) au langage écrit (en français) est également un véritable défi, car il nécessite le respect rigoureux de la pensée de l'enquêté. Enfin, l'interprétation des données n'est pas un simple travail d'exécution technique, mais une opération complexe qui exige une bonne connaissance des codes linguistiques du milieu pour bien rendre le sens de ce qui est dit. En somme, la collecte, l'analyse et l'interprétation des données ont constitué des défis, car il ne se suffit pas de parler la langue de la localité, mais il faut aussi savoir la manier, être à l'aise avec son vocabulaire et connaître ses effets de style.

Les choix méthodologiques effectués ont imposé certaines limites à nos résultats. Certains entretiens n'ont pu être enregistrés que partiellement. Ils ont fait l'objet de notes manuscrites au cours ou à l'issue des rencontres. Il est important de souligner également que lors des échanges avec les MJM, nous avons parfois rencontré des inepties ; le fil narratif de certaines femmes n'était pas linéaire, leur discours manquait souvent de cohérence. Mais, à l'instar de Lachal (2007), nous devons supporter ces aspects et même accepter la possibilité que certains enquêtés introduisent « le mensonge ». En outre, ajoutons que la rue ne permet pas non plus de recueil exhaustif de données. Elle demande un travail de patience, de renoncement et d'adaptation. Nous prenons comme le souligne Boinot dans son travail avec les sans-abris, « non ce que nous voulons, mais ce que l'autre nous donne à partager » (Boinot, 2007, p. 319), ce qui donne lieu à un matériel « morcelé », à des entretiens différents tant par la durée que par le contenu, parfois des bribes d'informations récoltées au détour d'une conversation, en dehors de l'entretien, par une tout autre personne que notre interlocuteur. Par ailleurs, au cours de l'entretien, nous avons été confrontés à la

problématique de prise en compte des nouvelles idées et au défi de ne pas sortir de nos objectifs : comment s'ouvrir aux idées nouvelles sans sortir des objectifs de la recherche ? À chaque fois dans notre esprit, il y a un va-et-vient entre la compréhension de l'interlocuteur et la mise en relation de ce qui est exprimé avec la problématique de recherche. Les relances ont joué un rôle capital à ce sujet, et elles ont été utilisées pour ramener l'interlocuteur à l'objet de l'entretien. Les relances ont également permis d'aller chercher à la fois l'approfondissement de la pensée et les expériences du locuteur. Elles ont également permis d'étayer les opinions exprimées en incitant à les expliciter.

Une autre limite est venue de la difficulté de vérifier l'identité « vraie » ou « fausse » de mère de jumeaux d'une part et d'autre part l'identité « vraie » ou « fausse » de jumeaux que les femmes présentent. Il est vrai que notre objectif n'est pas de savoir qui est vraie ou fausse MJ, mais d'analyser les logiques de mendicité de ces femmes qui se présentent comme MJM dans la ville de Ouagadougou. Toutefois, étant donné que la revue de littérature atteste l'existence d'un phénomène d'emprunt d'enfants à Dakar (Wane, 2010) et de « location » d'enfants à Ouagadougou (INSD, 2011) afin de les exploiter dans la mendicité, il nous a paru intéressant de vérifier si ce phénomène s'observe actuellement à Ouagadougou. Cependant, il nous a été difficile sur le terrain de savoir qui est « fausse » ou « vraie » mère de jumeaux. L'une des astuces a été de nous intéresser à la grossesse des jumeaux : la grossesse a-t-elle été différente des autres grossesses ? Comment la naissance gémellaire a-t-elle été accueillie dans la famille ? Les jumeaux ont-ils été traités différemment ? Sont-ils plus fragiles ou plus en forme par rapport aux autres enfants ? La gémellité est-elle génétique dans votre famille ? Du côté de votre mère ou de votre père ? L'autre astuce est la visite à domicile : après l'entretien officiel et selon leur jour de repos, nous avons rendu visite aux trois MJM chez lesquelles ont eu lieu les entretiens. Ces visites visent non seulement à renforcer la confiance entre nous, mais aussi d'observer la relation qu'elle entretient avec ses jumeaux. En plus de cela, nous avons compté sur l'aide d'autres personnes, notamment celles qui les côtoient : commerçants, les autres mendiants, etc. Ce qui nous a permis de rencontrer 3 fausses MJM. Par ailleurs, l'entretien avec les époux des MJM a été un véritable défi, dans la mesure où ils n'ont pas été aisément accessibles. Nous avons essayé de les contacter en passant par leurs épouses, mais ces efforts ont été vains. Une seule MJM a accepté nous présenter à son époux qui a répondu à nos questions. Un autre époux de MJM a pu être repéré grâce à un

commerçant avec qui nous avons échangé. Quant au troisième époux, nous avons eu la chance, en allant échanger avec une MJM à son domicile, de rencontrer également son époux. L'entretien avec ce dernier a été le plus bref, il parlait en sortant de la maison. Nous avons noté le peu que nous avons pu entendre.

Quant à l'observation, elle a eu le mérite de saisir les émotions à travers les mimiques et l'expression faciale. Elle a permis d'observer des pratiques si banales qu'il ne viendrait pas à l'esprit des MJM d'en parler. C'est le cas, par exemple, de la bonne ambiance qui règne souvent dans le groupe des MJM ou encore de la gestion implicite de l'espace. L'observation a ainsi donné accès au non-dit, au non-officiel; bref, aux choses banales et quotidiennes. Toutefois, nous avons dû faire face à une contrainte méthodologique connue sous le nom de paradoxe de l'observateur. Les MJM que nous observions étaient conscientes de notre présence : or, quand on sait que l'on est observé, on n'agit plus aussi naturellement. Notre présence sur les sites de mendicités a suscité chez les MJM des réactions liées au fait qu'elles savent qu'elles sont observées : bonne impression, dérobade, résistance ouverte ou implicite, etc. Du coup, notre matériel porte la marque du poids de ce paradoxe.

Malgré les précautions prises depuis la conquête de l'objet de recherche concernant une rupture épistémologique, à certains moments, la sidération face aux conditions dans lesquelles vivent ces femmes entravait notre pensée. Étant nous-même mère, nous sommes constamment envahie par ce sentiment récurrent d'impuissance et de frustration de ne pouvoir venir en aide à ces enfants, car contrainte et limitée par notre statut de chercheuse.

Somme toute, notons qu'au-delà des limites, notre approche méthodologique a permis de mener deux types de recherche sur le terrain. L'un émique, de l'intérieur du groupe social (le point de vue de l'objet); l'autre éthique, de l'extérieur (le point de vue de l'observateur). De plus, l'utilisation de quatre outils de collecte, de plusieurs catégories d'interlocuteurs a permis une triangulation des données permettant d'atteindre une saturation (théorique). La triangulation des données a permis de connaître les caractéristiques sociodémographiques des MJM grâce à la fiche d'identification, de présenter la répartition spatiale des lieux de mendicité qu'elles occupent dans la ville de Ouagadougou grâce au GPS et d'avoir accès à trois catégories différentes de perceptions du même phénomène : celle subjective découlant du recueil verbal de la population citadine (y compris les MJM elles-mêmes) sur le terrain

par le biais d'entretiens semi-directifs, une autre institutionnelle par l'analyse du discours étatique et médiatique et, enfin, une dernière, historique, basée sur l'étude et la recherche documentaire.

CHAPITRE 5 : LES PRINCIPALES RAISONS QUI POUSSENT LES MJ À MENDIER

En rappel et comme indiqué dans la méthodologie, en plus des données sur les caractéristiques sociodémographiques des 198 MJM et de la cartographie des sites de mendicité occupés par ces femmes, nous avons mené des entrevues avec 30 MJM (et 3 fausses MJM identifiées) et autres catégories de la population de Ouagadougou grâce au guide d'entretien semi-directif. Les propos recueillis montrent que les MJ en situation de mendicité présentent des réalités diverses. Dans ce chapitre nous mettons en lumière les principales raisons qui ont poussé les 30 MJ rencontrées dans la pratique de la mendicité en allant des plus déterminantes aux moins impératives.

5.1. Les raisons économiques

La précarité économique dans laquelle vivent les femmes quand elle s'ajoute au sous-emploi et/ou à la migration de leur époux constitue l'une des principales raisons qui les contraignent à mendier.

5.1.1. La précarité économique des MJM

Des 198 MJM recensées, 25 % des MJM n'avaient pas d'emploi rémunéré avant la pratique de la mendicité et 71 % étaient dans le secteur informel³⁴. Les « mères de jumeaux » ont déclaré mener quatre types d'activités avant de pratiquer la mendicité. De façon générale, leur activité économique se réduisait à un petit commerce dans le secteur informel. La plupart des femmes, soit 53 % travaillaient dans les ventes et 13 % d'entre elles occupaient un travail manuel (lessive, entretien ménager) rémunéré, tandis que 25 % d'entre elles travaillaient comme aides-familiales non rémunérées. Dans une moindre mesure, elles travaillaient dans l'artisanat (5 %) et l'agriculture (4 %). Ces chiffres reflètent les difficultés rencontrées par les femmes pauvres pour accéder à l'emploi en contexte urbain. Les femmes s'engagent donc dans diverses activités génératrices de revenus tout en assumant l'entière responsabilité des

³⁴ Au Burkina Faso, le secteur informel est par définition, « constitué des emplois et des activités économiques qui ne sont pas enregistrées ou qui le sont mal, non par volonté délibérée de se soustraire aux réglementations en vigueur, mais plutôt par incapacité ou inaptitude de ces réglementations à s'appliquer à des réalités spontanément et par nature difficiles à saisir » (Charmes, 1996, p. 1)

tâches ménagères. « Je vendais du *Zoom-koom*³⁵ dans les écoles. Le jour où je vends beaucoup, je peux gagner 200, 250 ou 300 F CFA, mais souvent je ne gagne pas de bénéfice » [MJM-MnMM_5].

Leurs revenus souvent très modestes jouent le rôle de complément à ceux du mari, principal pourvoyeur des ressources du ménage.

Je vendais des tomates, mais avec la grossesse des jumeaux, je ne pouvais plus transporter les tomates, donc, j'ai suspendu mon commerce. Cette grossesse m'a particulièrement fatiguée : je suis tombée malade plusieurs fois. Malheureusement, après la naissance des jumeaux je n'ai pas pu reprendre le commerce. Le père des jumeaux est décédé 41 jours après la naissance des jumeaux. Quand je vendais les tomates, je gagnais de l'argent, mais je n'ai jamais estimé mes gains quotidiens ; car tout ce que je gagne entre dans les dépenses. Quand mon mari était vivant, il s'occupait des dépenses du ménage et moi je complète. La mendicité n'est pas une bonne chose. C'est vrai que ce sont des jumeaux, mais on ne doit pas mendier de façon quotidienne. Mais, si tu ne sais plus sur qui compter, comment tu fais ? Si je dis que la mendicité ne m'a pas aidé, j'ai menti. Car depuis le décès de mon mari, je mendie avec mes enfants. Et cette mendicité m'a sauvé : je gagne tout : argent, qui me permet d'acheter de la farine pour préparer pour mes enfants. Je ne me suis jamais assise triste et angoissée, car je n'ai jamais manqué de quoi nourrir mes enfants [MJM-MMV].

L'instabilité de leurs activités fait que la naissance des jumeaux les handicape et les rend incapables de continuer à mener leurs activités lucratives. La précarité économique constitue la principale cause les poussant à mendier. Nos résultats corroborent ceux de l'INSD qui avaient révélé que :

La mendicité des mères de jumeaux dans le contexte burkinabè et particulièrement dans la ville de Ouagadougou est un phénomène aux causes multiples. Elle est décrite comme la résultante de la pauvreté, du chômage, de la désarticulation familiale, de la non-maîtrise de la fécondité, des pesanteurs culturelles, de la recherche effrénée du gain facile à moindre effort et de la tolérance du phénomène. Selon les mères de jumeaux interrogées, elles se cachent derrière l'obligation coutumière pour pratiquer la mendicité, mais en réalité c'est le manque de moyens et de travail adéquat pour s'occuper des enfants qui les poussent à mendier à longueur de journée (INSD, 2011, p. 39).

5.1.2. Le sous-emploi et la migration de l'époux

Pour certaines femmes, le passage d'une situation de vulnérabilité à une situation précaire se produit à l'issue d'événements socioéconomiques tels que la perte d'emploi du conjoint et/ou la migration de ce dernier à la recherche du travail. En effet, la vie des populations dans les zones rurales dépend étroitement des ressources naturelles. Or le dérèglement climatique qui

³⁵ *Zoom-koom* : du jus local fait à base du petit mil

entraîne une mauvaise répartition des pluies dans le temps et dans l'espace, la sécheresse, la surexploitation des terres et des forêts appauvrissent les sols (Mariko, 1996 ; Gilliard, 2005). Ce qui réduit sensiblement la production des paysans et les appauvrit progressivement. Dans le même temps, le développement du secteur informel et la monétarisation des rapports sociaux continuent, entre autres facteurs, d'entraîner un exode des populations rurales vers les villes. Attirés en ville par la recherche de l'argent, de nombreux hommes se heurtent aux difficultés liées à la précarité professionnelle. En effet, sans aucun niveau d'instruction ou sans formation ses ruraux sont disqualifiés sur le marché de l'emploi à Ouagadougou. Les migrations rurales alimentent les villes (Jaglin, 1995; Ouattara et Somé, 2006) or, il y a un déséquilibre entre la croissance de la population urbaine et le développement de l'économie qui entraîne des problèmes tels que le chômage et le sous-emploi (Ehrenberg, 1995 ; ONU-HABITAT, 2010). Les données de l'ENESI-2015 montrent en effet qu'au Burkina Faso, « les personnes moins instruites (aucun niveau et primaire) éprouvent plus de difficultés à trouver un emploi avec une durée moyenne de chômage de (5ans) contrairement aux personnes plus instruites (secondaire et supérieur) qui mettent en moyenne 4 ans pour trouver un emploi » (INSD-MEF (2016), p. 23). Une MJM explique : « il y a une école non loin de notre maison, mais mes enfants ne sont pas scolarisés, faute de moyens. Mon mari n'a pas de travail fixe. Chaque jour, il sort chercher du travail dans la ville » [MJM-MnMM_5]. Cette crise d'emploi pousse certains hommes à migrer plus loin vers d'autres régions du pays ou dans les pays voisins à la recherche d'un emploi, laissant leurs femmes et leurs enfants derrière. Au regard de cette situation socioéconomique défavorable, les femmes demeurent les plus vulnérables surtout celles qui deviennent cheffes de ménage (Kaboré, 2004). Sans le soutien d'un conjoint, certaines mères de jumeaux doivent simultanément élever les enfants et pourvoir à tous les besoins de ceux-ci. En outre, si pour une raison quelconque, l'aide de sa famille (ou des voisins) n'est pas présente ou est insuffisante, elles doivent elles-mêmes prendre la responsabilité de trouver les ressources nécessaires à la survie de tous les membres du ménage. Si elles n'avaient pas une activité rémunératrice, elles sont obligées d'en trouver une. Si elles ne peuvent pas travailler en raison du problème que cause la garde des enfants, elles sont obligées de chercher des ressources autrement, par exemple en mendiant.

Une semaine après mon accouchement, mes enfants et moi avons souffert de faim, car mon mari est sorti le matin comme d'habitude, mais n'est pas revenu. Je me suis renseignée et j'ai appris qu'il est allé chercher du travail sur un site d'orpillage. Cela

fait six (6) mois qu'il n'est pas de retour. J'ai bénéficié de l'appui de mes deux voisines qui m'envoyaient à manger pendant au moins dix jours. Après cela, nous avons beaucoup souffert de faim, car je n'avais plus rien. D'abord la grossesse nous avait épuisés financièrement, mon mari et moi, et après l'accouchement, lui il m'abandonne. Les vertiges, les plaintes des enfants et surtout des bébés jumeaux par manque de lait m'ont amené à aller mendier. Grâce aux revenus issus de la mendicité, j'arrive à nourrir mes quatre enfants [MJM-nMMM_2].

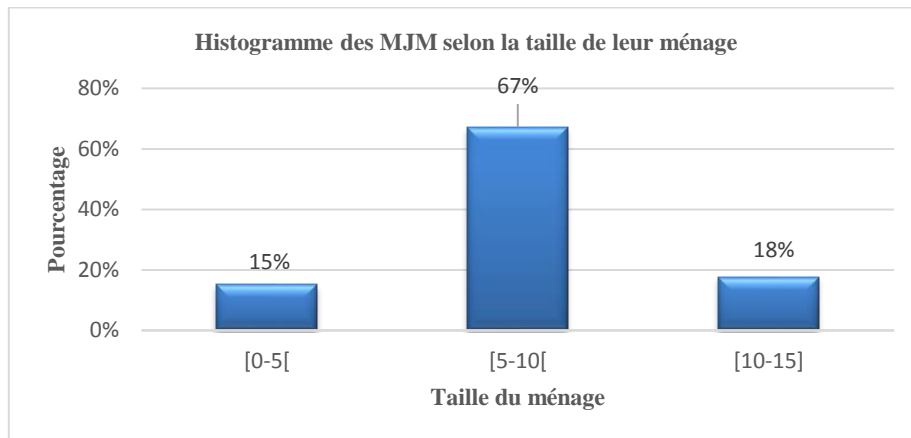
Même si la mendicité résout partiellement le problème d'alimentation quotidienne, il faut noter que la sortie des MJM de la sphère domestique (souvent, elle est obligée de rester dans la rue toute la journée) entraîne un bouleversement de la vie quotidienne pour les aînés des enfants. Car, c'est sur eux que va reposer la surveillance des plus petits, et on va leur demander une plus grande participation aux travaux domestiques, et ce au détriment de leur scolarité.

Ensuite, la crise de l'emploi qui expose de nombreuses familles à une situation d'insécurité sociale et économique dans la ville de Ouagadougou fait que certains époux, même en étant présents et ayant un emploi, n'arrivent plus à prendre en charge la famille. La participation des femmes aux revenus du ménage devient indispensable. L'étude de Le Jeune montre en effet que :

La situation des femmes se dégrade dans le contexte urbain actuel (...) les ménages s'appauvrissent et comme il revient ultimement aux femmes de s'occuper des enfants, elles sont contraintes de prendre en charge une part de plus en plus importante du budget familial en dépit de leurs maigres moyens (Le Jeune, 2007, p.192).

Gning abonde dans le même sens que Le Jeune en soulignant que « malgré la division sexuelle du travail qui les confine au rôle de ménagère, les femmes sont poussées par le chômage des hommes à multiplier leurs sources de revenus pour assurer la survie de leur famille, souvent polygame ou monoparentale » (Gning, 2013, p. 340). La majorité des MJM déclarent en effet que leur mendicité vise principalement à subvenir à leurs besoins les plus urgents : l'accès à des soins de santé de base, la scolarisation des enfants et leur alimentation. Dans une culture où le chef de ménage est habituellement le père des enfants, cette situation montre indirectement son incapacité, ou du moins sa difficulté, à prendre économiquement en charge les siens (Bado, 2006). Parmi les 198 MJM identifiées, 86 femmes sont cheffes de ménage et supportent la charge des membres du ménage (voir figure 1, 2 et 3).

Figure 1 : Répartition des MJM selon la taille de leur ménage



Source : Enquête auprès des « mères de jumeaux » sur les sites de mendicité, 2015

Les MJM qui vivent dans des ménages de moins de cinq personnes représentent 15 % des participants à notre enquête. Plus de la moitié (67 %) des MJM enquêtées vit dans des ménages de cinq à dix personnes. Quant aux femmes qui vivent dans des ménages de plus de 10 personnes, elles représentent 18 % au moment de l'enquête. Le calcul de la médiane montre que la moitié des enquêtées vit dans un ménage de sept personnes ou moins et l'autre moitié dans un ménage de plus de 7 personnes. Le troisième quartile précise davantage la taille du ménage en montrant que 25 % des MJM vivent dans un ménage de plus de 9 personnes.

Un nombre non négligeable de MJM sont cheffes de ménages (43 %); ce taux est important comparé au taux dans la population ouagalaise générale soit 12 % de ménages dirigés par les femmes (EDS, 2010).

En croisant le statut de cheffe de ménage avec la situation matrimoniale, comme le montre le tableau ci-dessous,

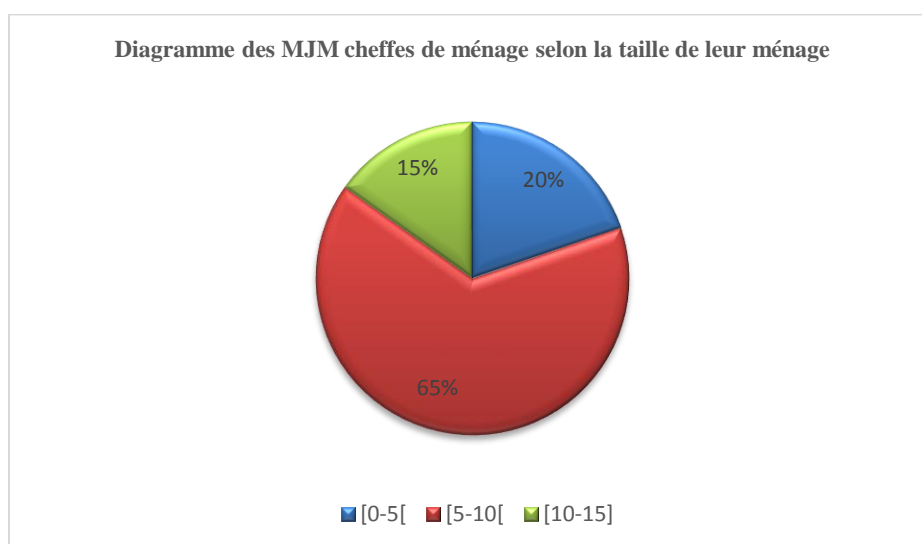
Tableau 4 : situation matrimoniale et statut de cheffe de ménage

Situation matrimoniale	Mariée monogame	Mariée polygame	Autres	Total
Statut de cheffe de ménage				
Oui	56 (39 %)	14 (38 %)	16 (100 %)	86
Non	89 (61 %)	23 (62 %)	-	112
Total	145	37	16	198

Source : Enquête auprès des « mères de jumeaux » sur les sites de mendicité, 2015

On constate que la proportion de MJM cheffes de ménage en union monogame (39 %) est légèrement supérieure à celle de MJM cheffes de ménage en union polygame (38 %). Ce qui veut dire que le type d'union n'affecte pas sensiblement la présence ou l'absence de l'époux. Lorsque nous croisons le statut de cheffe de ménage avec la taille du ménage, comme le montre le graphique ci-dessous, il ressort que

Figure 2 : Répartition des MJM cheffes de ménage selon la taille du ménage



Source : Enquête auprès des « mères de jumeaux » sur les sites de mendicité, 2015

presque les deux tiers des MJM (65 %) ayant déclaré être cheffes de leur ménage au moment de l'enquête supportent la charge d'un ménage de 5 à 9 personnes. Tandis que 15 % d'entre elles supportent la charge d'un ménage de plus de 10 personnes. Alors qu'au Burkina Faso, l'homme est considéré comme représentant le ménage, c'est-à-dire celui qui a le plus d'influence sur le ménage, car il y apporte la plus grande part des revenus. C'est lui qui donne le « *nasongo* », c'est-à-dire l'argent nécessaire à l'alimentation quotidienne des membres du ménage. Le « *nasongo* », encore appelé *popote*, est une dépense de souveraineté pour l'homme, car quel que soit le montant, le « *nasongo* » est un symbole de fierté et d'honneur pour lui. « C'est un déshonneur pour le mari de laisser sa femme entretenir sa famille, c'est

une honte que l'entourage ne manque pas de souligner, même en public ! » (Bado, 2006, p. 28). Un époux d'une « mère de jumeaux » en situation de mendicité s'indigne en effet :

Quel homme « normal » laisse sa femme traîner dans la rue ? Cela traduit une défaillance de sa part et c'est sa propre honte qui est exposée à travers son épouse et ses enfants. Mais, c'est parce que ça ne va pas. En réalité, je me suis opposé à cette pratique de mendicité, mais sans travail et sans revenus, c'est difficile. C'est malgré moi que je la laisse risquer sa vie et celle de mes enfants dans la rue pour nous nourrir [EMJM_1].

Bien que les époux des MJM soient opposés à la pratique de la mendicité, la participation de leurs épouses aux dépenses familiales grâce aux revenus issus de la mendicité ne pose pas de problèmes. Par ailleurs, le manque de revenus et l'absence prolongée des hommes entraînent une recomposition des relations familiales et sociales, et une modification des rôles économiques et culturels au sein des ménages.

Mon mari a perdu son travail. Il est parti à la recherche de travail depuis quatre mois et depuis lors, je n'ai plus de ses nouvelles. Quand il était là, il me donnait 1 500 F CFA par semaine comme « *nasongo* » et je me plaignais que c'est insuffisant. J'étais obligé de compléter pour faire la cuisine. Maintenant, il n'est plus là pour me soutenir. Désormais, mon « *nasongo* », c'est dans la rue que le gagne. Je mendie pour nourrir mes enfants. En plus des jumeaux, j'ai deux enfants de quatre ans et de sept ans [MJM-MnMM_2].

Les propos de cette MJ font écho à ceux de cette autre. Face à l'incapacité d'exercer une activité avec les jumeaux en bas âge, elle pratique la mendicité pour pallier le manque de ressources en attendant le retour de son mari.

J'habite dans une zone non-lotie. J'ai commencé à mendier quand mes enfants avaient trois mois. Avant cela, je vendais des jus locaux et des beignets tous les soirs. Avec les bébés, je n'arrive plus à faire fonctionner régulièrement mon petit commerce ; soit à cause de la santé des enfants, soit à cause de leurs pleurs. En plus de cela, le jour où j'arrive à sortir avec le jus et les beignets, certains clients se plaignent de l'hygiène. Si mon mari était là, on se serait entraidé, mais il est allé sur un site d'orpaillage à la recherche de travail. Depuis six mois, il ne donne pas de ses nouvelles et il n'envoie rien non plus. J'ai d'abord commencé à demander de l'aide à certains membres de ma famille. Mais avec le temps, je ne voulais plus abuser de leur générosité. C'est alors que j'ai commencé à mendier. C'est grâce aux revenus issus de la mendicité que j'arrive à nourrir mes quatre enfants, à les soigner et à les habiller. Je suis désormais responsable de toutes les charges de ma maisonnette : les problèmes d'eau, de bois de chauffe et même d'entretien de la maison m'incombent [MJM-nMnMM_1].

En l'absence de leur mari, les femmes sont amenées à assumer des tâches et des rôles généralement attribués aux hommes. Elles deviennent cheffes de ménage et portent sur elles toute la charge économique et domestique en attendant que le mari trouve du travail ou qu'il

envoie les fruits de sa migration. Parfois, la maladie s'ajoute aux problèmes du sous-emploi, comme le relate cet époux de MJM.

Un de mes frères m'a prêté son ancien véhicule que j'utilisais comme taxi. Malheureusement, j'ai fait un accident avec le véhicule alors que l'assurance était expirée. La police m'a retiré la carte grise. La voiture est au garage. Je ne travaille plus et pire je suis tombé malade. Sans le savoir, ma femme qui venait d'avoir des jumeaux et qui était à la maison a commencé à mendier. C'est un collègue taximan qui m'a informé qu'il a vu ma femme dans la rue en train de mendier. Je lui ai demandé d'arrêter cette activité, mais comme je suis dans l'incapacité de subvenir aux besoins de la famille, elle ne m'écoute même plus. Elle dit qu'elle est prête à tout pour nourrir ses enfants. Actuellement c'est elle qui contribue plus aux dépenses de la maison [EMJM_2].

Les « mères de jumeaux » sont conscientes que la participation de tous les membres de la famille permet une amélioration des conditions socioéconomiques du ménage.

Mon mari n'a pas les moyens ; les revenus de son travail ne sont pas consistants pour résoudre les problèmes alimentaires, de santé et la scolarité des enfants. Mon mari même est conscient que la vie exige une complémentarité. Donc, je mendie pour aider mon mari à gérer le foyer ; pour compléter [MJM-MMM_2].

La pratique de la mendicité par certaines « mères de jumeaux » peut également s'expliquer par le fait qu'elles vivent dans un foyer polygame où chaque femme est responsable de l'éducation et de la prise en charge de ses enfants.

Mon mari a quatre femmes et je suis sa troisième épouse. Aucune femme ne compte sur le chef de ménage. Chacune se débrouille avec l'appui de ses proches pour s'occuper de ses enfants : les nourrir, les habiller et les soigner. Je faisais la lessive dans un ménage et j'avais 15 000 F CFA par mois. J'amenais ma première fille au lieu du travail, car elle ne m'empêchait pas de travailler. Mais, avec les jumelles, c'est devenu difficile. Ma première fille qui a maintenant deux ans et demi ne peut pas s'occuper de ses sœurs jumelles. Je me suis retrouvée dans une situation très difficile : plus d'enfants et pas de ressources pour les nourrir [MJM-MMP_1].

La rue constitue un dernier recours pour ces femmes où elles négocient aussi bien l'espace géographique pour s'organiser que l'espace social pour mendier. Nos résultats font écho aux résultats de l'étude de Gilliard (2005) qui révélaient que des veuves, des femmes répudiées, ou abandonnées par leur mari parti en exode, mendient dans les rues de Niamey. L'espace-rue constitue un nouvel espace investi par les populations défavorisées en quête de survie.

5.2. L'affaiblissement du lien social en milieu urbain

Les liens sociaux et familiaux s'expriment dans une logique d'appartenance à un groupe, à une communauté privilégiant le sentiment d'interdépendance et de responsabilité mutuelle.

Les liens primaires qui inscrivent la MJM dans la collectivité sont ceux qui la rattachent à ses parents, à son conjoint et à ses enfants. Ils sont très importants dans la formation de son identité, de son estime de soi et sa capacité à faire face aux difficultés de la vie quotidienne. Cependant, les transformations en cours dans les villes ont un impact négatif sur la solidarité. En milieu urbain, les structures familiales sont en pleine mutation et la famille élargie a tendance à se disperser, se transformant en familles restreintes. Les MJM éprouvent des regrets quand elles parlent de leurs relations avec le réseau de parenté et de voisinage, car elles continuent à croire aux valeurs traditionnelles de solidarité familiale de la société burkinabè, c'est-à-dire qu'elles espèrent de l'aide de leur famille élargie ainsi que de leurs proches voisins pendant les périodes difficiles. Tandis que le milieu rural est un espace communautaire où les relations sociales sont fortes et entretenues entre les familles, la ville est un espace sociétaire où on observe un affaiblissement du lien familial et social, une expression de l'individualité (Wirth, 1938; Rémy et Voyé, 1974; Weber, 1982; Simmel, 1984; Jonas, 1995; Rémy, 1995; Germain, 1997; Calvès et Marcoux, 2007; Marguerat, 2003) et une émergence de relations marchandes et objectivables (Tonnie, 1897; Samples, 1988; Mbembé, 2004) :

Le mode de vie citadin moderne est en lui-même un facteur d'affaiblissement des liens familiaux : disparition du contrôle de la communauté sur les faits et gestes de l'individu, réduction de la taille du groupe de résidence (d'où, entre autres, l'absence des grands-parents, véhicules privilégiés de la transmission de la tradition), longue absence quotidienne hors du foyer du père -ou des deux parents- pour aller travailler dans d'autres parties de la ville (Marguerat, 2003, p. 7)

Les MJM expliquent par exemple que devant les problèmes de santé et d'alimentation de leurs enfants, elles font le plus souvent face à des réactions qui ne contribuent pas à répondre à leurs besoins, la solidarité d'autrefois n'étant plus opérante en milieu urbain.

J'habite à Wainooma dans la zone non lotie, mais j'ai des parents (des oncles, des cousins et des neveux) au centre-ville. Un de mes oncles m'a déjà aidée à soigner un de mes enfants malades. Je suis partie une autre fois voir un de mes cousins pour lui demander des vivres. Il m'a dit de revenir à la fin du mois. Quand je suis repartie à la date indiquée, il m'a dit de revenir dans deux semaines, ce que j'ai fait ; mais il m'a encore renvoyée à une date ultérieure. Je comprends que je dérange, mais je n'ai vraiment rien. Je suis donc allée à l'église, car, souvent, les prêtres donnent des vivres aux personnes nécessiteuses. Ce jour-là, j'ai eu du maïs. Mais nous sommes tellement nombreux que la quantité qui revient à chacun ne dépasse pas deux kilogrammes. En rentrant à la maison, je me suis arrêtée à un carrefour où il y avait deux mendiants : un homme, handicapé visuel guidé par une jeune fille et une femme très âgée. Au bout de

deux heures de mendicité, j'ai eu 400³⁶ F CFA, ce que j'ai utilisé pour acheter à manger. Je suis restée à ce carrefour jusqu'au soir ; et je suis rentrée avec 1 025³⁷ F CFA. Depuis lors, je mendie à cet endroit ; cela fait déjà presque un an. Mes enfants jumeaux ont un an et demi [MJM-MnMC].

Ces propos montrent que la précarité est le plus souvent liée à l'absence ou à la déficience des liens familiaux (Gilliard et Pédenon, 1996; Castel, 1990) ce qui conduit à une marginalisation des personnes qui n'ont pas accès à des emplois et à des revenus stables (Paugam, 1991, 1996). Certaines MJM reconnaissent toutefois que la vie en milieu urbain est tellement chère que certains de leurs parents, même s'ils veulent les aider, ne le peuvent pas ayant des revenus trop modestes et de trop lourdes charges familiales. D'autres regrettent le rejet dont elles sont l'objet de la part de leurs proches parents :

Ce qui me fait mal, ce n'est pas le fait de ne rien me donner, mais le fait de douter de ma bonne foi. Mon propre frère m'a renvoyée en me traitant de paresseuse, de menteuse. Selon lui, je trompe les autres pour nourrir mes enfants. Il m'a menacée pour que j'aille chercher du travail. Avec deux enfants, en l'absence de mon mari, c'est très difficile. J'ai décidé de mendier, car je voyais déjà des femmes qui mendiaient sur la route [MJM-nMMM_2].

Les propos des MJM révèlent qu'en ville chacun est libre d'aider son frère ou pas. L'entraide n'est plus un devoir, mais un choix. Ce qui conduit à une autonomie croissante des individus vis-à-vis du groupe, par opposition à des logiques communautaires selon lesquelles les personnes sont liées par une forte conscience collective et une similarité des conditions de vie. Il se trouve que dans notre contemporanéité, ce processus d'individualisation est devenu un impératif : « chacun veut et doit devenir l'acteur de sa propre vie » (Ehrenberg, 1995, p. 23). Par conséquent, on constate un investissement plus grand dans la réussite personnelle et une participation moins grande dans les affaires collectives : solidarité, entraide, etc.

À cet affaiblissement des liens de solidarité intra et inter-familiaux s'ajoute l'incapacité des pouvoirs publics à prendre en compte tous les problèmes sociaux des citoyens en promouvant un système d'assistance et de protection sociale (Simmel, 1907, 1908 ; Mercier, 1995). Ce qui fait que les populations sont laissées à elles-mêmes (Lalsaga, 2007 ; Moussa et Kobiané, 2015). Ce qui génère des formes de liberté d'expression et des revendications publiques (Dassetto et al, 2013; Marzzochetti, 2009). Les gens sont obligés d'user d'un esprit créatif

³⁶ Environ 90 cents CAD

³⁷ Environ 2,30 CAD

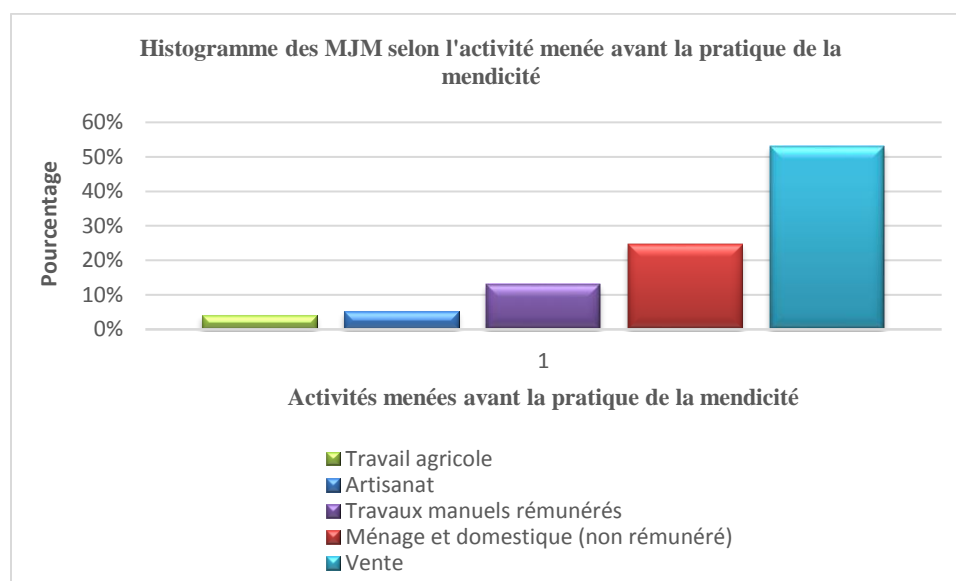
pour assurer leur propre survie (Grafmeyer et Isaac, 1979 ; Park, 1915, 1979), ce qui génère des formes de marginalité (Anderson, 1923) comme c'est le cas des MJM. En l'absence de recours, les MJM exposent leur misère à tout le monde à travers la pratique de la mendicité. Pour qu'une femme choisisse cette activité, il faut qu'un lien familial et social soit rompu ; un malaise familial et social qui ne lui permet plus de bénéficier du soutien de son réseau de parenté. Les MJ en situation de précarité mobilisent alors d'autres modalités de lien dans l'espace public urbain avec les passants. La rue possède ainsi un potentiel de « lien » et de « regroupement » devenant par le fait même un nouvel espace de socialisation, de rencontre avec les pairs. La mendicité devient pour ces MJ une sorte de nouvelle relation qui fait paradoxalement lien et interroge le social.

Au-delà de toutes ces raisons, la difficile conciliation travail/famille vient compliquer la situation familiale de ces MJ.

5.3. La difficile conciliation travail/garde des enfants

Les mères de jumeaux rencontrées étaient entrepreneuses avant la pratique de la mendicité. En présence ou absence de leur époux, ces femmes multipliaient les activités génératrices de revenus dans plusieurs secteurs tels que l'agriculture, le commerce, le salariat chez des particuliers, comme le montre le graphique suivant.

Figure 3 : Répartition des activités menées par les MJM avant la pratique de la mendicité



Source : Enquête auprès des « mères de jumeaux » sur les sites de mendicité, 2015

Selon la figure 3, les MJM ont déclaré mener quatre types d'activités avant la pratique de la mendicité. Elles travaillaient essentiellement dans la vente (53 %) et 25 % occupaient un travail manuel non rémunéré, contre 13 % qui occupaient un travail manuel rémunéré. Dans une moindre mesure, elles travaillaient dans l'artisanat 5 % et l'agriculture (4 %). Pour les femmes, l'essentiel de la survie se fait dans un premier temps grâce à des activités liées au secteur informel. Avec les revenus issus de leurs activités, beaucoup de femmes contribuaient ainsi à financer la scolarité de leurs enfants, certaines réglait les factures d'électricité, d'eau, ou contribuaient au paiement du loyer. Ainsi, les MJM étaient actives et participaient à la gestion de leur ménage avant la naissance des jumeaux.

Les activités que mènent ces femmes restent toutefois fragiles parce que ce sont des activités du secteur informel qui fonctionnent avec un faible capital. En plus, les femmes travaillent seules sans employés, et l'essentiel de leurs revenus sert à subvenir aux besoins de subsistance de la famille. La fragilité de ces activités fait que la naissance des jumeaux les handicape et les rend incapables de poursuivre leurs activités lucratives. Le problème de la garde des enfants ressort comme la principale difficulté suite à leur naissance et comme l'élément les ayant fait basculer dans la mendicité. D'abord parce que leurs revenus ne permettent pas de payer quelqu'un pour les garder. Sans appui, elles se trouvent dans l'incapacité de concilier la garde des enfants avec leurs activités, surtout, celles liées à la restauration et à l'entretien ménager chez les particuliers.

La naissance de jumeaux est venue bouleverser une vie quotidienne déjà précaire et la pratique de la mendicité est une conséquence de la précarité des revenus. La difficulté de combiner la garde des enfants avec d'autres métiers amène certaines femmes à abandonner leurs activités, alors même que celles-ci constituent pourtant leurs seules sources de revenus. La maternité suivie de la difficile conciliation travail-garde des enfants constituent les principales causes de la perte de l'emploi par les MJM. L'enquête nationale sur l'emploi et le secteur informel réalisée en 2015 au Burkina Faso a en effet montré qu'« en général, la majorité des femmes (62 %) perdent leur emploi involontairement contre 32,1 % chez les hommes (ENESI-2015, p. 24) alors que “de façon générale, les femmes mettent plus de temps

à trouver du travail (5 ans) que les hommes, et cela, quel que soit le type de chômage (ENESI-2015, P. 23).

La naissance des jumeaux est perçue en effet par leurs mères comme un phénomène handicapant. Un événement qui s'impose à elles, qui les oblige à réorganiser leur vie. Dans le système familial traditionnel, on pouvait compter sur l'aide de la famille élargie. Avec les familles nucléaires d'aujourd'hui, surtout en contexte urbain, cette forme de solidarité est presque inexistante. Jadis, il était possible de confier la garde de ses enfants à une tante, à une sœur ou à un des grands-parents. Cependant, en milieu urbain, la garde des enfants est confiée à des personnes autres que les parents ou la famille, ou à un service de garde, moyennant des frais. Une MJM explique combien sa belle-mère lui a été d'un grand soutien quand bien même son séjour fut bref :

Quand j'ai accouché des jumeaux, mon mari a fait venir sa mère du village, et lui-même a voyagé à la recherche d'emploi. Ma belle-mère qui est venue du village m'aider pour l'entretien des bébés m'a conseillé de sortir trois fois avec les jumeaux par respect de la coutume. Ce que j'ai fait. Vu que ce sont des garçons, je suis sortie trois fois : un lundi, ensuite un jeudi et enfin un vendredi, selon les conseils de ma belle-mère. Son séjour m'a beaucoup aidé, car elle s'occupait du bain des bébés et m'aidait à garder les aînés. Grâce à elle, un mois après mon accouchement, j'ai repris mon petit commerce devant la maison : vente de fruit et légumes toute la journée et des beignets le soir. Quand ma belle-mère est retournée au village trois mois après mon accouchement, c'était très difficile de concilier la garde des enfants avec le commerce. J'ai laissé tomber mon petit commerce, mais comment vivre sans revenus ? À l'issue de deux mois sans revenus, j'ai épuisé mes économies ainsi que l'argent que mon mari m'a donné avant de partir. J'avais du mal à nourrir mes enfants et mon mari ne donnait pas de ses nouvelles. J'ai décidé de sortir mendier, car lors de la quête symbolique que j'avais faite, j'avais remarqué que des femmes comme moi mendiaient avec leurs enfants. À vrai dire, j'ai été très sévère avec les femmes quand j'étais sortie pour accomplir le rite symbolique. Je me rappelle qu'au retour de cette quête, j'ai raconté à ma belle-mère tout ce que j'avais vu : des femmes bien portantes qui traînent dans la rue avec leurs enfants au lieu d'aller travailler. Et nous avons mal jugé ces femmes. Je ne savais pas qu'un jour je ferais la même chose [MJM-nMMM_3].

Il est clair que l'un des problèmes majeurs auquel la « mère de jumeaux » est confrontée juste après l'accouchement est de répondre de façon adéquate à la demande simultanée de deux enfants. Cette jeune mère de jumeaux qui ne mendie pas reconnaît la double charge qu'entraîne la naissance des jumeaux :

Avoir des jumeaux est à la fois une bénédiction et une double charge. De 0 à 1 an, la charge de travail est très lourde. Il faut choisir entre donner à manger d'abord à celui qui pleure ou à celui qui attend depuis plus longtemps, entre changer d'abord celui qui a une serviette pleine de selle ou celui qui a la serviette pleine d'urine. Le sentiment de devoir

se couper en deux est permanent. Alors, on est obligé de faire des choix, des ajustements, des petites concessions. La vie familiale n'est pas du tout repos [JFMJ_NM_2].

Une autre explique la complexité de concilier garde des enfants et activité rémunératrice.

Tout ce que je sais c'est que hormis les problèmes de santé des jumeaux qui nous amène à mendier, si nous bénéficions de l'aide, nous n'allons plus mendier. Il y a des mères de jumeaux qui peuvent travailler, mais ce sont les mères de jumeaux dont les enfants sont grands. Sinon avec deux enfants en bas âge, c'est difficile de mener des activités rémunératrices. Comme aide, je pense à un appui financier, des vêtements, des vivres, etc. Mais pour celles dont les enfants sont encore petits, tant qu'elles n'ont personne pour les aider dans les tâches ménagères, c'est impossible. C'est difficile...même-si elles bénéficient d'un appui financier, elles ne pourront pas travailler. Même-si elles commencent, elles finiront par renoncer. Car tu ne peux pas laisser les enfants pleurer, fermer les oreilles et travailler comme si ça ne touchait pas. Ce sont les autorités qui peuvent nous aider [MJM-MMM_4].

La fatigue physique et nerveuse et les tâches domestiques ne facilitent pas la rencontre individuelle avec chacun des enfants jumeaux. L'ambivalence maternelle est dans le cas d'une naissance multiple amplifiée par le stress et la surcharge de travail, et son versant négatif est exacerbé. L'étude de Robin, Josse et Tourrette (1991) permet d'illustrer l'importance de la participation et de l'implication des pères de jumeaux dans l'organisation des tâches ménagères, le statut de parents de jumeaux nécessitant un véritable travail d'équipe. L'arrivée de jumeaux dans une famille représente une situation bien spécifique, elle entraîne pour les parents des difficultés variées, aussi bien sur le plan économique et matériel que familial. Sur le plan familial, la principale contrainte concerne la surcharge de travail pour la mère : travail domestique et soins des bébés. Robin et ses collaborateurs (1991) ont observé qu'au retour de la maternité les mères de jumeaux doivent donner en moyenne 14 biberons par 24 heures. La quantité de soins à consacrer aux enfants (repas, toilette, changes, entretien du linge) est évaluée en moyenne à 12 heures quotidiennes, auxquelles s'ajoutent les activités domestiques habituelles. Cette surcharge de tâches est source de fatigue physique et « nerveuse » (Lamarque, 2017). La plupart des mères doivent affronter une réalité qu'elles n'avaient pas anticipée, surtout si elles sont primipares. Dans une étude sur 200 familles de jumeaux, Robin et Casati (1995) ont constaté qu'un quart des mères avaient un vécu dépressif au cours des premiers mois. Thorpe, Greenwood et Goodenough (1995) ont observé que cinq ans après la naissance des jumeaux, les mères avaient trois fois plus de risque que les autres mères de souffrir de dépression. La dépression a sans doute des origines multiples, telles que la fatigue, le stress, le renoncement à une relation dyadique

idéalisée et la difficulté à trouver sa place de mère. La lourdeur des tâches de maternage provoque à son tour ce que certains auteurs (Garel et Charlemaine et Blondel, 2006 ; Garel, Salobir, Lelong et Blondel, 2000) ont appelé le « stress des naissances multiples ».

Dans le cas des MJM on peut parler de triple charge, car certaines d'entre elles doivent s'occuper à la fois de leurs jumeaux et d'un autre enfant, souvent lui-même encore très jeune (deux ou trois ans) bien qu'il soit l'aîné. Il devient difficile de mener une activité avec cette triple charge. Deux possibilités se présentent : rester à la maison pour s'occuper des enfants jusqu'à ce qu'ils grandissent en comptant sur la solidarité des uns et des autres ou sortir mendier afin de continuer à participer à l'amélioration des conditions de vie des membres du ménage. En mettant l'intérêt des enfants au-dessus de tout, certaines mères pensent en effet les protéger en exposant leurs enfants sur la place publique (comme le veut la coutume) et en acceptant de demander l'aumône pour les nourrir en attendant le retour leur conjoint. À défaut donc d'avoir un statut professionnel valorisant, la MJM met en exergue sa compétence « naturelle » que lui confère son statut de « mère de jumeaux ».

Consulter un marabout, accomplir le rite de présentation des jumeaux, prescrire l'aumône à l'endroit des jumeaux ou à leur mère, donner l'aumône aux MJM, sont autant d'actes posés par les Ouagalais. L'analyse de toutes ces actions permet de comprendre les « personnalités collectives » (Mauss, 1969) sans les essentialiser, d'appréhender les façons collectives de vivre l'historicité d'un fait culturel sans pour autant exagérer le poids des « structures » au détriment des contraintes et des événements contingents qui s'imposent aux individus en milieu urbain. La pauvreté des familles des MJM est l'un des facteurs récurrents et systématiques poussant continuellement les hommes à la migration d'une ville à l'autre et même hors du pays et les MJM vers la rue. Dans certains cas, où elle ne constitue pas la cause directe, la pauvreté intervient comme un facteur aggravant. On se retrouve dans une situation où les pouvoirs publics semblent perdre leur monopole de prise en charge collective des destins individuels et où la vie privée n'est plus structurée par des règles stables et des rapports d'autorité (Ehrenberg, 1995). Dans ce contexte, la MJ se trouve écartelée entre la quête de soi et les épreuves de la vie quotidienne : non instruite, sans formation professionnalisante et donc économiquement vulnérable, elle est pourtant obligée d'assumer des responsabilités croissantes en ville. C'est également ce que révèle l'enquête de l'INSD. Selon certains responsables religieux et coutumiers interviewés,

Le problème de la mendicité des mères de jumeaux est collectif dans la mesure où les différents segments de la société ne jouent plus leurs rôles en assumant leurs responsabilités vis-à-vis des mères de jumeaux désœuvrées et nécessiteuses. L'absence de structures habilitées pour venir en aide spécifiquement aux femmes mères de jumeaux en difficulté, constitue une cause majeure. Ce manque de soutien au niveau moderne est renforcé par des accusations de toutes sortes liées à la tradition qui amènent à traiter certaines mères de jumeaux de sorcières, de porte-malheurs surtout si la naissance des enfants est suivie d'évènements particuliers dans la famille. Exclues de la société et n'ayant pas d'autres recours, elles s'adonnent entre autres à la mendicité (INSD, 2011, p. 38-39).

En plus des raisons économiques, de celles liées à la rupture du réseau social, les femmes avancent également des motifs culturels qui sont à la base de leur basculement dans la pratique de la mendicité.

5.4. Les raisons culturelles

Selon la littérature, la gémellité est un phénomène exceptionnel en Afrique de l'Ouest (Sangree, 1971 ; Rank, 1973 ; Cissé, 1973 ; Adler, 1973; Paulme, 1988; Rivière, 1989; Pison, 1989; Touré, 1993; Goyendzi, 2001; Vincent, 2002; Houssier, 2005; Plancke, 2009; Tshikoji Mbumba, 2017). À la fois craints et vénérés (Ouédraogo, 1968 ; Morin, 1969; Le Moal, 1973; Verger, 1973; Smith, 1973; Pageard et Tiendrébégo, 1974; Bonnet 1981, 1988; Touré, 1993; Pons et Frydman, 1994; Jacob, 1995; Bamony, 2001, 2010), il ressort qu'au Burkina Faso les jumeaux sont au centre de plusieurs pratiques rituelles (Zagré, 1982 ; Bako, 2008; INSD, 2011). Selon Naaba Sigri, chef traditionnel de Sancé, dont les propos ont été recueillis par Sawadogo (2011), les jumeaux sont considérés comme des êtres exceptionnels chez les Moosé. Selon les Moosé, il y a des génies appelés *kinkirsi* qui se promènent dans les marchés, et c'est lors d'un marché que certains d'entre eux rendent visite aux femmes qui donneront naissance à des jumeaux. Venus du marché, les jumeaux peuvent être tentés un jour d'y retourner, ce qui signifie mourir, c'est-à-dire quitter le corps charnel et rejoindre le monde des esprits d'où ils sont venus. Pour enlever aux jumeaux l'envie de retourner au marché, leur mère a le devoir de leur faire visiter le marché, d'où le *rite de la présentation des jumeaux* au marché. Ici, la représentation sociale des jumeaux remplit pleinement sa fonction justificative (Valence, 2010) permettant aux Moosé de justifier leurs prises de position ainsi que leurs comportements à l'endroit des jumeaux. Le rituel est une quête symbolique ayant pour but de préserver la vie des jumeaux, et de protéger les géniteurs; en tant que symbole, il participe au maintien de la cohésion sociale. Comme tous les rites, il sert à invoquer des

forces spirituelles (Balogun, Diagne, Aguessy et Sow, 1977 ; Zahan, 1979 ; Breton, 2012) afin d'établir le lien entre les *Kinkirsi*, le marché et la communauté, c'est-à-dire entre les esprits, la nature et les hommes (Kabasele Lumbala, 2011).

Au regard de cette prescription culturelle, la MJ est obligée d'accomplir le rite, soit sur recommandation de sa famille, de sa belle-famille ou d'un marabout consulté. Selon Naaba Sigri, dont les propos ont été recueillis par Kinda,

Lorsqu'une femme accouche des jumeaux, la famille qui a accueilli les enfants cherche d'abord à savoir ce qu'ils incarnent : les Moosé appellent cela « *singnré* », c'est-à-dire leur origine. Par la suite, durant l'intervalle de temps entre la naissance et le baptême, la mère est mise en quarantaine (isolement dans une case) où on lui prépare un repas particulier. On trouve pour elle des plantes, des racines, des écorces pour ses bains et ceux des jumeaux (Kinda, 2003, p.22)

L'auteur ajoute qu'une fête tient lieu de baptême, organisée en l'honneur des jumeaux. La date de ce rite de passage du nouveau-né est préalablement déterminée par le devin que la famille aurait consulté. Certaines MJM ont expliqué que c'est à l'issue d'une quête symbolique recommandée par leur famille, par la famille de leur mari ou par un proche qu'elles ont rencontré d'autres femmes en situation de mendicité. L'une d'elles explique :

Quand j'ai accouché des jumeaux, ma mère m'a conseillée de sortir avec les enfants pour accomplir le rite de la présentation des jumeaux. Je l'ai fait quatre fois quand mes enfants avaient 3 mois, puisque ce sont des jumelles. Lors de mes sorties, j'ai rencontré d'autres femmes qui mendient devant le marché de Nabi-Yaar, mais j'avais tellement honte de mendier que je ne restais pas longtemps avec elles. Après les quatre sorties, je me sentais soulagée de n'avoir pas rencontré une connaissance. Lorsque j'ai eu des problèmes pour reprendre mon commerce à cause des maladies répétées de mes enfants, j'ai pensé à ces femmes qui mendient devant le marché et je les ai rejointes. Ça été très difficile au début, mais comme je ne suis pas seule, je supporte [MJM-nMMM_1]

Une MJM rencontrée à proximité du marché de Toukin Yaar nous confie ceci :

Mes jumeaux ont 06 mois (nés le 19 juillet 2014). Ce sont des garçons. Ce sont mes premiers enfants. Moi, je vendais des condiments au marché grâce à ma belle-mère qui m'a aidé à initier ce commerce juste à côté de son étalage. Depuis que j'ai accouché des jumeaux, j'ai laissé tomber le commerce, car c'est difficile d'entreprendre avec deux bébés à sa charge. À la naissance des jumeaux, chaque matin, ma belle-mère vient s'occuper du bain des bébés, car nous sommes dans le même quartier. Mais, c'est tellement difficile de reprendre le commerce avec les bébés qui pleurent tout le temps et qui tombent régulièrement malades. Un voisin très âgé m'a recommandé de sortir de temps en temps avec les enfants, car cela peut les soulager. Selon cette personne âgée, les jumeaux sont faits pour le monde, pour le public et non pour être cachés dans une maison. Selon lui, c'est parce que je n'ai pas accompli de rite que mes enfants me fatiguent. J'ai donc commencé à sortir avec mes jumeaux : d'abord une fois par semaine,

ensuite deux fois par semaine et depuis que je me suis fait des amies sur ce site, je sors au moins 5 jours par semaine. Quand je sors avec les enfants, je peux gagner 1 000³⁸ F CFA ou 1 500³⁹ F CFA par jour. Je ne fais que ça maintenant en attendant que les enfants grandissent [MJM-MMM_1].

Les propos de ces MJM confirment la prégnance du mythe de la gémellité qui continue de renfermer les jumeaux dans la catégorie d'enfants « anormaux » (Yengo, 2008 ; Tonda, 2008) et insolites (Farr, 1992, p. 386). C'est pourquoi il faut organiser des rites à leur naissance pour favoriser leur naissance sociale (Leach, 1972; Gélard, 2003, Sene, 2004; Plancke, 2009). Toutefois, il faut souligner que toutes les MJ ayant reçu la recommandation de faire une quête symbolique ne la font pas systématiquement, mais l'adaptent au contexte de leur environnement social et religieux. Une MJM rencontrée devant la mosquée de Nabi-Yaar explique :

Quand j'ai accouché des jumeaux, mon mari est allé voir un marabout qui l'a conseillé de me dire de sortir avec les enfants. Mon mari m'a imposé un rythme de sortie. Est-ce la prescription du marabout ou pas ? Je ne sais pas. La réalité est que je dois sortir seulement les vendredis avec les enfants : ce sont des jumeaux mixtes. Le vendredi, je viens ici devant la mosquée, vers 10 h et à 14 h je dois retourner à la maison. Tous les vendredis, quand mon mari finit sa prière à la mosquée, il rentre directement à la maison pour s'assurer que je suis également de retour avec les enfants, avant de retourner à son travail [MJM-MnMM_1]

Ici, c'est le père de jumeaux qui est allé consulter le marabout et non la MJ, il surveille l'accomplissement du rite. Les heures de sortie sont fixées et le père de jumeaux veille à ce que son épouse ne tarde à rentrer. On remarque ici un encadrement de la pratique et une volonté de respect strict du rite de présentation des jumeaux.

Les propos des femmes soulignent clairement qu'aussi bien les géniteurs des jumeaux que les membres de la société ont un regard particulier à l'endroit de ces enfants exceptionnels.

La gémellité est ici une « réalité objective » qui permet de définir la représentation que les populations s'en font comme une manière de donner sens à un comportement et à la réalité (Herzlich, 1972; Jodelet, 1984; Moliner, 2001; Mercier et Bazier, 2001; Mannoni, 2016), aussi bien pour chaque citoyen que pour l'ensemble de la population de Ouagadougou. Ce sont les représentations de la gémellité, stratégiquement produites (Bouchard, 2013), qui

³⁸ Environ 2,2 CAD

³⁹ Environ 3,3 CAD

organisent et même servent d'interprétation de la réalité en guidant les comportements et les pratiques (consultations des marabouts et devins; pratiques rituelles, repas spéciaux, etc.) des MJ et de l'ensemble des populations. Ces raisons culturelles et religieuses évoquées justifient les itinéraires thérapeutiques des jumeaux.

5.5. Les itinéraires thérapeutiques des jumeaux

La médecine traditionnelle et ses représentants renvoient à un corpus de connaissances sur la santé constamment enrichi ou remis en question par l'expérience. Ce savoir entraîne des comportements qui visent à optimiser la survie et le bien-être des membres de la communauté selon des rationalisations qui lui sont propres. Chaque communauté possède un ou des systèmes nosologiques et étiologiques qui lui permettent de générer des stratégies thérapeutiques selon l'origine de la maladie et les acteurs. Partout en Afrique de l'Ouest, on retrouve une dichotomie entre maladies « naturelles » et maladies « provoquées » par la sorcellerie, les génies, etc. Ce classement des maladies dans l'une ou l'autre des catégories varie selon les groupes socioculturels. Les maladies perçues comme naturelles sont soignées au centre de santé formelle, mais les maladies dites « provoquées » relèvent avant tout de traitements magiques associés parfois à des plantes médicinales. Les maladies des jumeaux sont considérées comme étant des pathologies spécifiques et nécessitent de ce fait un traitement particulier (Plancke, 2009). On constate que dès la naissance des jumeaux, un marabout-voyant ou devin est consulté dans le but de comprendre la raison de la « visite » des jumeaux et afin de prescrire les rites propres à les protéger. Ensuite, lorsque les enfants tombent malades, l'entourage s'empresse de rechercher l'origine de la maladie qui peut être attribuée à une force surnaturelle ou à une malédiction. Le marabout-guérisseur est encore consulté dans l'objectif de comprendre la maladie pour une meilleure prise en charge des victimes. À l'issue de chaque consultation, des prescriptions de rites et de sacrifices sont faites. Parmi ces rites, la quête symbolique est le plus souvent prescrite à la MJ, ce qui l'oblige à se promener avec les enfants sur la place publique.

Après la naissance de mes jumeaux, je n'ai pas accompli immédiatement le rite de présentation des jumeaux. Quand ils sont tombés gravement malades, je suis allée voir une personne âgée connue pour ses connaissances en matière de soins des enfants. Cette femme m'a conseillé de faire le rite, car c'est une obligation pour toute mère de jumeaux. De plus, elle m'a fait savoir qu'à chaque fois que les enfants tombent malades, je dois effectuer le rite de présentation, car selon elles, les jumeaux sont des êtres de l'extérieur

et non des êtres de l'intérieur. Elle m'a recommandé un marabout que je dois aller consulter pour mieux comprendre la pathologie de mes enfants [MJM-MMV].

Pour un même épisode de maladie, les MJM peuvent s'adresser à plusieurs types de praticiens traditionnels (guérisseurs, herboristes, marabouts, féticheurs...); elles peuvent aussi utiliser plusieurs formes de thérapies et de ressources de santé, allant du guérisseur à l'infirmier. Les formations sanitaires publiques ne constituent alors qu'une partie des choix thérapeutiques que les MJM peuvent envisager. Les recours disponibles peuvent être mobilisés simultanément ou successivement (après échec du recours précédent).

Quand mes jumeaux tombent malades, je vais d'abord consulter un marabout. Il est bien connu et recommandé par de nombreuses personnes. Ensuite, je les amène au CSPS⁴⁰. Vu que ce sont des jumeaux, leur maladie est souvent complexe; seul le marabout peut aider à comprendre leurs maux. Il est mieux placé pour nous orienter sur la gestion des pathologies des jumeaux [MJM-MMP_2]

L'évaluation de la qualité du traitement est basée sur l'expérience antérieure, la réputation et la confiance (Gilson et Lahaye, 2015). Les facteurs de préférence tels que la confiance, la croyance, les habitudes et les lacunes perçues dans les structures officielles de soins semblent aussi déterminants dans les choix thérapeutiques des MJ. L'importance des critères de préférence réside dans la dimension symbolique de nombreuses pratiques médicales traditionnelles, et que les structures modernes n'intègrent pas. Ainsi, les pratiques de soins accordés aux jumeaux par leurs mères dans la ville de Ouagadougou sont multiformes et visent d'une part la compréhension et la prévention de la maladie, et d'autre part la protection et les soins.

Quand j'ai accouché des jumeaux, c'est mon propre père qui m'a montré les rites à faire. Il m'a conduit chez un devin qui a prénommé les enfants et qui m'a conseillé de les amener dans les lieux publics quand ils sont malades. Ce devin m'a également donné des feuilles et des racines que j'ai fait bouillir et recueillir la tisane pour laver les enfants pendant une semaine. Chaque fois que les jumeaux tombent malades, je les amène au CSPS et ensuite je me promène avec eux surtout les jeudis et les vendredis [MJM-MMM_3].

L'ensemble de ces parcours de soins constitue un tout cohérent qui trouve sens dans la représentation qu'ont les mères de jumeaux de la gémellité et le réseau social dans lequel ces mères sont insérées. Chaque conduite répond à une logique précise et la compréhension des

⁴⁰ Centre de santé et de promotion sociale

actions ne peut se faire qu'à l'intérieur du cadre de référence en vigueur dans la société. Une MJM souligne :

Souvent, ce sont les jumeaux qui demandent⁴¹ de sortir avec eux. Sinon les enfants peuvent tomber malades. La preuve en est que, quand les jumeaux tombent malades et on va consulter, les guérisseurs disent de sortir avec eux. Les gens peuvent juger mal les MJM, car pour eux cette pratique ne reflète pas la coutume, mais une recherche de gain facile. Toutefois, la MJ est prise dans un dilemme entre la santé de ces jumeaux au prix de l'accomplissement de la quête symbolique et le risque de les perdre en s'y opposant [MJM-MMC].

Les MJM rencontrées relèvent que le plus difficile dans la gestion des jumeaux est leur fragilité physiologique. En cas de maladie, il y a un effet de contagion rapide entre eux (elles) rendant leur prise en charge difficile. Une MJM explique :

Le problème avec les jumeaux, c'est la gestion de leur maladie. Si l'un d'entre eux tombe malade, sois sûr que l'autre aussi va tomber malade. Alors je me retrouve à gérer deux bébés malades (long soupir). Quand c'est la diarrhée, c'est encore gérable. Mais quand il s'agit de la fièvre, c'est très difficile. Les centres de santé aussi sont comme vous voyez ; nous sommes tellement nombreux que c'est difficile d'avoir rapidement une consultation. Le mieux souvent, c'est d'aller rapidement voir un devin pour s'assurer d'abord que les enfants vont s'en sortir et bénéficier de ces conseils pratiques avant de revenir prendre les médicaments au dispensaire [MJM-nMnMM_1].

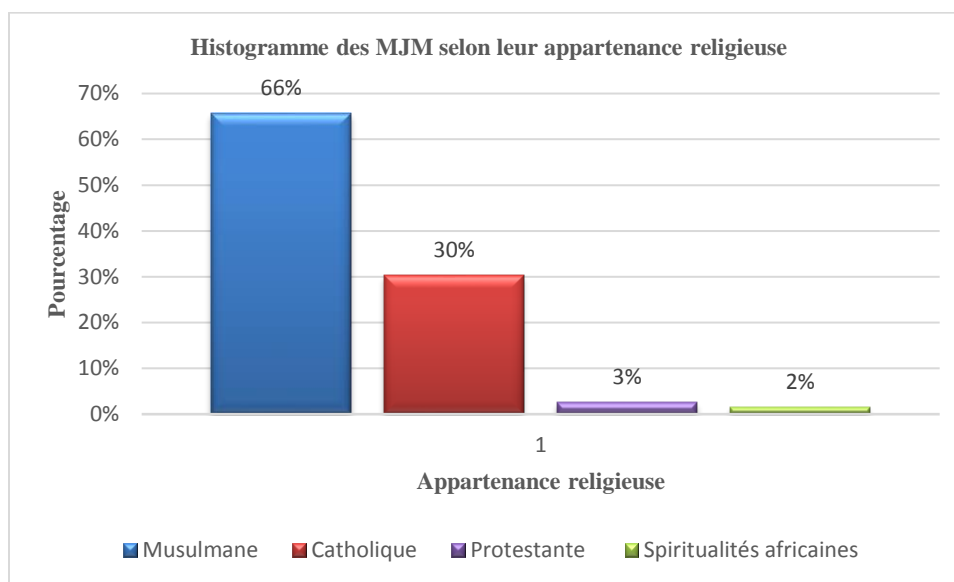
Les propos des MJM montrent que les représentations de la maladie des jumeaux ne se résument pas seulement au biologique, car si elles portent sur la personne de l'enfant, elles traitent aussi du processus d'individuation, du destin singulier, de la place des jumeaux dans le monde, le temps, l'espace, la société (Bonnet, 1988) et de toutes les représentations sociales autour des jumeaux.

La superposition des recours à des systèmes de sens culturels, religieux et moderne, loin d'être le produit d'une ignorance correspond à une stratégie de recherche d'une sécurité rationnelle (Chauveau, Le Pape et De Sardan, 2001). Selon ces auteurs, il s'agit de combiner la quête empirique de l'efficacité thérapeutique (en s'adressant aussi bien à la thérapie moderne qu'aux thérapies locales plus ou moins « traditionnelles ») et le besoin d'une sécurité symbolique (garantie essentiellement par les systèmes de sens associés aux thérapies locales). Les raisons culturelles et celles liées à l'itinéraire thérapeutique avancées par les

⁴¹ Selon les propos de cette MJM, les pleurs et les maladies récurrentes de jumeaux sont une alerte, d'où la nécessité de consulter un marabout pour comprendre le message

MJM montrent qu'il y a une intériorisation d'un ensemble de connaissances sur les jumeaux qui guide les actions des Ouagalais, oriente et organise leurs comportements (Abric, 1984, 1989, 1994 ; Seca, 2010; Valence, 2010). En effet, les MJM interviewées sont de confessions religieuses différentes. Une large proportion de ces femmes (66 %) pratiquent la religion musulmane et 30 % la religion catholique ; seulement 3 % la religion protestante et 2 % se réclament des spiritualités africaines, comme l'indique la figure 4.

Figure 4 : Répartition des activités menées par les MJM avant la pratique de la mendicité



Source : Enquête auprès des « mères de jumeaux » sur les sites de mendicité, 2015

Leurs comportements (pratiques rituelles en l'honneur des jumeaux) à l'endroit des jumeaux s'inspirent pourtant des spiritualités et coutumes africaines. Ce qui explique le fait que les religions révélées bien qu'ayant influencé le changement de mentalités, n'ont pas pu supprimer tout le contenu du noyau central des représentations sociales des jumeaux : on note une prégnance des perceptions culturelles des jumeaux comme étant des êtres extraordinaires. Ces chiffres pourraient donc traduire le fait que ces femmes ont été socialisées et vivent dans un environnement culturel où les connaissances traditionnelles liées à la gémellité continuent d'être des références. Étant unis par un *habitus* de groupe (Durkheim, 1904-1095; Mauss, 1934; Bourdieu, 1967; Bourdieu et Passeron, 1987), qu'elles soient musulmanes, catholiques ou protestantes, ces femmes et aussi leur entourage reproduisent les pratiques culturelles liées aux jumeaux.

Ce chapitre a mis en lumière les principales raisons qui ont poussé les MJM à mendier. Ces raisons évoquées montrent à quel point les MJ sont actrices de leur propre survie et de la vie de leur famille. Cette dimension est apparue dans tous les récits des mères de jumeaux « je mendie, car je dois m'occuper de mes enfants » ou « je mendie, car je dois subvenir aux besoins du ménage ». Cet aspect du souci que se font les MJM pour leur famille n'est pas souvent analysé par certaines études. En effet, la plupart des analyses sur la mendicité la réduisent à sa dimension économique qui est la plus apparente. Du coup, les rationalités autres que pécuniaires sont minimisées. Or, les motifs pour mendier ne reposent pas uniquement sur la rationalisation économique ou instrumentale. D'autres rationalités (symbolique, socialisante) sont mises en évidence par les mères de jumeaux interrogées. Ces rationalités informent sur l'identité, sur la personnalité et sur l'environnement social des MJM. Les familles arrivent à tenir, à survivre, à manger, à se loger et à se soigner grâce aux fruits de la mendicité.

Nous allons maintenant comprendre comment ces femmes arrivent à s'adapter à cette nouvelle activité de rue qu'est la mendicité.

CHAPITRE 6 : LES STRATÉGIES DE MENDICITÉ DES MJ

Dans ce chapitre, nous tentons de clarifier les relations entre individu et environnement social. Nous ne réduisons pas la MJM en situation de mendicité à un statut de victime ou de délinquante dans un espace qui serait simplement infernal, mais nous essayons de voir comment elle fait face au quotidien, aux contraintes, et comment elle utilise les ressources de l'espace social qu'est la rue. Nous entendons par stratégie de mendicité, l'habileté pour les MJ à diriger, coordonner des actions et s'organiser afin d'obtenir des dons. Cela implique un raisonnement stratégique, déterminé en fonction des ressources individuelles et collectives que les MJ ont à leur disposition. La stratégie n'est pas statique, mais flexible ; elle est à chaque fois mise à jour en fonction de l'estimation de la rentabilité de la quête. Dans cette approche, les MJ cherchent à provoquer l'étonnement du quidam pour l'inciter au don. Pour ce faire, il faut un lieu, un moment, une attitude, une gestuelle et un discours adéquats (Althammer, 2007). En général, pour apitoyer le public, les mendiants exhibent leur handicap. Les MJM, elles, choisissent de présenter leurs « jumeaux » comme l'enseigne de la misère. Leur pratique est alors mise en scène de manière spectaculaire. C'est une forme de mendicité qui, pour cette raison, rompt avec les autres formes. La mise en scène utilise le corps de manière inhabituelle : une mère pauvre, surchargée d'enfants (un sur le dos, l'autre dans les bras). Ce chapitre met en évidence les stratégies en jeu dans les relations entre les différents acteurs en présence, et leurs interactions.

6.1. Une logique d'occupation de l'espace

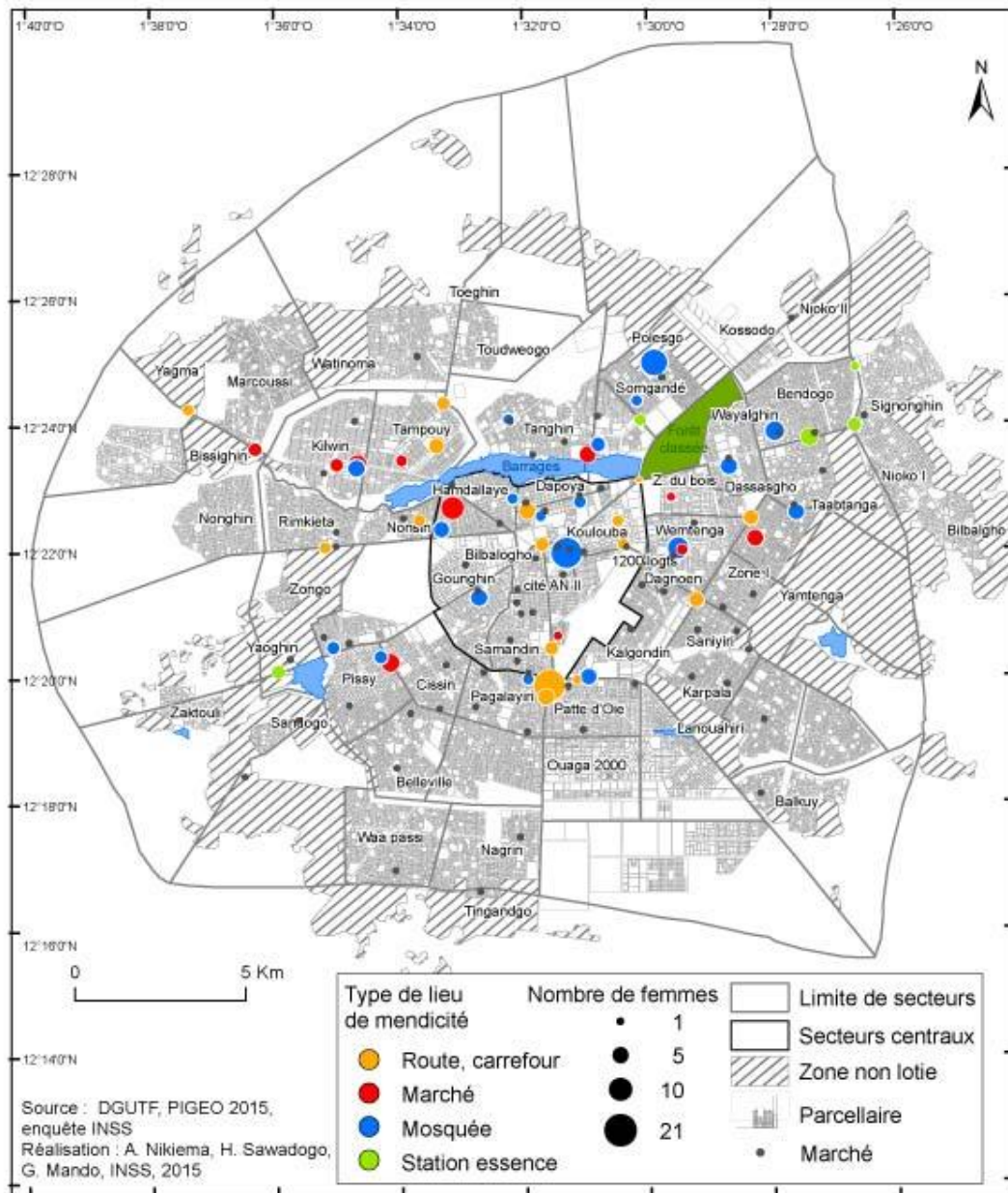
Venant de divers quartiers de Ouagadougou, ces MJM occupent l'espace public « sans médiation » (Wallez et Aubrée, 2005, p. 248). Vivre dans la rue signifie investir l'espace public, le temps de mener une activité ou de faire un trajet : « chaque lieu autorise des usages spécifiques et procure des ressources différentes » (Pichon, 2007, p. 148). Une MJM confirme en effet : « je cherche l'ombre parce que je ne veux pas rester au soleil avec les enfants. En plus, je préfère m'asseoir, car les enfants sont encore trop jeunes. Ils ne marchent pas encore. Si je vais au niveau des carrefours, il faut rester debout et les tenir dans les bras ou les porter au dos. C'est très pénible » [MJM-MMP_2]. Une autre atteste que « l'espace-rue est en accès libre. Il suffit de choisir le lieu qui te convient et qui te procure moins de

peine et plus d'aumônes » [MJM_MMP_1]. Ces propos montrent bien que « la rue est très souvent perçue comme une ressource, un espace à prendre, qui n'appartient à personne en particulier, et est donc virtuellement à tout le monde en général » (Janin, 2001, p.179). Une autre MJM par contre reconnaît un caractère relativement « privé » à la rue, car selon elle « elle appartient à certains, notamment aux plus anciens occupants (mendiants et commerçants). Les nouvelles venues négocient au quotidien leur place » [MJM-nMnMP_1]. Ainsi, suivant les contraintes rencontrées ou les opportunités recherchées, les MJM préfèrent certains sites à d'autres.

6.1.1. Le choix des sites préférentiels de mendicité

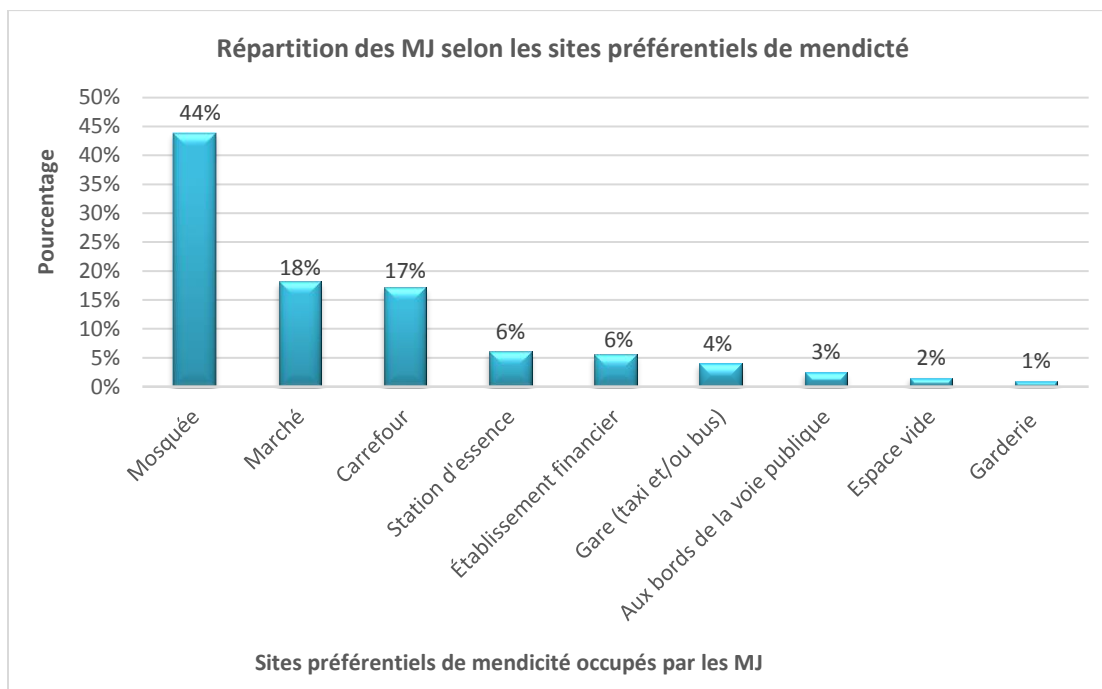
Les MJ mendient sur des sites spécifiques comme l'indique la carte ci-dessous. Selon la légende, chaque site de mendicité est représenté par une couleur. La couleur bleue symbolise les mosquées, en orange sont indiqués les routes et carrefours, le rouge indique les marchés, et le vert sont les stations d'essence. La taille des points est proportionnelle au degré de concentration des MJ sur un site donné : plus le diamètre du point est grand, plus le lieu indiqué attire de nombreuses mères de jumeaux en situation de mendicité, et inversement.

Figure 5 : Cartographie des sites de mendicité occupés par les MJM



La lecture de la carte montre un investissement plus important de certains lieux par rapport à d'autres. Ainsi, suivant les quatre sites préférentiels présentés, les mosquées, les marchés et les carrefours sont les sites occupés par le plus grand nombre de MJM. Ensuite, viennent les stations d'essence ainsi que les routes. La figure ci-dessous confirme et précise la répartition des MJM selon les sites préférentiels.

Figure 6 : Répartition des MJM selon les sites préférentiels occupés



Source : Enquête auprès des « mères de jumeaux » sur les sites de mendicité, 2015

La lecture du graphique ci-dessus montre que les mosquées (44 %) constituent les sites privilégiés des MJM, suivies des marchés (18 %) et des carrefours (17 %), ensuite viennent les stations d'essence (6 %) et les établissements financiers (6 %). Très peu de MJM (10 %) se répartissent sur les autres sites (aux bords des voies de circulation, gare (Taxi et/ou bus), espace vide, Garderie). La répartition de ces sites à travers la ville, leur choix par les MJM et leur fonction font échos à la « géographie du savoir-survivre⁴² » dont parle Zeneidi-Henry

⁴² Zeneidi-Henry montre comment les pratiques spatiales des personnes sans domicile fixe (SDF) révèlent leur identité et les compétences mises en œuvre par ces derniers pour tirer profit des ressources de la ville

(2002). L'étude de Assi révèle également que des enfants vivant dans les rues à Abidjan occupent des points stratégiques dans la ville, notamment les marchés et les alentours des édifices religieux jugés plus sécuritaires, et qui les protègent contre les ennuis de la police. Ils se rassemblent également autour des petits restaurants, des gares routières, des centres d'affaires et d'administration, et devant les immeubles (Assi, 2003). Il y a donc un positionnement stratégique facilitant le don : il est plus difficile de refuser de donner 25 F CFA à un mendiant lorsqu'on sort d'une Banque ou lorsqu'on a dans les mains la monnaie du carburant que quand l'argent est bien rangé dans le portefeuille. Il n'est pas étonnant que les MJM choisissent surtout des endroits où il y a plus d'affluence, les lieux qui leur offrent le plus de possibilités d'avoir des dons.

Une MJM relève qu'elle s'appuie sur les perceptions que la population a sur les jumeaux et utilise des stratégies pour maximiser son profit. Elle choisit de s'installer en face d'un établissement bancaire à proximité d'un stationnement :

Les jumeaux sont toujours considérés même en ville. Donc, je profite de la confiance que les gens placent en eux. J'habite très loin d'ici : Bendogo. Il y a des sites occupés par des mères de jumeaux non loin de mon quartier. Par exemple, devant la station SOGEL.B ou devant la mosquée de Dasasgho, mais je préfère venir ici. Car, actuellement, nous sommes très nombreuses à pratiquer cette activité. Donc, il faut utiliser des stratégies pour avoir son pain quotidien. Je préfère là où il y a moins de mendiants. Ici par exemple, nous sommes trois mères de jumeaux qui occupons régulièrement cet espace. On ne permet pas aux enfants de la rue de s'approcher, car ils sont considérés comme des voleurs. Mais, jusqu'aujourd'hui, personne ne nous a chassés d'ici. Il y a de l'ombre et les clients de la Banque nous font des dons surtout en espèce [MJM-MMP_2].

Ces propos sont appuyés par ceux d'une autre qui mendie devant une mosquée située à proximité du marché de Dassagho. C'est par expérience qu'elle a choisi ce site :

J'ai commencé à mendier sur la voie publique, au niveau des carrefours où il y a les feux tricolores. C'est un lieu d'arrêt momentané qui permet à certains usagers de faire l'aumône, et nous sommes les heureuses bénéficiaires. Mais le soleil et la station debout prolongée rendent la pratique difficile vu que je porte deux enfants. J'ai donc décidé de changer de site ; c'est alors que j'ai rejoint d'autres MJM devant la station d'essence SOGEL B du quartier Bendogo. Sur ce site, on peut s'asseoir et les enfants peuvent s'amuser entre eux. Toutefois, il n'y a pas d'ombre ; c'est à chacune de créer de l'ombre à l'aide d'un « parasoleil », en tenant compte de sa voisine ou son voisin mendiant-e. J'ai trouvé cela inconfortable et j'ai commencé à mendier en déambulant, c'est là que j'ai découvert de nombreuses femmes qui mendient devant la mosquée du marché de Dassagho. J'ai demandé à une MJM de me faire un peu d'espace à côté d'elle, et j'y suis restée toute la journée. Il y a de l'ombre et, le marché n'étant pas loin, on a

facilement accès à tout ce dont on a besoin et les donateurs sont nombreux et diversifiés : les fidèles musulmans qui viennent prier, les usagers de la route, les commerçants et leurs clients. J'ai trouvé ce site plus reposant et plus approprié pour l'entretien quotidien des enfants. En plus, on profite des toilettes de la mosquée [MJM-nMnMP_1].

Cette MJM ajoute qu'elle a choisi de mendier devant la mosquée de Dassasgho, car selon elle, c'est un site tranquille où personne ne peut leur manquer du respect. Au contraire, que ce soit les usagers de la route ou les commerçants, par respect du lieu, ont un certain égard à leur endroit :

Je préfère mendier devant cette mosquée, car je me sens protégée et respectée. Personne ne m'a encore manqué de respect depuis les deux ans que je mendie ici. Alors que sur les routes, on est exposé à tout : les accidents, les coups de soleil, la poussière et les insultes de certains usagers de la route. En plus de cela, les fidèles musulmans nous font régulièrement des dons [MJM-MMP_1].

C'est aussi l'avis d'une autre MJM qui souligne : « nous sommes là à cause de la mosquée. Car c'est à la mosquée que la plupart des fidèles musulmans et autres viennent faire le *doua'a*⁴³, ou offrent l'aumône » [MJM-nMMM_3]. Par ailleurs, d'autres MJM choisissent de mendier devant les stations d'essence ou les marchés en raison de la plus facile circulation de la monnaie. Une autre MJM souligne qu'elle préfère mendier devant la station TOTAL de Boulmiougou, car c'est là où les gens marquent un arrêt pour se ravitailler en carburant et la plupart d'entre eux en profitent aussi pour se ravitailler en bénédictions en offrant l'aumône : c'est là où la monnaie circule :

Je n'ai pas besoin de passer toute la journée devant cette station vu qu'il n'y a ni place assise ni ombre. Nous sommes nombreuses à mendier ici de 8 h à 10 h, car à la station, les clients ont de la monnaie. En allant au travail le matin, les gens se ravitaillent en carburant et en bénédiction afin que Dieu bénisse toutes leurs activités de la journée et les protègent du danger [MJM-MMS_1].

Une autre enquêtée souligne qu'elle préfère mendier au grand carrefour de la patte-d'oie, estimant que c'est le site « officiel » de mendicité. Selon elle, ce site est un véritable marché d'aumône où donateurs et donataires ont l'occasion d'échanger des dons. Les uns font des dons matériels (argent, poulet, œufs, lait, galettes, beignets, etc.) et reçoivent en retour des

⁴³ En Islam, le *Doua'a* est une imploration, une prière de demande, une supplication que l'on adresse à Dieu pour qu'il satisfasse les besoins, accorde Ses Bienfaits, pardonne les péchés, rapproche de Lui, aide à surmonter les difficultés, à résoudre les problèmes, à corriger les défauts et à trouver le droit chemin.

dons symboliques (bénédictions, chance, réussite, santé, prospérité). Tous ces échanges sont facilités par l'accessibilité des produits nécessaires pour le sacrifice, ajoute-t-elle.

Je mendie ici depuis trois ans et j'apprécie ce site, car il y a de l'affluence. En plus, les produits qui sont le plus souvent prescrits par les marabouts, mais difficiles à trouver sont vendus sur place ; ce qui facilite l'aumône. Ici, je suis sûre d'avoir au moins 2 000 F CFA à la fin de la journée. En plus de l'argent, le plus souvent, je bénéficie de dons en nature : galette, beignets, kola, des habits, du lait, etc., ce qui réduit mes dépenses alimentaires [MJM-MnMM_2].

Le choix du site de mendicité est donc fonction des avantages qu'il offre en termes de confort et de gains journaliers. Aussi, les MJM sont localisées sur des sites stratégiques aux alentours des édifices religieux, notamment les mosquées fréquentées par un grand nombre de fidèles musulmans (surtout les vendredis) qui font de l'aumône aux nécessiteux un devoir religieux. Au niveau des carrefours (route et carrefours), le passage de nombreux usagers qui se laissent attendrir par la situation de ces femmes chargées d'enfants augmente la chance d'avoir un don. De même à proximité des centres commerciaux (marchés, établissements financiers), de nombreuses personnes, par compassion ou pour s'en débarrasser, n'hésitent pas à laisser la monnaie dans la sébile que ces femmes présentent au nom de leurs jumeaux.

La fréquentation des sites de mendicité, suivant les propos des MJM, laisse entrevoir deux types de motivation : d'un côté l'affluence fréquente, de l'autre l'accessibilité du lieu. Ce qui permet de regrouper les sites de mendicité en trois catégories principales comme le montre le tableau 5 :

- Les lieux de culte (mosquées)
- Les lieux d'échange de services
- Les lieux de passage

Tableau 5 : Regroupement des sites préférés de mendicité occupés par les MJM

Sites préférés (regroupés) de mendicité	Effectifs	Pourcentage
Lieux de culte (mosquées)	87	44 %
Lieux d'échange de services	67	34 %
- Établissement financier		
- Marché		
- Station d'essence		
- Gare		
Lieux de passage	44	22 %
- Carrefour		
- Bords de la voie		
- Garderie		
- Espace vide		
Total	198	100 %

Source : Enquête auprès des « mères de jumeaux » sur les sites de mendicité, 2015

Il ressort que les lieux de prière, notamment les mosquées attirent plus de MJM (44 %). Selon les résultats de notre étude, cependant, toutes les mosquées dans la ville de Ouagadougou n'attirent pas de MJM, comme c'est le cas des mosquées sunnites à proximité desquelles il n'y a pratiquement pas de mendiant. De plus, les églises bien qu'étant également des édifices religieux attirent très peu de MJM, sauf le dimanche à la sortie de la messe où on peut observer quelques MJ qui demandent l'aumône aux fidèles chrétiens, à l'instar de la « priante » de Pichon (2007) qui choisit de s'installer devant l'église à la sortie de la messe. La technique cadre avec les valeurs du christianisme : elle teste la « bonne chrétienté » des paroissiens, le mendiant réveille l'image de Jésus cachée dans les profondeurs de la mendicité (Pichon, 2007). Les églises constituent également selon certaines MJ des lieux de pause. En effet, les MJ qui mendient en déambulant choisissent de se reposer dans la cour ou à proximité du mur d'une église pour profiter de l'ombre et du calme qu'offrent ces édifices. Ce qui laisse penser que le caractère religieux du lieu à lui seul ne suffit pas pour expliquer l'affluence de MJM. D'autres facteurs comme l'accessibilité du lieu et l'affluence régulière des fidèles (comme c'est le cas des mosquées) peuvent contribuer à faire de certains édifices le pôle d'attraction des MJM. Ce constat est confirmé par une étude menée par Degorce et ses collaboratrices (2016) qui montre un engouement particulier des MJM autour des mosquées. De plus, cette étude montre qu'en espace d'une année, la MMJ a connu une croissance particulière. Les auteures ont identifié 51 sites de mendicité et recensé 239 MJM

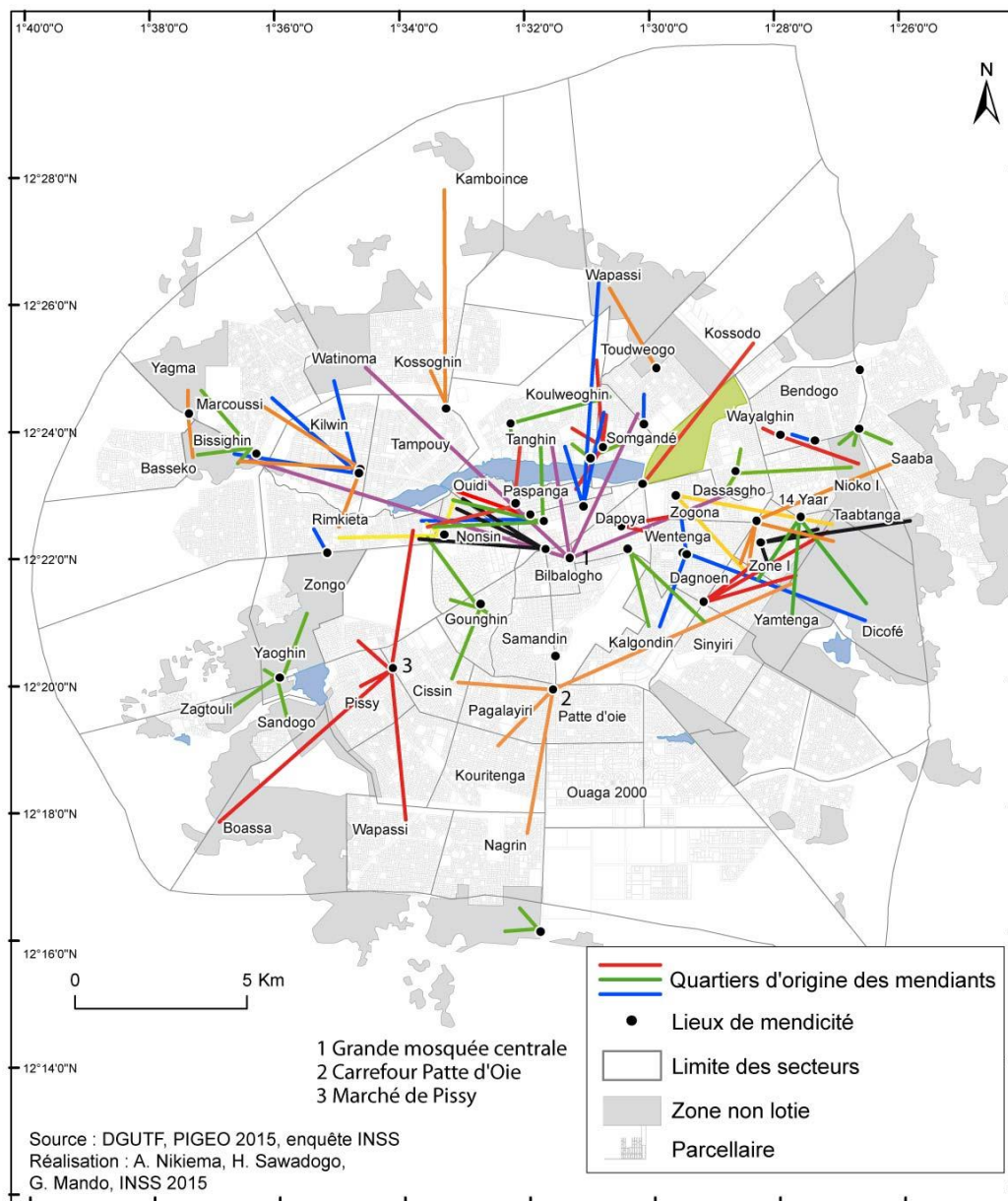
(Degorce, 2016), alors qu'en 2015, nous avons géoréférencé 39 sites et dénombré 198 MJM, preuve que le phénomène prend de l'ampleur à Ouagadougou.

Au-delà des avantages que procurent les sites de mendicité en matière de confort, de profit matériel, les MJM relèvent également qu'elles préfèrent certains sites à d'autres afin de se protéger du regard d'autrui. Toutefois, ces critères – accessibilité, affluence et commodité – ne suffisent pas; il faut un autre critère préalable : la distance. Les MJM choisissent des sites loin de leur quartier de résidence dans le but de ne pas être repérées par une connaissance. Elles peuvent donc parcourir de longues distances à la recherche de l'anonymat.

6.1.2. La recherche de l'anonymat

De nombreuses MJM choisissent ne pas mendier à proximité de leur domicile; elles préfèrent parcourir de longues distances, contourner d'autres sites de mendicité pour rejoindre leur site de mendicité préférentiel. Nous avons voulu connaître à peu près la distance que peut parcourir une MJM de son domicile au site de mendicité. Le constat est que, si les lieux de mendicité sont en grande partie centraux, l'origine géographique des « mères de jumeaux » est principalement partagée entre quartier loti (92 %) et « quartier non loti » (8 %).

Figure 7 : Cartographie de la distance parcourue entre le domicile et le site de mendicité



La carte ci-dessus montre la distance que peut parcourir une MJM de son quartier de résidence au site de mendicité. Par exemple, du quartier Watinoma à la Grande mosquée située au centre-ville, la distance parcourue est d'environ 8 km. Il en est de même pour la distance qui sépare le quartier de la Zone 1 au carrefour de la Patte d'Oie. Du quartier Boassa au marché de Pissy, la distance parcourue est d'environ 7 Km. En moyenne, les MJM parcourent 5 km pour rejoindre leur site de mendicité. Les MJM se déplacent soit en bus, soit à vélo ou à pied. Les raisons qui les poussent à mendier loin de leur quartier de résidence sont la honte et la peur du rejet de la part de leur parenté. Se protéger du regard et du jugement souvent négatifs des proches est un souci souvent exprimé par les MJM. L'éloignement du lieu de résidence a donc pour objectif la recherche de l'anonymat, la possibilité d'agir de manière inaperçue.

J'habite le quartier Watinoma, mais je choisis de mendier devant la grande mosquée, car je ne veux pas qu'un proche me reconnaisse. J'ai honte de cette activité ; mais comme je n'ai pas le choix, je suis obligée de mendier, mais loin de mon quartier. Je rejoins mon site de mendicité à vélo tôt le matin. Le problème est que mes parents ne peuvent pas m'aider. La plupart sont dans le commerce, mais ils se débrouillent pour nourrir leur famille. Mon mari a perdu son travail et est allé à la recherche d'un emploi [MJM-nMnMM_2].

Les propos d'une autre enquêtée sont également illustratifs :

D'abord, mendier c'est déjà pénible, éprouvant et humiliant. Ensuite, mendier avec des enfants en bas âge est encore plus épuisant. S'il faut encore supporter les insultes et les mauvais jugements des proches, je pense que je ne tiendrai pas. C'est pourquoi je vais loin pour mendier. Je quitte la zone 1 pour aller jusqu'au grand carrefour de la patte-d'oie pour mendier. En plus, sur ce site, il y a de nombreux mendiants. Cela me permet d'être discrète [MJM-MMM_1].

Le sentiment de honte exprimé par ces femmes traduit le fait que cette activité ne leur donne pas l'image idéale de la femme qu'elles rêvent être : bonne mère, épouse exemplaire, femme hardie. La MJM se sent disqualifiée, abjecte et rejetée; elle ne peut supporter le regard d'un proche sans disparaître. La honte pour la MJM devient comme un signal indiquant ce qui est permis et ce qui ne l'est pas, ce qui est public et ce qui est privé, ce que l'on peut exhiber et ce que l'on doit cacher. La honte dans ce cas présente une dimension structurante, en ce qu'elle oblige la MJM à prendre les dispositions qui préserveront sa dignité. On constate que la distance des relations interpersonnelles (Rémy et Voyé, 1974 ; Simmel, 1903, 1984 ; Charbonneau, 2004) est incriminée par les MJM, car elle ne favorise pas l'entraide en ville.

En même temps, cette distance, et surtout l'anonymat qu'elle permet, est recherchée par ces femmes en situation de mendicité pour résoudre les problèmes de survie. Ces femmes arrivent donc à transformer les difficultés relationnelles en « opportunité » pour leur survie. On peut avancer que l'occupation des sites de mendicité respecte une certaine logique. C'est ici que s'exprime le mieux l'esprit créatif de ces femmes, et même leur combattivité pour sortir de la misère. En plus de chercher l'espace géographique, les MJ négocient également l'espace social au quotidien en s'organisant entre elles et en collaborant avec les autres populations de la rue.

6.2. Mode d'organisation des MJ sur les sites de mendicité

Le mode d'organisation des MJM est un véritable outil de survie. On vient de voir qu'elles se regroupent en des lieux précis (devant les grandes entrées des marchés, des guichets de Banque, des épiceries, des édifices religieux, au niveau des carrefours ou sur les artères de circulation) pour attirer le maximum de donateurs. Elles arrivent à surmonter la peur et la honte et usent de diverses stratégies pour attirer la compassion de la population, et se retrouvent le plus souvent sur un espace qu'elles contrôlent et protègent selon des codes bien connus par les autres mendiants. Le site qu'elles fréquentent devient leur espace fonctionnel. Ces sites ont été déterminés par l'identification du profil-type des personnes susceptibles d'y faire l'aumône à des mendiants parce qu'elles utilisent elles-mêmes cet espace à titre de passant ou d'utilisateur des services qui s'y trouvent. Les sites de mendicité en tant qu'espace fonctionnel rapprochent les mendiants des autres usagers de ce même espace. Ici, l'espace est une véritable ressource connue de quelques mendiants fort doués ou de certains responsables de réseaux de mendiants.

Dans ce contexte, les rapports sociaux développés par les MJM se projettent ainsi non sur un territoire déterminé, mais dans un espace public et symbolique où elles s'inscrivent en le produisant. Les « mères de jumeaux » en situation de mendicité, comme tout mendiant

Dépendent du caractère public des lieux qu'(elles) occupent non seulement pour des questions d'accès, mais aussi afin de croiser de nombreux donateurs potentiels. L'espace public étant la ressource économique la plus importante lorsqu'on survit en faisant la manche (Flock, 2014, p. 37).

Nos observations révèlent une tendance au regroupement des MJ sur les sites choisis, une continuelle négation de l'espace physique et social avec les autres « populations de la rue », des postures de mendicité différentes, ainsi que des choix judicieux des jours et des heures de mendicité. Autant d'éléments que nous allons aborder plus en détail dans la suite de ce chapitre.

6.2.1. Une tendance au regroupement

Les MJM rencontrées ne sont pas inscrites dans des groupes hiérarchisés, mais elles s'entraident mutuellement et se protègent les unes les autres. Il s'agit plutôt d'un rassemblement de femmes que les MJM construisent et entretiennent avec d'autres mendiants. Ce regroupement est indispensable, car pour recevoir des dons, il faut avant tout être vu et identifié comme « mendiant ». Conscientes de la perception souvent négative qu'ont les populations de leur pratique, la plupart des « mères de jumeaux » se regroupent en des lieux précis (devant les mosquées, les grandes entrées des marchés, les guichets de Banque, les épiceries, les édifices religieux, au niveau des carrefours ou sur les artères de circulation) pour deux raisons. D'une part, pour être plus visibles et, d'autre part, pour se protéger du regard souvent accusateur d'autrui. Une MJM relève qu'elle ressent de la honte et du mépris vu que la population ne reconnaît pas cette forme de mendicité comme étant légitime.

Les gens nous accusent d'abuser de la coutume. Selon ces personnes, la quête obligatoire pour une mère de jumeaux ne dépasse pas trois ou quatre fois, selon le sexe des jumeaux. Ce qui fait que de nombreux citadins nous traitent de simulatrices et de paresseuses qui utilisent des codes culturels à des fins pécuniaires. Cette perception ne nous valorise pas du tout. Mes enfants sont des garçons, donc, je suis sortie trois fois faire la quête symbolique avec la permission de mon mari. Mais, comme je n'arrive pas à mener une activité, au lieu de rester à la maison m'occuper seulement des tâches ménagères, j'ai préféré pratiquer la mendicité, car mon mari a voyagé depuis cinq mois. Il est allé à la recherche de travail. Il ne m'a pas encore envoyé des ressources pour m'occuper des enfants. En plus des jumeaux, nous avons deux garçons. Les revenus de la mendicité ne sont pas consistants, mais ça nous permet de survivre. Je ne suis pas dans la rue par respect de la coutume, mais par nécessité de survie. C'est ce que la population ne tolère pas. De nombreuses personnes nous insultent. Ce qui fait qu'à chaque fois que je vais dans la rue, j'ai honte et j'ai peur du regard accusateur des passants. Voilà pourquoi je préfère être avec les autres femmes, car ensemble on supporte mieux [MJM-MMM_3].

Une autre souligne que la plupart de citadins les traitent de fainéantes et d'être la honte de leur mari.

Il y a des gens qui nous insultent en passant : partisans du moindre effort, vous ne pouvez pas travailler, vous ne pouvez pas vendre des fruits ou des cacahouètes ? Vous êtes la honte de vos maris. Mais ce qu'ils ne savent pas c'est que souvent, c'est parce que le travail du mari ne rapporte pas grand-chose ; notre mendicité n'a pas pour but d'humilier nos maris ; si le mari se débrouille ; si les revenus du mari étaient consistants, même-si les enfants veulent la mendicité, leur mère va sortir seulement de temps en temps ; elle ne fera pas de la mendicité une activité quotidienne, car elle dispose du nécessaire pour s'occuper de ses enfants [MJM-MMP_1].

Les MJM se concentrent dans les lieux et les moments de passage abondant, à forte fréquentation. La fidélité à un site de mendicité permet des échanges et des relations avec d'autres MJM. Elle constitue aussi un moyen de se protéger ou de se rassurer contre les dangers encourus dans la rue. Les solidarités acquièrent une fonction de protection et sont utilisées comme stratégie de survie : pour se protéger du regard social, souvent accusateur, des insultes des passants et des autres mendiants qui le plus souvent sont des jeunes ou des adultes (enfants ou jeunes de la rue, *talibès*, personnes âgées). De l'avis de cette MJM, mendier sur le même site au milieu d'autres MJM lui permet de ne plus être seule.

Je préfère mendier devant les mosquées, car il y a de nombreuses MJM comme moi qui s'y trouvent déjà. Cela me permet de ne pas me sentir seule et vulnérable. Être avec les autres me rassure, et le fait que je mendie toujours sur ce site m'a permis d'avoir de nouvelles amies avec qui on rentre le soir. Quand nous sommes nombreuses, il est difficile pour les passants de nous identifier. Les donateurs voient des MJM et non des femmes connues. Quand il y a un problème, l'ensemble des MJM présentes se sentent interpellées. Les problèmes sont ainsi supportés par le groupe, ce qui protège chacune d'entre nous [MJM-MMP_1].

Les MJM expliquent que la solitude mine leur moral. Il est difficile de supporter seule à longueur de journée les insultes des passants. Être en groupe rassure et donne le sentiment d'être normales. Il se crée une sorte de psychologie de groupe de l'ensemble des MJM partageant un site, elles se disent : « je ne suis pas la seule à pratiquer la mendicité » ou encore « je ne suis pas la seule coupable », « ces insultes ne s'adressent pas à moi seule; je ne suis pas la seule fautive ».

Le groupe ainsi formé est solidaire, car chacune sait qu'elle peut demander et recevoir de l'aide si elle est dans le besoin. Se regrouper sur des sites permet également de passer de bons moments en compagnie de personnes qui partagent la même condition de vie, et de se divertir. L'expérience des unes et des autres est mise en commun. Nos observations permettent de préciser que sur certains sites de mendicité, les MJM se sentent à l'aise. Certaines se rapprochaient pour discuter avec leurs pairs : elles sont en groupe de 2, 3, 4, 5 ou 6 maximum.

Nous avons pu constater de l'ambiance et de l'animation au sein de certains groupes. Elles discutent entre elles : on sent quelquefois de la « parenté à plaisanterie »⁴⁴ (Nyamba, 2001). Quelquefois, nous avons eu l'impression d'être au milieu de femmes ordinaires qui aiment ce qu'elles font, et dans ces cas, elles n'ont pas l'air de femmes misérables. Celles qui mendient sur des sites fixes sont assises sur des morceaux de tissus étalés à-même le sol, sous des petits abris ou des parasols. Elles interpellent de temps en temps les passants par un signe de la main tout en restant assises. Quelquefois, c'est le donateur qui vient vers elles. Les « jumeaux » s'amuse entre eux, en courant autour de leur mère, avec du sable; certains enfants aident leur mère en sollicitant l'aumône : ils tiennent chacun un bol qu'ils tendent à tout passant tout en formulant des bénédictions (« que Dieu vous bénisse » « que Dieu fasse prospérer vos activités », « que Dieu exauce vos vœux »). Souvent le vendredi, les jumeaux sont habillés en uniforme⁴⁵.

Le groupe qu'elles forment devient le lieu et le moyen d'interpeller autrui. Goffman (1973) a montré que la socialité commune dans les lieux publics et, *a fortiori* dans les lieux de passage, est marquée par une « nécessaire indifférence ». La vigilance à l'égard d'autrui est minimale, car il suffit d'éviter les heurts entre passants ou le manquement aux codes de comportement et de proximité.

Recherche de la plus grande visibilité possible d'une part et éloignement du domicile pour ne pas être reconnue d'autre part, le comportement des MJM est à première vue paradoxal. En réalité, le regroupement répond efficacement aux deux préoccupations. Il permet au groupe de MJM d'être bien visible dans l'espace-rue, tout en dissimulant le visage individuel de chacune : chaque MJM se fond dans le groupe, il est plus difficile de reconnaître une MJM quand on est juste de passage.

On peut se demander si le regroupement se fait par affinité, par groupe socioculturel ou par sensibilité religieuse. De l'avis de certains mendiants qui les côtoient, les MJM occupent

⁴⁴ Selon Mauss (1950), les relations de plaisanteries sont des taquineries diverses et des licences verbales envers un parent dont l'objectif est de provoquer un relâchement, une détente nécessaire à la vie de groupe. Au Burkina Faso, certains groupes socioculturels (Gourounsi-Bissa, Moosé -Samo) peuvent se taquiner dans l'objectif de créer un défoulement (Nyamba, 2001).

⁴⁵ Certaines MJM choisissent d'habiller leurs jumeaux à l'identique, c'est-à-dire de leur faire porter des vêtements identiques surtout les vendredis. L'uniforme peut contribuer à l'attrait et à l'appréhension des doubles parfaits.

l'espace-rue par affinité : entre MJ provenant du même quartier ou ayant vécu une première expérience ensemble sur un autre site. Une MJM nous confie : « chaque matin, je rejoins mon site de mendicité avec une camarade qui n'habite pas très loin de chez nous. Le soir aussi, nous rentrons ensemble. Ça nous permet de nous tenir compagnie » [MJM_MMM]. En analysant les regroupements des MJM par site, on constate que ni la religion ni l'appartenance culturelle ne constituent des facteurs de regroupement. Sur les différents sites cartographiés, on retrouve aussi bien des Mosse, des Bissa et des Samo et des femmes de toutes les confessions religieuses. Issues de différents milieux socioculturels, les MJM se retrouvent sur des espaces communs où elles doivent collaborer avec d'autres populations pour leur survie. Qu'elles soient perçues comme étrangères ou pas, le contraste socio spatial et culturel (Badini-Kinda,1987 ; Du et Meyer, 2008), ne les empêche pas de se regrouper pour se protéger et défendre leurs intérêts (leur dignité et les revenus).

Il faut souligner que si la majorité des MJM préfèrent se regrouper sur des sites spécifiques, d'autres choisissent de rester seules pour des raisons de tranquillité. Nous avons pu rencontrer quatre MJ qui préfèrent être seules. Une d'entre elles atteste :

Je préfère être seule, car je n'aime pas les querelles. En fait, quand nous sommes nombreuses le partage de l'aumône est un véritable enjeu. Certaines personnes qui sont de bonnes volontés remettent l'aumône à l'une d'entre nous et lui demandent de faire le partage. Souvent les autres ne sachant pas exactement le montant qui a été donné, peuvent l'accuser de voleuse ou de menteuse...ou bien celle qui a reçu refuse de partager. L'un dans l'autre, les groupes engendrent des tensions [MJM-nMMP_1].

Une autre MJM ajoute que malgré la honte, elle préfère mendier en déambulant et se reposer sur site quand elle est fatiguée.

Les gens nous insultent ; donc, j'ai du mal à m'adresser à quelqu'un pour demander, pas même pour saluer. Surtout si les gens sont nombreux, je n'ose pas m'arrêter, sauf si quelqu'un m'appelle pour me donner 25 F CFA. C'est difficile de mendier. La mendicité est une angoisse pour moi. Ce n'est pas du tout rentable. Moi je ne sors pas pour la coutume, mais pour la survie de mes enfants. Souvent quand je passe où il y a beaucoup de gens, je baisse la tête pour passer, tellement j'ai honte. Sauf si quelqu'un compatit à ma douleur et m'appelle pour me donner quelque chose. Mais je suis obligée de ne pas tenir compte des gens [MJM-MnMM_5].

Au-delà de la recherche de la visibilité, les MJM doivent négocier au quotidien aussi bien l'espace physique que l'espace social avec les autres « populations de la rue ».

6.2.2. Une continuelle négociation de l'espace physique et social avec les autres « populations de la rue »

Dans les autres « populations de la rue », nous incluons tous ceux que les MJM rencontrent quotidiennement dans la rue : les autres mendiants, les commerçants, le voisinage, les autres usagers de la rue, les policiers, etc. Lorsque la MJM arrive dans la rue, elle apprend à se débrouiller seule pour survivre, elle cherche aussi à créer des liens avec autrui et à se constituer un réseau de relations. Elle doit construire cet espace où rien n'est prévu, se l'approprier et l'investir. Cela implique des négociations et exige des compétences. L'espace « rue » constitue donc un espace d'accueil et de socialisation. Ces femmes savent également qu'elles ne sont pas les seules à fréquenter la rue ni les seules à y mendier, et qu'en cas de nécessité, elles doivent collaborer avec les autres « populations de la rue » dans le but de satisfaire leurs besoins primaires et de se protéger des multiples dangers. Elles savent également faire preuve de solidarité et d'entraide mutuelle.

Mais la concurrence est également présente sur les lieux de mendicité, où d'autres mendiants que les MJ se trouvent, comme d'autres personnes qui y mènent leurs activités et comme divers usagers de la rue. L'espace public urbain à Ouagadougou est un espace où les citoyens se retrouvent ; un espace social de communication, de visibilité et de rencontres. Défini le plus souvent par son ouverture et son accessibilité, « l'espace public est toujours et inévitablement le produit de négociations et de rivalités sociales » (Don Mitchell, 1995, p.131). Les MJM se soumettent à cette règle au quotidien. Elles usent de la diplomatie pour tisser des relations saines afin de garantir leur place.

La place ici est un véritable enjeu puisqu'il y avait des mères de jumeaux qui l'occupaient, mais leurs enfants ont grandi, maintenant c'est notre tour ; nous aussi, nous allons la céder à d'autres. En plus de cela, il y a d'autres mendiants avec qui il faut négocier l'espace, surtout quand ils nous devancent sur le site [MJM-nMnMP_1].

Dans le discours que tiennent les femmes en situation de mendicité, il existe une oscillation constante entre l'autre bienveillant et l'autre méchant. Le rapport à l'autre dans la rue est une conséquence de la manière dont les autres populations de la rue entrent en contact avec les MJM, leur manière d'être et de se comporter avec elles. L'appréciation qu'elles font n'est cependant pas seulement liée au fait de donner ou non, ni à la nature du don, ni à sa qualité. Les MJM apprécient bien ceux qui, même sans donner de l'argent, manifestent une certaine

affection : sourire, salutations, câlins aux enfants, etc. Ces personnes sont qualifiées de bienveillantes, de « bonnes personnes ». Tandis que d'autres passants les culpabilisent et leur prêtent des vices dans lesquels elles ne se reconnaissent pas : femmes fainéantes, inconscientes, insoucieuses, etc. Les MJM évoquent également les moqueries ou les insultes de la part d'autres femmes, notamment des commerçantes qui vendent à proximité des sites de mendicité.

Dans la rue, je vois de tout : des bonnes comme de mauvaises personnes. Certaines personnes, même sans te donner l'aumône, te respectent. D'autres, au lieu de t'aider, se moquent de toi et t'insultent. La pratique de la mendicité n'est pas du jeu. Une femme qui s'autosuffit ne va pas traîner dans la rue. Mendier, c'est s'abaisser, s'humilier. Je supporte tout, je fais l'effort de m'entendre avec tout mon entourage sur le site de mendicité, de manière à ce que quand je demande un service, les gens ne refusent pas de m'aider [MJM-nMMC].

Les MJM savent qu'il faut collaborer et cultiver les relations entretenues avec l'entourage pour rendre la vie dans la rue acceptable et pour subvenir à leurs besoins. Ces stratégies de négociation de l'espace géographique et social font échos à celles déployées par les Timbayi, des enfants vivant dans les rues de Bujumbura. Contraints par les raisons de survie et malgré les tracasseries quotidiennes dont ils sont l'objet, ces enfants se démarquent par leur capacité de recomposition des socialités et arrivent à transformer les espaces publics investis en milieu de vie (Nsengiyumva, 2010). La relation avec la police ne laisse pas percevoir de tension entre elles et les agents de la police chargés de réguler la circulation. La plupart des femmes en situation de mendicité interviewées reconnaissent que les agents de police font leur travail et agissent dans l'intérêt de tous. Accusées d'envahir la voie publique, les MJM sont pourtant quelquefois interpellées par la police.

Depuis que je suis ici, il n'y a pas eu de problèmes entre les mendiants. Une fois, la police est venue nous déguerpier, nous demandant de ne plus mendier au niveau des carrefours par souci pour nos enfants. Nous sommes parties, mais le lendemain, nous sommes revenues occuper les lieux, depuis lors la police n'est plus revenue nous inquiéter. Entre nous les femmes, nous nous entendons bien. Quand un donateur passe, il donne à qui il veut et il n'y a pas de problème [MJM-MMM_2].

Un responsable de la police nationale explique la difficulté qu'ont ses collègues à encadrer les MJM.

La mendicité aux bords des voies de circulation est interdite au Burkina Faso. Les MJM qui entravent la circulation sont réquisitionnées et amenées dans nos locaux pour être placées en garde à vue. Les axes les plus fréquentés par les MJM sont entre autres la

zone est de Ouaga, la circulaire du Salon International de l'Artisanat de Ouagadougou (SIAO), le carrefour de l'hôpital pédiatrique, Boins Yaar. C'est un problème social, étant donné que les MJM sont démunies et le policier étant un être social, il est naturellement sensible à la situation de ces femmes, c'est difficile de les réprimer. Les jumeaux ont toujours fait peur aux gens. Moi je suis Kouka⁴⁶ de jumeaux et depuis mon jeune-âge, j'ai entendu parler des différentes représentations sociales de la gémellité. Je pense que les MJM abusent en exposant des enfants de cette manière. Les enfants s'habituent à cette vie de facilité. Ce sont des enfants exclus du système scolaire. De la part de la population, je dirai que c'est un harcèlement moral que l'on reçoit au quotidien à la vue de la misère, des visages tristes, des mains tendues. C'est angoissant d'emprunter certaines voies de peur d'être attristé par ces personnes, vu qu'on n'a pas la solution même à l'échelle individuelle. Ces femmes se dégradent au fil du temps. Si on est d'accord que c'est le travail et l'occupation qui libèrent et qui construisent l'être, les MJM se détruisent au quotidien [AP_1].

La relation avec les autres mendiants (talibés, enfants/jeunes de la rue, mendiants adultes) est mitigée : les uns apprécient la présence des MJM, tandis que les autres les perçoivent comme des concurrentes. Certains mendiants, notamment les plus jeunes, savent que leur présence dans la rue est souvent perçue comme une insoumission, et la rue est perçue alors comme diabolique, car soustraite à l'influence de tout adulte (parents, autorité), et laissant donc toute la place à l'influence des pairs, considérée comme néfaste. De nos jours, « nous avons nos mères (MJM) à nos côtés », souligne [AM_2]. La présence des mères dans la rue est perçue par ces jeunes comme le signe d'une crise familiale. Pour eux, l'intention de retourner souvent à la maison est animée par le désir de revoir leur mère. Mais à quoi bon si la mère elle-même est dans la rue ?

Moi je suis dans la rue depuis trois (3) ans; j'ai 13 ans. Je m'entends bien avec les MJM, car elles sont comme des mamans pour moi. Souvent quand je pense à ma mère, je ne souhaiterais pas la voir dans la rue comme moi, car j'aurais honte. Sinon, si ma mère décide de mendier, je ne retournerai plus à la maison; c'est pour elle que je rentre souvent à la maison [AM_3].

Certaines MJM s'entendent bien avec leurs « collègues » mendiants. Un mendiant partageant le même site que les MJM souligne qu'il apprécie leur présence, car elles attirent plus de donateurs, « vu que le phénomène est nouveau et ce sont des mères avec leurs bébés. Les gens ont de la compassion pour elles, alors que nous autres, on ne séduit plus personne » [AM_4].

⁴⁶ Frère cadet des jumeaux

De l'avis de ce commerçant qui occupe l'espace public à proximité des sites de mendicité, les MJM se sont fait une place dans la rue au milieu des autres mendiants. « En tant que mères et pauvres, elles ont moins d'effort à faire pour convaincre les donateurs potentiels que certains mendiants, surtout les personnes valides » [CG_C_1]. Pour un autre commerçant, les MJM ne dérangent pas leurs activités.

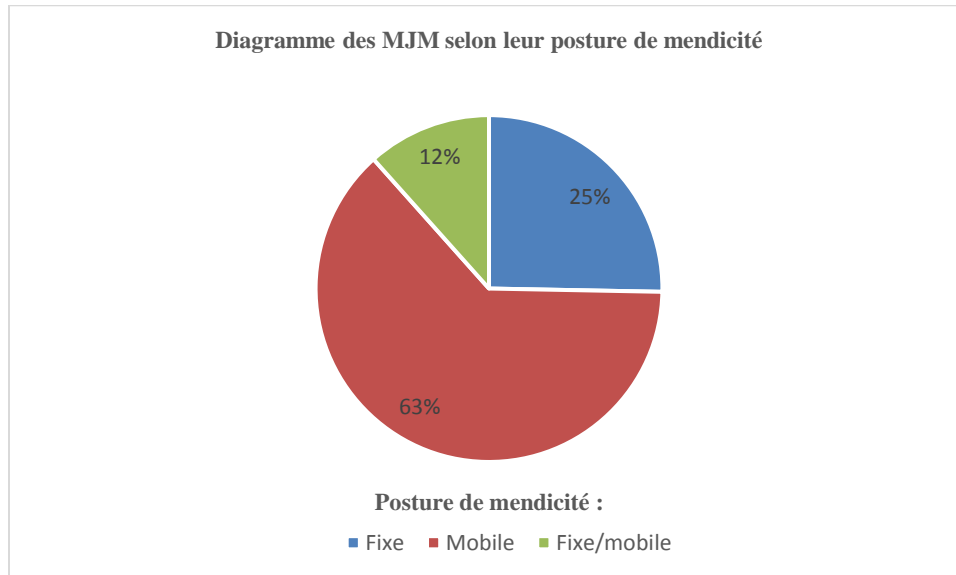
Je vends des chaussures ici et les MJM ne dérangent pas du tout mon commerce. Je ne peux pas les considérer comme des concurrentes en matière de partage de l'espace. Ce sont les fous qui dérangent, car c'est difficile de les encadrer et quand un client voit un fou à côté de ton étalage, il ne s'approche pas. De même les enfants de rue sont imprévisibles, car ils peuvent voler. La présence des MJ ne dérange pas mon commerce, mais elle me dérange en tant que père de famille. L'effort que je fais chaque jour vise à améliorer les conditions de vie de ma famille. Donc, quand je vois des femmes avec leurs enfants mendier dans la rue, c'est comme si les pères des enfants ou les maris de ces femmes ont démissionné. C'est ce qui me dérange [CG_C_2].

Toutefois, il ressort que le choix des sites, le regroupement et les bonnes relations avec l'entourage ne suffisent pas. Il faut aussi avoir une bonne posture pour attirer le maximum de donateurs.

6.2.3. Trois postures de mendicité observées

Les données d'observation montrent que les MJM adoptent en général trois postures : statique ou fixe (celles qui mendient toujours sur le même site et restent assises), mobile ou en mouvement (celles qui mendient en déambulant, qui vont à la rencontre du donateur potentiel; ces femmes changent continuellement de site et de parcours, selon les jours et les heures) et fixe/mobile (celles qui utilisent les deux modalités à la fois selon les jours ou les heures : ces femmes vont à la rencontre du donateur potentiel et peuvent changer de site, mais se reposent toujours sur le même site – à l'intérieur de la cour d'une église ou à l'ombre d'un arbre, etc.). La figure 8 révèle qu'il y a 25 % de MJ qui choisissent de mendier sur des sites fixes, tandis que 63 % préfèrent être mobiles. Une troisième catégorie (12 %) choisit de combiner les deux postures.

Figure 8 : Répartition des postures de mendicité des MJM



Source : Enquête auprès des « mères de jumeaux » sur les sites de mendicité, 2015

Qu'est-ce qui motive une MJ chargée d'enfants à mendier en déambulant au lieu de choisir un lieu fixe ? Les MJM adoptent la plupart des fois la position debout qui potentialise la mobilité, le déplacement vers l'autre ou vers d'autres sites de mendicité selon les heures de la journée. Or, aller à la rencontre de potentiels donateurs suppose pour être efficace un ensemble de compétences relationnelles, une maîtrise du langage parlé et des codes corporels de présentation de soi, une capacité d'adaptation à la situation et aux différents interlocuteurs. Selon les MJ rencontrées, la position debout manifeste la validité, la capacité de résistance physique dans une forme de tenue de soi et le partage avec les passants du champ social qu'ouvre la verticalité. Cette forme de mendicité implique une mobilité corporelle et verbale ; les MJM qui adoptent cette posture ne sont fidèles à aucun site en particulier. Elles peuvent s'asseoir pour changer les couches de leurs enfants ou leur donner à manger et se reposer. Cette posture est visible au niveau des carrefours, devant les guichets de banque et les stationnements.

Je mendie au niveau de ce carrefour, car il y a non seulement les feux tricolores qui obligent les usagers de la route à s'arrêter, mais surtout parce que le matin, il y a toujours un embouteillage qui nous permet de demander l'aumône à plusieurs personnes. Surtout

que c'est le matin, les gens cherchent les bénédictions pour toute la journée. Il y a donc plus de gens qui donnent le matin que le soir [MJM-nMMP_1].

Si la mendicité ambulante est ardue dans la chaleur, elle est encore plus pénible avec des enfants en bas âges, comme l'explique cette MJM :

Nous nous promenons à cause du soleil ; à une certaine heure, l'ombre se retire, donc on se promène jusqu'à ce que l'ombre revienne. On se promène aussi parce que nous sommes nombreuses et donc on ne gagne plus beaucoup, la promenade c'est dans le but de rencontrer le maximum de donateurs et maximiser notre collecte. Mais c'est très difficile, car déjà la chaleur est insupportable et en plus nous devons porter des enfants, l'un au dos, l'autre dans les bras [MJM-MnMP_1].

Par ailleurs, un quart des MJ en situation de mendicité (25,3 %) choisissent de mendier sur des sites fixes et stratégiques dans les zones d'afflux, notamment les mosquées et les marchés, comme on l'a vu dans la partie précédente. Elles se contentent de mendier tout en restant assises avec deux bols placés devant elles. Chaque bol représentant la sèbile d'un enfant jumeau. L'avantage de cette position fixe est qu'elle permet de rester assise. Elle est plus reposante aussi bien pour les mères que pour leurs enfants. En plus de la possibilité de s'asseoir, les MJM choisissent cette posture pour deux autres raisons. D'abord pour permettre à leurs enfants de s'amuser, car en tant que mère et éducatrice, elles sont conscientes que jouer favorise la croissance physique, sociale, affective et cognitive pendant les premières années de vie de l'enfant. Un agent du Ministère de la Femme, de Solidarité Nationale et de la Famille explique que :

Les MJM aiment les endroits où il y a de l'ombre et un peu retirés des grandes voies de circulations. Car, cela leur permet de s'asseoir et de bien s'occuper de leurs enfants tout en mendiant. Cette position assise permet aux enfants de s'amuser entre eux et aux côtés de leur mère, ce qui est très important pour leur développement socioaffectif. Il y a des donateurs qui ne donnent qu'à ces MJ, car ils estiment qu'elles ont un comportement responsable. Elles se soucient de la santé et de la sécurité de leurs enfants [A_MFSNF_1].

Ainsi que le soulignent certaines MJM, en même temps qu'on cherche les ressources pour nourrir nos enfants, il ne faut pas occulter leur besoin fondamental : s'amuser.

Ensuite, le choix de la posture fixe est motivé par le souci de la fidélisation du donateur qui sait où et quand les trouver. Pratiquer toujours sur le même site permet de s'appuyer sur des repères connus et des passants et sur leurs habitudes. En plus, la position assise semble passive et pose la femme en situation d'infériorité physique par rapport au passant qui la

domine aussi bien de toute sa hauteur que de son statut de personne active. Mais, en réalité, contrairement à ce qu'on aurait pensé, elle est plus expressive. En effet, assises à longueur de journée à même le sol, elles donnent l'impression d'une certaine dévalorisation de leur corps qui devient un simple instrument de leur survie. La « MJM » se retrouve ainsi contrainte d'afficher son stigmate. Ces tactiques d'exhibition du stigmate mises en place par les MJM ne sont pas des artifices sciemment élaborés, mais des ajustements, des adaptations contraintes au milieu dans lequel elles se trouvent. Une MJM explique en effet :

Je mendie ici devant la caisse populaire de Pissy depuis un an. Il y a de l'ombre et il y a deux sortes de donateurs : les clients de la caisse et les usagers de la route. Le fait de rester sur place a beaucoup d'avantages. Les donateurs savent où et quand nous trouver. Surtout les donateurs qui veulent faire des dons discrètement, ou qui ont besoin de faire des dons particuliers par exemple à des jumeaux de même sexe, ou à des jumeaux mixtes. Ces donateurs préfèrent aller vers les femmes qui sont assises, car il a la chance de trouver le public qu'il veut et la possibilité de vérifier tranquillement le sexe des jumeaux avant de faire le don, surtout quand c'est un don prescrit par un marabout [MJM-MMM_4].

Environ une MJM sur 10 préfère combiner les deux postures en passant d'une position mobile à une autre position fixe au cours de la même journée. En effet, il y a des MJM qui mendient en déambulant le matin jusqu'aux environs de 10 h avant de rejoindre leur site préférentiel auquel elles restent fidèles le reste de la journée. Selon elles, la collecte est plus intéressante le matin au niveau des carrefours et des stations d'essence. À une certaine heure, le soleil et la fatigue obligent à chercher un lieu plus confortable. Ces MJM sont fidèles à un site donné, toutefois elles ne s'empêchent pas de maximiser leur profit en faisant d'abord le tour de quelques sites le matin avant de revenir à leur point de chute habituel. Il existe un lien entre le choix du site et la posture adoptée. En effet, la MJM s'adapte aux contraintes du lieu, du public correspondant et adopte le type de pratique qui va avec.

Ici il y a beaucoup de petits commerces et il y a du monde. Je mendie ici avec une autre MJ. Quand j'arrive le matin, je fais le tour des boutiques les plus animées et vers midi, je viens me reposer sous cet arbre. Je ne suis pas seule à bénéficier de l'ombre de ce grand arbre; il y a l'autre MJ dont je vous ai parlé et une personne âgée qui nous rejoint chaque jour entre midi et 13 h. Le vendredi, je mendie devant la mosquée de *Nabi-yaar* [MJM_MnMP_1].

Quelle que soit la posture, au fil du temps, les MJM apprennent à composer un personnage, à concevoir des mises en scène qui facilitent le contact avec les passants et sont plus « efficaces » pour susciter un don. Elles savent comment développer un vrai « jeu d'acteur ».

Mais, il n'est pas question de jouer un rôle tout fait, étranger à ce qu'elles sont et représentent aux yeux de la société : des femmes et des mères. Il s'agit de jouer aux marges de sa propre condition et de ce que le public attend d'elles sans se compromettre dans des mises en scène dégradantes, tout en conservant son authenticité et sa dignité de femme. Une MJM souligne que « l'attitude est importante. Surtout que nous sommes des femmes. Il faut aborder les gens poliment, et suivant l'âge ou le sexe de la personne, il faut savoir comment l'aborder. C'est une question de relationnel » [MJM-nMnMC].

Les MJM manifestent une grande capacité à s'adapter aux vicissitudes de la rue avec des ajustements en fonction des réactions constatées de la part des donateurs potentiels. Ayant été elles-mêmes donatrices, elles savent que chaque donateur potentiel a une image du bon ou du mauvais mendiant, du vrai ou du faux mendiant. En ce sens, une personne se livrant à la mendicité doit établir un équilibre entre « l'affichage du stigmaté » qui rend la mendicité crédible et la « dignité » dans la présentation de soi, qui permet au donateur potentiel de se représenter un usage « légitime » de son don. L'équilibre est trouvé quand leur situation actuelle est perçue comme transitoire, en attente d'une solution. Le besoin n'est pas posé de manière structurelle et permanente, irrémédiable, mais seulement ponctuelle. Ce qu'elles manifestent est tout autant le besoin réel qu'elles ont que les capacités du donateur à le résoudre.

6.2.4. Choix des jours et des heures de mendicité

Le choix des jours et des horaires de mendicité éclaire davantage sur les stratégies de sollicitation des MJM

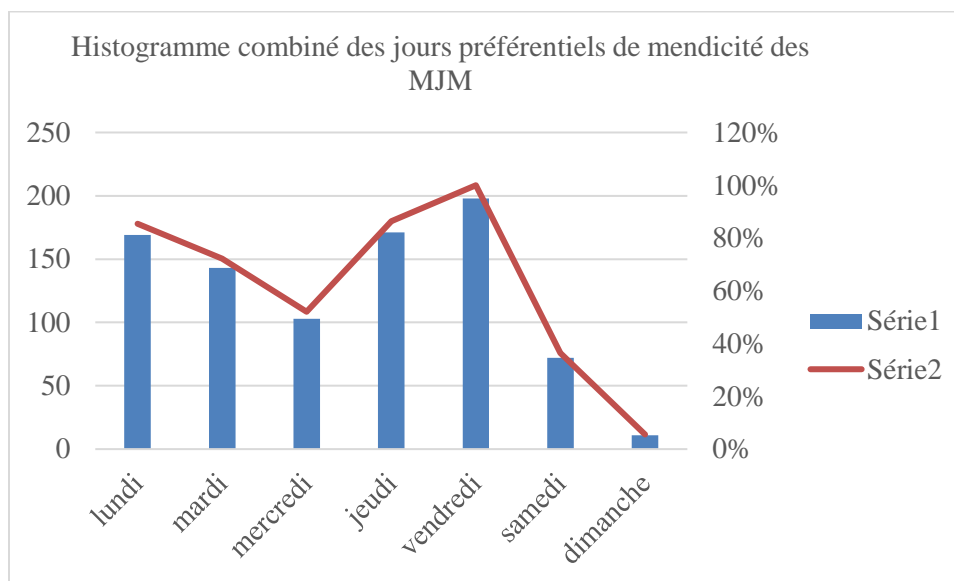
Tableau 6 : Répartition des MJM selon le rythme hebdomadaire de mendicité

Profil sociodémographique	Effectif	Pourcentage
Nombre de jours de mendicité par semaine		
1jr/7	8	4 %
2jrs/7	19	10 %
3jrs/7	25	13 %
4jrs/7	44	22 %
5jrs/7	50	25 %
6jrs/7	43	22 %
7jrs/7	9	4,5 %
Total	198	100 %
Fréquence par semaine		
Rarement (1 à 2 jours par semaine)	27	14 %
Souvent (3 à 5 jours par semaine)	119	60 %
Presque/Toujours (6 à 7 jours par semaine)	52	26 %
Total		100 %

Source : Enquête auprès des « mères de jumeaux » sur les sites de mendicité, 2015

Le tableau ci-dessus présente le rythme hebdomadaire de la pratique de la mendicité par les 198 MJM. Il ressort que la majorité des MJM mendie fréquemment : entre quatre et six jours par semaine pour 60 % d'entre elles et presque ou tous les jours pour 26 %. On se demande alors quels sont les jours les plus ciblés de la semaine et pourquoi ? L'histogramme ci-dessous (figure 9) présente la répartition des 198 MJM selon les jours de mendicité dans la semaine.

Figure 9 : Répartition des MJM selon les jours préférés de mendicité



Source : Enquête auprès des « mères de jumeaux » sur les sites de mendicité, 2015

Il ressort que vendredi est le jour de la semaine où toutes les MJ mendent ; celles qui mendent une fois par semaine préfèrent le vendredi. Ensuite viennent lundi et jeudi qui sont des jours de la semaine où plus de 4 MJ sur 5 mendent. Samedi et surtout dimanche constituent des jours de repos pour la majorité. Le choix de ces jours respecte-t-il une logique ?

Les MJM s'appliquent à être présentes le plus longtemps possible par peur de manquer des dons. Du coup, toute absence, *a fortiori*, prolongée est synonyme de perte potentiellement conséquente. La rentabilité de la pratique dépend d'une vaste amplitude horaire et d'assiduité. Les femmes sortent les jeudis, vendredis et lundis parce que selon elles, dans la religion islamique, ce sont les trois jours les plus importants de la semaine comme l'ont relevé Falcioni, (2012) et Sow, (1977). « Après vendredi qui est le plus grand jour consacré à Allah suit lundi ensuite vient jeudi », déclare [MJM_MMP_1]. Eu égard au temps qu'elles y consacrent (8 heures par jour en moyenne) et à la pénibilité de leur activité, l'efficacité de la pratique est relative, et les recettes varient fortement selon les jours de la semaine, le vendredi étant la journée qui rapporte le plus. « C'est surtout le vendredi que ça marche, les autres jours de la semaine sont moins fructueux ! » [MJM_MnMP_1]. Pour de nombreux fidèles musulmans rencontrés, le vendredi est un jour béni par Dieu, et tout acte charitable posé est

pleinement récompensé par le Créateur. Nous remarquons donc une plus grande affluence de mendiants et de MJM autour des mosquées tous les vendredis. Nos observations montrent que la valeur de l'aumône collectée en 2 heures le vendredi devant une mosquée aux heures de prière, surtout entre 12 h et 14 h, équivaut à 7 heures de collecte pendant les autres jours de la semaine sur n'importe quel site.

J'ai fait l'expérience plusieurs fois et je me suis rendue compte que le vendredi les gens sont plus généreux. Devant cette mosquée, je peux avoir entre 1 000 et 2 000 F CFA aux heures de prières du vendredi. Alors qu'en semaine, il te faut une journée entière pour obtenir le même montant, sinon moins [MJM-nMnMP_1].

Cela explique pourquoi parmi les 198 MJM identifiées, toutes mendent le vendredi, devant une mosquée. Les MJM expliquent que cette plage horaire correspond à l'arrivée massive de fidèles musulmans à la mosquée et leur sortie de la prière ; c'est donc un moment d'abondante collecte. Une MJM rencontrée devant la mosquée de Nabi-Yaar fait remarquer en effet que :

J'ai mendie sur ce site pendant trois ans. Maintenant mes enfants jumeaux ont sept ans ; je les ai inscrits à l'école. Tous les vendredis à 12 h, je vais les chercher à l'école pour les amener directement devant la mosquée de Nabi-Yaar pour mendier de 12 h 30 à 14 h. Ensuite, je leur achète à manger au marché et je les ramène à l'école. Je ne mendie plus tous les jours; mais je sais que vendredi est un rendez-vous à ne pas manquer. C'est le jour spécial de l'aumône pour les musulmans [MJM-nMMM_4].

Allant dans le même sens, une autre MJM ajoute que

Je mendie principalement deux jours dans la semaine : vendredi et jeudi. Vendredi je sors le matin autour de 8 h et je retourne vers 14 h. Vendredi est le jour le plus rentable. Si je sors vendredi, je gagne le nécessaire pour deux jours, à telle enseigne que si je rentre, je ne ressors plus jusqu'à jeudi prochain [MJM-MnMM_5].

C'est aussi l'avis de cette MJM qui souligne que

Nous sommes nombreuses ici. Tous les vendredis, au moment de la prière de 13 h, nous nous approchons de l'entrée de la mosquée pour recevoir l'aumône des fidèles musulmans. Les autres jours, nous restons à nos places, dans l'ombre du mur de la mosquée, et celui qui veut faire des offrandes nous rejoint ici. Je sors tous les jours. Mais, parfois je me repose les dimanches. Ce qui me permet de faire la lessive, d'arranger la maison et de me rattraper en allant saluer certains événements sociaux qui ont eu lieu dans la semaine et que je n'ai pu honorer de ma présence : baptême, mariage, funérailles [MJM-nMMP_2].

Un leader religieux confirme les propos des MJM.

La prière du vendredi regroupe un monde vraiment assez important dans les mosquées. Surtout, les mosquées les plus populaires situées à proximité des marchés. En plus de cela, il y a des mosquées dénommées « mosquées du vendredi ». Ces mosquées dites de vendredi accueillent un nombre important de fidèles le vendredi surtout à l'heure de la prière entre 12 h 30 et 13 h 30. Donc, que ce soit les mosquées populaires où les cinq prières quotidiennes s'y déroulent chaque fois, ou les mosquées de vendredi, les MJM sont sûres de trouver des fidèles qui peuvent être généreux à leur endroit [LD_I_1].

En plus du vendredi qui est un jour spécial d'aumône dans la semaine, les MJM relèvent qu'il y a un autre jour béni dans l'année où elles bénéficient d'aumône consistante : « à l'occasion de la "Nuit du Destin" ⁴⁷ marquant la fin du mois de Ramadan, nous mendions toute la nuit devant la mosquée jusqu'au lever du jour. C'est une nuit où les musulmans sont particulièrement généreux », souligne cette femme [MJM-MnMP_1]. « Le jour le plus propice pour l'aumône est la Nuit du Destin. C'est la nuit de bénédictions et d'aumônes. Nous recevons toute sorte d'aumônes devant la mosquée », ajoute une autre [MJM-MMV]. En effet, la Nuit du Destin est au cœur d'une « économie de la prière » (Last, 1988 ; Soares, 2005) qui renvoie à un ensemble d'échanges d'offrandes symboliques et matérielles réalisés en contrepartie de prières et de bénédictions divines (Vitale, 2009). Les propos de cet imam⁴⁸ confirment ceux des MJM.

Il y a plusieurs perceptions sur la Nuit du Destin. Mais selon le Coran, durant cette nuit, l'Esprit-Saint descend du ciel. Avec les anges, il visite tous ceux qui veillent cette nuit en prière, en lecture méditée du Coran. La présence de l'Esprit-Saint et des anges en nombre est un signe manifeste de bénédiction de cette nuit. C'est la nuit du décret Divin : c'est au cours de cette nuit que Dieu décrètera tout ce qui arrivera l'année suivante. Il y a au moins cinq actions méritoires à accomplir cette nuit : la prière, la lecture méditée du Coran, le souvenir de Dieu, les invocations de la miséricorde divine et les dons. Il est dit d'ailleurs que « la meilleure aumône est celle donnée pendant le Ramadan. » [LD_I_1].

Contrairement à certaines MJM qui ciblent des jours spéciaux pour maximiser leur collecte, d'autres au contraire pensent que tous les jours s'équivalent et préfèrent compter sur la providence divine.

Je mendie lundi, mardi, mercredi, jeudi et vendredi. Tous les jours s'équivalent en termes de rentabilité. C'est la providence divine qui décide. Tu peux être assise et quelqu'un

⁴⁷ Laylat al-Qadr ou Nuit du Destin est l'une des nuits de la fin du mois du Ramadan considérée comme bénie chez les musulmans. C'est au cours de cette nuit que le Coran aurait été révélé au prophète Mahomet. Les actions accomplies durant cette nuit sont meilleures que les actions accomplies durant 1000 mois autres que ramadan.

⁴⁸ Un imam est une personne qui dirige la prière en commun. C'est une personne instruite en ce qui concerne les rites et la pratique au quotidien de l'islam. L'imam est le guide spirituel et temporel de la communauté islamique.

cherche la solution à son problème et vient vers toi. Tu peux sortir lundi, mardi, mercredi et jeudi sans avoir 500 F CFA/jour. Si tu as la chance, quelqu'un peut te donner un poulet que tu revends à environ 1 000 F CFA, fait remarquer [MJM-MMD].

Quant aux heures de mendicité, les MJM sont unanimes sur le fait que « les dons se font plus le matin », car selon elles, c'est dès le matin qu'il faut confier sa journée à Dieu en lui demandant bénédiction et protection. Elles ajoutent que le matin, les donateurs sont exigeants concernant l'abondance des bénédictions. Une MJM souligne que « quand quelqu'un te fait l'aumône le matin, il attend des bénédictions à profusions ; certains vont jusqu'à réclamer leur part de bénédictions si la MJ semble distraite ou se préoccupe de rattraper un donateur sans rendre le don reçu » [MJM-nMMM_4]. La réclamation des bénédictions est fondée sur le fait que l'aumône faite aux mendiants (...) est source de grâce, tandis que le rejet du mendiant c'est-à-dire le refus de donner provoque des malédictions. « Les mendiants sont des personnes sacrées. Donner quelque chose à un mendiant est source de bénédictions. Ce qu'il faut éviter, c'est de les humilier, car si un mendiant te maudit, ça te suit toute ta vie » [CG_C_2].

Aux yeux de ce citoyen, la bénédiction est donnée par Dieu par l'intermédiaire du mendiant qui est la figure du pauvre, représentant de l'image divine. Tandis que la malédiction se traduit par des accidents, des échecs et des souffrances. Pour se prémunir de la malédiction, il faut s'attirer d'abondantes bénédictions en faisant l'aumône aux pauvres.

Puisque les citoyens sont prêts à faire l'aumône le matin pour s'attirer des bénédictions, la logique voudrait qu'ils la fassent aussi le soir en rentrant en guise de reconnaissance. La réalité est tout autre, car « le soir, les gens sont fatigués et ils sont pressés de rentrer. Très peu de gens font l'aumône le soir ; sauf s'il s'agit d'un sacrifice particulier » [MJM-MnMM_3], explique cette femme. Cela justifie le fait que la majorité des MJ mendie le matin. Les propos de certaines d'entre elles sont illustratifs : « je vais mendier au niveau du carrefour de la Radiotélévision du Burkina (RTB) le matin et je rentre avant 14 h à la maison » ou encore « je sors autour de 8 h et je rentre avant 16 h pour faire la cuisine ». Même si elles n'arrivent pas dans la rue à la même heure, elles rentrent chez elles le soir à peu près à la même heure, avant 17 h, c'est-à-dire avant la tombée de la nuit.

6.3. La communication avec les donateurs potentiels

La communication est centrale dans la pratique de la mendicité, car mendier veut dire demander, interagir avec quelqu'un, réussir à le convaincre qu'on est réellement dans le besoin. Le plus grand défi pour la MJM est alors de savoir comment susciter et préserver la générosité du donateur. La MJM doit cultiver l'habileté à communiquer, à la fois verbalement et par le langage du corps. Le corps constitue un premier mode de communication : la présence, le regard, la posture, le regroupement et la manière de présenter les jumeaux. Mais ce langage corporel doit être accompagné de paroles. Comme toute personne en situation de mendicité, les MJ ont une formule qui résume aussi bien leur statut que leur situation de précarité : « la MJ demande l'aumône ». Quelquefois, elles n'ont pas besoin de dire la formule ; elles s'approchent du donateur potentiel, le saluent avec un regard d'indigente et tendent leur sébile. Que le langage soit sourd ou expressif, verbal ou non-verbal, il est impératif de savoir communiquer, de savoir cultiver une capacité à entrer en contact avec les gens afin qu'ils comprennent ce qu'on attend d'eux. Lorsque les passants sont sollicités, le choix du mendiant méritant (Becker, 1985) et le montant à lui donner sont décidés souvent à l'aune de critères subjectifs. Un conducteur de taxi explique : « avant de donner l'aumône, je regarde comment la MJ s'exprime. Est-ce qu'elle est bien présentée, c'est-à-dire habillée décentement ? Est-ce qu'elle a vraiment le visage d'une femme pauvre ? » [CG_T]. Cela explique pourquoi les MJ en situation de mendicité relèvent l'importance de l'approche.

On n'aborde pas tous les passants de la même façon. Dépendamment de son âge et de son sexe, il faut savoir saluer et introduire la demande. De plus, nous savons auprès de quel type de public on peut insister et vers qui il ne faut pas aller. Par exemple, je demande rarement l'aumône à un *taximan*, car ils ont généralement le verbe facile, ils n'hésitent pas à nous insulter, à nous repousser [MJM-nMnMS].

En somme, la maîtrise de l'expression corporelle et verbale et une bonne connaissance du public sont nécessaires pour une bonne collecte. Certaines « mères de jumeaux », bien qu'ayant opté pour une pratique de mendicité en position assise, sont très actives et riches en sollicitations verbales. Mais qu'elle soit mobile ou fixe, la pratique de la mendicité implique une dynamique verbale, une endurance au soleil et une exposition quotidienne de son corps. Quelle que soit la posture adoptée, la satisfaction de la situation de mendicité repose sur plusieurs critères : il est nécessaire d'entrer en contact avec le donateur

potentiel, de créer un lien, quoique ponctuel avec lui, tout en gardant une certaine distance sociale raisonnable. L'objectif est de rendre le sollicite plus à même de répondre à la requête du solliciteur. Il faut toujours aborder les passants avec, à chaque fois, un discours, des remerciements, une attention portée à chaque donateur particulier. Il faut :

- ✓ que la situation de précarité soit explicitée par le comportement, c'est-à-dire une posture indiquant clairement le dénuement et la précarité de la mère et celle de ses enfants par une exhibition passive de sa situation ou à travers ses propos.
- ✓ que la mère de jumeaux privilégie l'aveu de faiblesse à une proclamation de force ou de résistance.
- ✓ que les enfants jumeaux soient présentés comme l'enseigne de la misère.
- ✓ que la carence (de la mère et des enfants jumeaux) ainsi affichée soit considérée comme légitime aux yeux des citoyens (besoin de se nourrir et de s'occuper des enfants).
- ✓ que l'exhibition du manque ne place pas la MJM dans une radicale altérité par rapport aux donateurs : elle doit se conformer à la norme sociale prescrite.

La pratique de la mendicité demande ainsi un effort permanent pour entrer en relation avec le public et pour capter son attention. Bien que la mendicité ne soit pas une profession inscrite au registre des métiers, elle est une activité organisée de sollicitation dont l'une des principales modalités est d'apitoyer le public (Damon, 1997). Plusieurs tactiques d'apitoiement sont utilisées par les MJM. Le recours à ces stratagèmes traverse tous les siècles.

La mendicité a toujours été caractérisée, d'une part, par la ruse et les fourberies de ceux qui mendient et, d'autre part, par la crédulité de ceux qui donnent. Les artifices mis en œuvre par les mendiants pour exciter la pitié, les fraudes employées par eux pour duper les cœurs sensibles et crédules sont de tous les temps et de tous les lieux (Paultre, 1975, cité dans Damon, 1997, p.115).

L'historien Mollat (1978) relève, lui aussi, une certaine « truanderie » qui caractérise la pratique de la mendicité au Moyen Âge. « Certains trompent la confiance en simulant cécité ou claudication, en présentant de fausses plaies toutes vermillonnées, en apitoyant les passants par des gémissements ou la présentation d'un bébé à demi nu emprunté ou loué à quelque autre indigent » (Mollat, 1978 ; p. 296). C'est à juste titre que Damon parle du

« marketing » de la mendicité pour faire référence à « l'ensemble des techniques de sollicitation utilisées par le mendiant » (Damon, 1997, p. 115).

Vivre de mendicité, ou survivre grâce à la mendicité, c'est maîtriser un ensemble de discours, de pratiques, d'attitudes, d'horaires, de lieux, ce qui nécessite de véritables compétences, comprenant la maîtrise d'un agenda et d'un argumentaire. En effet, il est nécessaire de savoir dans quels lieux et à quels moments il est pertinent de s'exposer. Pour optimiser sa prestation, il faut évaluer la rémunération potentielle sur un site, ainsi que la concurrence ou le niveau de répression qu'on peut y rencontrer (Damon, 1997, p. 114).

En fonction de leurs capacités et de leurs enjeux personnels, les MJM peuvent intérioriser l'image sociale du mendiant au point de s'y identifier (ou à l'une de ses facettes). Elles peuvent également la détourner, la refuser, ou faire avec en utilisant les minces marges de manœuvre qui leur sont laissées dans cet univers contraint. Elles incarnent, chacune à leur manière, l'efficacité de leur pratique : leur manière d'interpréter la mendicité montre que la maîtrise des codes de présentation de soi, la capacité à endosser le personnage et le discours adéquat sont des facteurs déterminants des résultats et revenus de leur pratique. Chacune d'elles a endossé une figure de pauvre méritant conforme aux représentations traditionnelles : elles ont adopté la discrétion et l'humilité respectueuse. Ces figures modèles leur permettent de se démarquer d'autres mendiants. L'expérience des MJM montre que la mendicité est un parcours, un mouvement, une lutte pour la survie. Elle est une conduite répétitive qui expose plus qu'elle ne protège, mais celles qui la pratiquent, elle est l'unique moyen du moment qui permet d'exister en ville. Elles la vivent quotidiennement, l'adaptent aux contraintes entre elles et avec les autres occupants de l'espace-rue.

Ce chapitre dévoile les subtilités de la pratique de mendicité par les MJ. On a affaire à une catégorie particulière de mendiants et donc à des stratégies plus ou moins différentes de mendicité (Assi, 2003 ; Hamzetta, 2003a ; Gilliard, 2005). Conscientes de l'importance du mouvement dans la vie des citadins, les MJ visent les lieux de concentration et de passage, investissent les grands carrefours urbains (feu tricolore, gares, stations d'essence) et l'espace des mosquées devenu un haut lieu de la visibilité quotidienne. Il appert que la conjugaison de plusieurs éléments est nécessaire : le lieu, le jour, l'heure et la posture. Toutes ces tactiques témoignent des stratégies d'adaptation des MJ à la modernité urbaine. « La mendicité se caractérise toujours par un système plus ou moins élaboré d'adaptation à l'indigence. Les stratagèmes de la mendicité ne doivent pas être examinés comme des supercheries sciemment

élaborées, mais comme des adaptations contraintes. » (Damon, 1997, p.116). Au regard de toutes ces tactiques, on retient que ces femmes en situation de mendicité inventent le quotidien grâce aux arts de faire, tactiques de résistance, et se réapproprient l'espace et l'utilisent à leur façon. Toutes ces stratégies prouvent que la population des MJM n'est pas passive. Au contraire, elle utilise des normes pratiques dans une liberté buissonnière par laquelle chacune tâche de vivre au mieux l'ordre social et les opportunités de la rue. De Certeau (1990) parle de ruses anonymes des arts de faire, un art qu'utilisent les MJM pour survivre dans la société de consommation. Tout comme Chicago et Montréal (Germain, 1997; Rémy et Voyé, 1974; Grafmeyer et Joseph, 1979 ; Grafmeyer et Isaac, 1979), la ville de Ouagadougou porte l'empreinte des populations qui y vivent, y compris les MJM qui occupent l'espace géographique et construisent l'espace social au quotidien.

Après avoir mis en lumière les stratégies qu'elles inventent au quotidien pour réussir leur pratique, nous allons, dans le prochain chapitre analysé la perception des populations de la ville de Ouagadougou sur cette forme de mendicité.

CHAPITRE 7 : REGARDS CROISÉS SUR LA MENDICITÉ DES MJ

Ce chapitre a pour objectif de croiser les regards des différents participants à l'étude. Pour ce faire, nous avons « invité autour de la même table », les MJM et la population citadine, afin de discuter de leurs perceptions respectives de la mendicité des premières dans la ville de Ouagadougou. De fait, ce chapitre montre le rapport des citoyens à la MMJ, plus particulièrement la relation entre les Ouagalais, les relations sociales et le sens donné par les individus à cette forme de mendicité, car c'est en analysant le sens que donnent les populations aux échanges de dons symboliques et matériels au sein de cette société que nous serons en mesure d'appréhender les logiques de mendicité de ces « mères de jumeaux ». Ce chapitre analyse aussi la relative évolution des perceptions qu'ont les populations de la gémellité, et l'ambivalence des représentations sociales de la gémellité dans Ouagadougou : comment les Ouagalais perçoivent aujourd'hui les jumeaux et la quête symbolique faite en leur honneur ? Comment cette quête est-elle pratiquée aujourd'hui à Ouagadougou ? Quel est le lien entre cette quête et la pratique de mendicité des MJ observée dans la capitale du Burkina Faso ? Ce chapitre donne également une lecture de l'espace-rue transformé en marché d'aumônes aussi bien par les MJM que les donateurs. Il propose enfin une typologie des aumônes faites aux MJM et fait ressortir le caractère tridimensionnel de la MMJ à Ouagadougou.

7.1. Relative évolution des perceptions et pratiques rituelles liées aux jumeaux

Les responsables d'associations rencontrés sur le terrain sont unanimes sur le fait que, de nos jours, les jumeaux sont mieux acceptés qu'autrefois. Toutefois, si un problème de cécité ou de décès se pose de façon récurrente dans une famille, les jumeaux sont toujours considérés comme les premiers responsables.

Parmi les cinq jeunes mères de jumeaux (non mendiantes) avec qui nous avons échangé, deux ont déclaré qu'elles ont refusé de pratiquer le rite de présentation des jumeaux et n'ont organisé aucune cérémonie en leur honneur.

L'une d'elles précise « ce ne sont pas mes premiers enfants. Je ne vois pas pourquoi je les traiterais différemment. Ce qui me préoccupe, c'est plutôt leur garde qui demande beaucoup de temps et d'attention, et leur santé qui est dispendieuse » [JFMJ_NM_1]. Une deuxième

jeune mère de jumeaux reconnaît que malgré l'insistance de sa belle-mère, elle n'a pratiqué aucun rite en honneur de ses jumeaux, car elle a bénéficié du soutien de son époux. « Mon époux est convaincu que le baptême remplace valablement les rites traditionnels en honneur des enfants. Face à l'insistance de sa mère, mon époux répond toujours que le sacrement du baptême que les enfants ont reçu suffit pour les protéger » [JFMJ_NM_2]. La réflexion de l'époux de cette MJ fait écho à l'étude de Jaspard (1998) qui, s'intéressant à l'épistémologie du rite envisagé comme action symbolique, met en exergue la place du baptême dans la vie des chrétiens. Selon cet auteur, le baptême est un rite qui a une signification communautaire, en ce sens qu'il permet à l'enfant « de faire partie de la communauté chrétienne, et commencer ainsi son éducation chrétienne » (Jaspard, 1998, p. 319). Le baptême assure également l'enfant « de la protection de Dieu, de Jésus-Christ et de Marie en lui procurant la grâce du baptême » (Jaspard, 1998, p. 319).

Il y a visiblement une influence des religions révélées dans les rituels de naissance. Fernandez (2014) précise que chez les catholiques, on y baptise l'enfant par aspersion pour le laver du péché originel et le présenter à Dieu. Une fois baptisé, l'enfant est protégé des forces négatives. Selon la religion musulmane, le père, considéré comme géniteur et principale responsable morale de l'enfant, lui chuchote à l'oreille droite l'appel à la prière dès sa naissance. On veut ainsi le protéger d'influences négatives. Par la suite, au septième jour après la naissance, on célèbre avec un repas familial les premiers jours de la vie de l'enfant, ce qui remplace le sacrifice d'un animal. Ensuite, on coupe les cheveux du bébé et on offre un don correspondant à leur poids. La quatrième étape est la circoncision des garçons entre l'âge de 2 et 7 ans. Tout nouveau-né fait l'objet d'un rituel dans le but d'une progressive intégration sociale, culturelle et religieuse. Cela explique l'accent qui est mis sur les rites quand il s'agit de naissance multiple. La peur d'omettre certaines pratiques au risque de perdre les enfants est permanente chez les parents des jumeaux. Les propos des autres jeunes mères de jumeaux (non-mendiantes) enquêtées illustrent bien cette crainte qu'ont les parents des jumeaux.

De crainte que quelque malheur n'arrive à leurs enfants, les trois autres jeunes mères de jumeaux (non mendiantes) se sont soumises aux coutumes de leur communauté et ont accompli les rites en l'honneur des jumeaux. On remarque l'implication des belles-mères dans l'accompagnement des jeunes mères, notamment dans la transmission des

connaissances en matière de maternité et d'assistance aux jeunes mères (Lewis et Calvès, 2012; Calvès, 2016) :

Je suis fonctionnaire de l'État, je suis instruite, je sais que ces pratiques rituelles liées aux naissances gémellaires appartiennent au passé, mais avec la pression de ma belle-famille, j'étais obligée de sortir faire le tour de quelques concessions dans mon quartier nuitamment pour faire la quête dans la discrétion... car j'avais honte... je me suis voilée afin que personne ne puisse me reconnaître. On a également fait une cuisine spéciale en leur honneur : du têt avec une sauce de sésame, des beignets de haricot et des galettes qu'on a partagés avec les voisins. Si tu t'opposes aux conseils de ta belle-mère et quelque chose arrive aux enfants, personne ne peut te défendre. C'est pourquoi je l'ai fait [JFMJ-NM_3].

Au-delà de ce geste, cette jeune femme déclare qu'aucun autre rite n'a été fait en l'honneur de ses jumeaux, et ces derniers ne bénéficient d'aucun traitement spécifique. Elle ajoute qu'elle se rappelle bien ses leçons de sciences biologiques sur la reproduction et comprend bien le processus de conception des enfants jumeaux. L'instruction l'a libérée des croyances ancestrales croit-elle, et sa religion chrétienne est un gage de protection des enfants, seulement, l'influence de la famille est forte. Elle dit être plus préoccupée par la charge de travail qu'implique la naissance des jumeaux :

Je reconnais quand même qu'avec des jumeaux, c'est plus compliqué dans la mesure où les enfants jumeaux expriment souvent les mêmes besoins au même moment et souffrent des mêmes pathologies l'un après l'autre. Ce qui engendre des difficultés supplémentaires à ne pas négliger. La charge de travail et l'épuisement font qu'il n'y a presque pas de temps pour la détente [JFMJ-NM_3].

Quant aux mères de jumeaux âgées (non mendiante), elles ont été unanimes sur le fait que la gémellité reste un mythe pour elles. Elles ont pratiqué les rites en l'honneur de leurs jumeaux et en gardent de beaux souvenirs. Toutefois, l'une d'elles reconnaît qu'elle n'a jamais mendié de façon quotidienne et dans la rue.

Quand mes enfants jumeaux (mixtes) sont nés, la femme qui m'a assisté à l'accouchement est restée une semaine avec moi pour m'aider à m'occuper des enfants, car j'étais primipare. C'est elle qui m'a montré les rites à faire : sortir tous les vendredis avec les jumeaux. Faire souvent la cuisine en leur honneur, leur acheter des vêtements uniformes. Quand je sortais avec mes enfants, je n'allais pas loin. Il y avait un marché non loin de notre concession, et c'est là que je m'asseyais. Vers le milieu du jour, je retourne à la maison pour faire la cuisine. Mon époux était cordonnier dans ce marché. Les dons que les gens donnaient aux enfants variaient : des galettes, des beignets, du sésame, quelques pièces de monnaie. Quand j'ai accouché du frère des jumeaux, j'ai cessé de sortir. Mes jumeaux sont vivants et sont devenus de grands commerçants [FAMJ-NM_1].

Un autre mégajoule âgé relève également qu'elle a suivi toutes les prescriptions après la naissance de ses enfants jumeaux. Elle dit qu'elle a fait la quête deux fois autour d'un marché de son village et chaque vendredi, son époux offrait des beignets aux jumeaux jusqu'à ce qu'ils aient trois ans. Elle reconnaît, toutefois, que même la coutume évolue avec le temps et on constate une perte progressive d'influence des personnes âgées dans leur propre famille. En ville, l'individualisation se double parfois d'une tendance à la privatisation des affaires familiales. La famille échappe quelquefois au contrôle intergénérationnel.

J'ai actuellement des petits enfants jumeaux, mais leurs parents ont refusé de suivre les rites que je les ai conseillés de faire. Malgré cela, leurs enfants sont en bonne santé et vont déjà à l'école. Ils sont aux primaires. Je pense que la médecine, la religion chrétienne et l'école ont remplacé certaines valeurs qui prévalaient dans le passé. Votre génération et la nôtre n'ont pas fait la même école [FAMJ_NM_2].

Les propos de cette femme âgée semblent contredire les analyses précédentes, mais en réalité, c'est une exception qui ne fait que confirmer la règle générale. À savoir que le phénomène des MJM ne peut être compris sans prendre en considération et comprendre les dynamiques et les rapports intergénérationnels que l'on retrouve au Burkina Faso. Nos résultats montrent que les représentations sociales des jumeaux ont subi la pression de nouvelles réalités (Mannoni, 2016) telles que l'urbanisation, la scolarisation et les religions révélées (Christianisme et Islam) ainsi que les nouvelles législations (Bastian, 2001; Renne et Bastian, 2001; Singleton, 2004; Delaunay, 2009). Ce sont des facteurs qui influencent plus les pratiques rituelles (schèmes périphériques : les repas spéciaux, les danses, le rite de présentation des jumeaux) concernant les jumeaux. Ces schèmes périphériques (Abric, 1987; Mugny et Carugati, 1985 ; Rouquette et Rateau, 1998) jouant tant bien que mal leur rôle de pare-chocs (Flament, 2003) face aux influences extérieures contribuent toutefois à protéger le noyau central (Abric, 1987; Mugny et Carugati, 1985 ; Rouquette et Rateau, 1998) qui, bien qu'atteint conserve quelques éléments essentiels (la croyance au pouvoir des jumeaux). Chez les Mofu-Diamaré du Nord-Cameroun,

Les danses de jumeaux non seulement se maintiennent, mais prennent une extension grandissante. Les chrétiens n'y renoncent nullement, tenant eux aussi à marquer l'arrivée des jumeaux par des cérémonies spéciales. Ce fait montre bien que les croyances au pouvoir des jumeaux font partie d'un système de pensée bâti autour des notions de fécondité et de vie qui ne pourront être modifiées avant longtemps, même avec l'adoption de nouvelles convictions religieuses (Vincent, 2002, p. 117).

En fin de compte, le discours des MJ révèle que les perceptions de la gémellité évoluent lentement, et on constate toujours une prégnance du mythe de la gémellité dans l'imaginaire collectif qui semble donner une certaine légitimité à la mendicité actuelle des MJ dans la ville de Ouagadougou. C'est donc la relative stabilité du noyau central (la croyance au pouvoir magique) qui donne sens au schème périphérique (le rite de présentation de jumeaux) et la nourrit.

7.2. La mendicité des MJ : quelle signification sociale à Ouagadougou ?

Comme on l'a vu, la mendicité s'inscrit dans une tradition et une histoire religieuse et culturelle (Sourdel, 1968; Vuarin, 1990; Procacci, 1993; Mbacke, 1994; Starobinski, 1994; Gilliard, 2005; Falcioni, 2012; Gueslin, 2013). Le paysage de la mendicité dans la ville de Ouagadougou englobe plusieurs types de mendiants. Parmi elles certaines ont acquis une légitimité en raison de leur handicap (mendiants ayant un handicap visuel, moteur, mental, etc.) (Vuarin, 1990) de leur âge avancé (personnes âgées) ou de leur appartenance à une école coranique comme les talibés (Champy, 2015). Les MJM semblent également avoir une place de choix dans les rues de Ouagadougou. Mais comment la MJM s'insère dans le tissu social et symbolique à Ouagadougou ? L'analyse des perceptions qu'ont les citoyens de cette pratique ainsi que les logiques de dons faits aux MJM permettent de saisir comment se fait l'inscription sociale et symbolique de la MMJ dans la ville de Ouagadougou.

7.2.1. Perceptions ambivalentes de la pratique actuelle de la MMJ à Ouagadougou

Analyser les perceptions des citoyens à l'égard de la MMJ permet de comprendre pourquoi ils donnent ou pas et ce qui motive leur pratique. La prise en compte des différents registres de dons (nature, valeur, etc.), l'entretien avec certains donateurs sur le site de mendicité et les échanges avec des marabouts/guérisseurs prescripteurs des dons ont été utiles. Cette partie vise donc à dévoiler les « logiques des acteurs marqués historiquement et culturellement » (Pourtois, Desmet et Lahaye, 2006, cités par Burrick, 2010, p. 31) par le mythe de la gémellité.

Les personnes avec qui nous avons échangé ont une perception ambivalente de la pratique actuelle de la mendicité par les « mères de jumeaux ». La mendicité des « mères de jumeaux » choque et émeut particulièrement l'opinion publique. Un taximan explique que

Les MJM habitent les quartiers périphériques où tout le monde se connaît à cause de la nature de l'habitat. Et, vu la situation de précarité dans laquelle se trouvent les habitants de ces quartiers, elles ne peuvent pas y mendier, au risque de se faire conspuer par leurs voisins. Voilà pourquoi elles viennent jusqu'au centre-ville pour mendier [CG_T].

Selon ce citoyen, les MJM envahissent les artères de circulation, car elles n'ont pas le choix. La recherche de l'anonymat est en effet l'un des soucis des MJM, qu'elles habitent les zones périphériques ou les quartiers centraux de la ville. La plupart des MJM viennent des quartiers centraux de la ville de Ouagadougou. Presque la totalité (92 %) des MJM réside dans une zone lotie, seulement 8 % résident dans les zones non loties (zones périphériques).

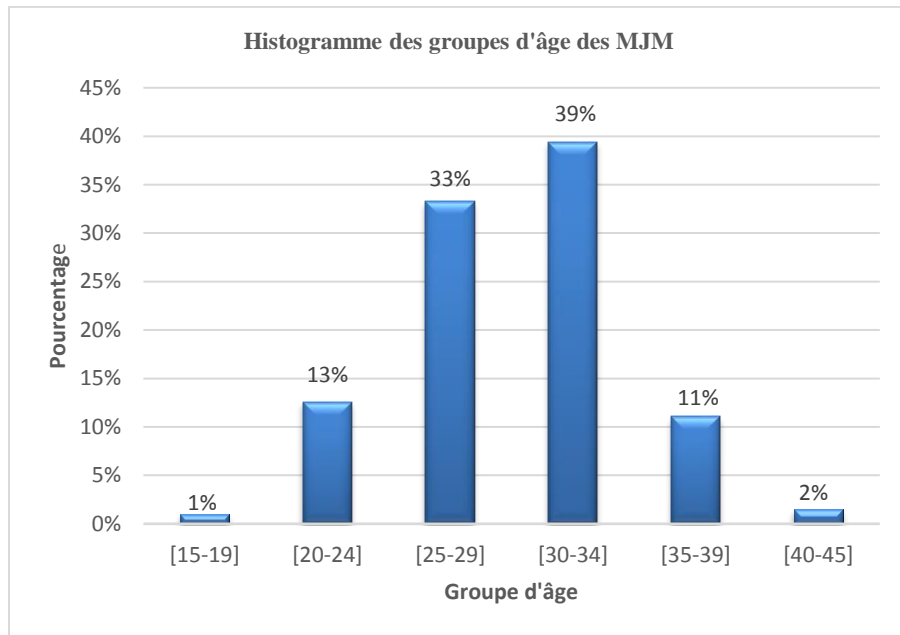
Malgré le profil vulnérable des résidents des quartiers non lotis, caractérisés par la pauvreté (ISSP, 2012) et un manque d'accès aux équipements individuels et collectifs (Delaunay et Boyer, 2017), très peu de MJM déclarent résider dans ces quartiers.

Par ailleurs, parmi les citoyens qui ne tolèrent pas la présence des « mères de jumeaux », il y a ceux qui justifient leur colère par le jeune âge de ces femmes, et par le fait qu'elles sont valides. Ils pensent qu'elles devraient avoir honte de dissiper leur jeunesse dans la rue au lieu de travailler. Un autre citoyen exprime ainsi sa colère :

J'ai honte quand je vois mes sœurs, mes tantes traîner dans la rue au lieu d'aller travailler comme leurs consœurs. Ce qui m'énerve le plus est qu'elles sont bien portantes. Je n'ai vu aucune « mère de jumeaux » infirme ou aveugle ou même d'un âge avancé. Elles sont toutes jeunes. Je ne comprends pas ce qui les pousse à se dévaloriser ainsi en mendiant [CG_Cath_1].

De l'avis de ce Ouagalais, jeunes et bien portantes, les MJM devraient travailler au lieu de mendier, tant la jeunesse et la santé constituent des atouts qu'il faut investir dans le travail au lieu de les gaspiller. S'il est difficile de se prononcer sur la santé des MJM, il est néanmoins possible de discuter de leur âge. Selon la répartition par groupe d'âge (figure 10), on constate que parmi les 198 MJM recensées, les plus jeunes ont 19 ans et les plus âgées ont 45 ans. Ce qui traduit le fait que parmi nos enquêtées, il n'y a pas de « mère de jumeaux » mineure ni de MJM avancée en âge qui mendie dans la rue au moment de l'enquête. Ensuite, selon le graphique, 86 % des MJM sont âgées de 19 à 34 ans et seulement 14 % sont âgées de 35 à 45 ans.

Figure 10 : Répartition des MJM par groupe d'âge



Source : Enquête auprès des « mères de jumeaux » sur les sites de mendicité, 2015

L'âge moyen des MJM enquêtées est de 29,5 ans et l'âge médian est de 30 ans, ce qui signifie que la moitié des enquêtées a moins de 30 ans. Ce qui signifie que la majorité des femmes en situation de mendicité enquêtées est jeune. Ces femmes jeunes ont l'âge de travailler, mais se retrouvent dans une situation de mendicité.

D'autres citoyens trouvent que la pratique de la mendicité de façon générale et celle des MJM en particulier est intolérable selon la religion. Un leader religieux dévoile sa perception de la MMJ :

La pratique de la mendicité par les MJM me dérange, et j'en veux à ceux qui s'arrêtent et donnent à ces femmes, car, à mon avis, c'est une manière d'encourager la pratique. Je suis toujours écœuré de voir ces enfants déposés entre deux lampadaires. La solution, la véritable, c'est de s'arrêter, de parler à la femme en situation de mendicité et de comprendre sa situation et la soutenir. Mais cela coûte en temps et demande un engagement personnel et implique des dépenses. Le geste le plus simple c'est de donner quelques jetons pour libérer sa conscience, et cela n'est vraiment pas la meilleure solution [LD_Pa_1].

La réflexion de ce leader religieux rejoint la perception que Falcioni a de l'aumône

Répondre au besoin d'un pauvre par un prêt « est plus important et plus précieux » que lui donner l'aumône parce que (...) dans le premier cas s'institue une relation de

confiance qui peut être absente dans la bienfaisance. Dans ce dernier cas, si le risque est de considérer le bénéficiaire comme sujet (passif) appartenant à la catégorie des pauvres, lui accorder un prêt signifie le solliciter à se relever en comptant sur sa capacité (active) de résilience (Falcioni, 2012, p. 451).

Selon cet homme religieux interviewé, la mendicité est pratiquement absente des livres bibliques. Quand il en est question dans le livre du Deutéronome au chapitre 28, l'Écriture précise clairement la nature de l'aide :

Si tu fais la moisson dans ton champ, et que tu oublies des épis dans le champ, tu ne reviendras pas les prendre. Ce sera pour l'émigré, l'orphelin et la veuve, afin que le Seigneur ton Dieu te bénisse dans toutes tes actions. Si tu gaules tes oliviers, tu n'y reviendras pas faire la cueillette ; ce qui restera sera pour l'émigré, l'orphelin et la veuve. Si tu vendanges ta vigne, tu n'y reviendras pas grappiller ; ce qui restera sera pour l'émigré, l'orphelin et la veuve. Tu te souviendras qu'au pays d'Égypte tu étais esclave ; c'est pourquoi je t'ordonne de mettre en pratique cette parole (Deut, 24, 19-22).

Toujours selon lui, cette recommandation fait partie d'une série de mesures sociales qui constituent une sorte de « droits des pauvres ». Dieu propose un plan social à son peuple recommandant aux hommes d'être généreux les uns envers les autres.

L'enseignement que je retiens de ce passage est que même celui qui est dans le manque doit travailler pour gagner son pain quotidien. Le principe du travail est toujours là ; le pauvre doit fournir un effort : « aller glaner ». Il n'a jamais été question de donner à la veuve ou à l'orphelin. Je ne connais pas de passage biblique qui encourage la mendicité. Cette pratique est carrément étrangère à la pensée biblique [LD_Pa_1].

Un autre leader religieux abonde dans le même sens.

Les Saintes Écritures n'encouragent pas la mendicité, mais l'entraide, c'est-à-dire la solidarité. Je suis contre la mendicité sous toutes ces formes. Je ne dis pas de ne pas aider son frère qui est dans le besoin. Toutefois, je suis pour l'autonomie individuelle. Je préfère qu'on soutienne quelqu'un à développer son entreprise que de lui donner tout le temps à manger. Je sais que l'Église organise des œuvres de soutien aux personnes nécessiteuses, en témoigne les actions posées par l'OCADES-Caritas Burkina qui est un réseau au service de la solidarité et du développement. Mais nous encourageons ces personnes à entreprendre plutôt que d'être continuellement à la charge de la société, elles contribuent à aider des personnes plus pauvres qu'elles [LD_Pr].

Les propos de ces leaders religieux rejoignent ceux d'un autre qui relève que

La mendicité est souvent assimilée à l'islam alors que l'islam dans certains textes a condamné la mendicité de manière ferme. Toutefois, aujourd'hui, vous avez des mendiants professionnels sous couvert de l'islam, alors que ça n'existe pas ! L'islam exige que chacun travaille. Oui. Donc, quand on voit des musulmans mendiants professionnels, c'est aux antipodes des textes musulmans. L'islam a permis de mendier dans quelques conditions rares : quand on a été victimes d'une calamité naturelle, incendie, ou la récolte n'a pas donné, on permet de mendier de manière temporaire, de

demander de l'aide. Mais ça ne doit pas être une profession sur 5 ans ! C'est seulement de manière temporaire. Ou bien quand on est très endetté, et que ça atteint des limites vraiment insupportables, on peut avoir besoin d'aide pour être soulagé. À ce moment, l'islam permet de tendre la main. À part ces deux cas, on ne permet pas de mendier. Et ces textes existent. Donc, ce qu'on voit dans les rues, c'est vraiment des trucs qu'on a exagéré. Donc, à plus forte raison pour les mères de jumeaux. Puisque vous n'avez aucun texte sur les mères de jumeaux en islam [LD_I_1].

Les propos de cet imam renseignent que les catégories de personnes qui peuvent bénéficier de l'aumône sont bien définies en islam (Converset et Binois 2006), mais les MJ ne font pas partie de ces catégories. Un autre leader religieux souligne.

La mendicité sous aucune forme n'a de fondement religieux ni traditionnel, à plus forte raison celle des MJ. Il n'est écrit nulle part que l'homme doit mendier pour se nourrir. Ni la religion chrétienne ni celle musulmane ne prône la mendicité. Au contraire, ces religions incitent chaque individu au travail pour se nourrir dignement tout en prônant la solidarité entre les membres d'une même communauté. Dans la tradition moaga, il n'était pas question pour une personne de mendier sa subsistance. La solidarité intégrait tous les membres de la société tout en incitant tout le monde à travailler. Seuls le fou et l'encéphalopathe erraient [LD_CC_1].

La perception de ces leaders religieux est partagée par d'autres citoyens pour qui la MMJ offusque l'opinion publique. La rue est perçue dans le monde urbain burkinabè comme un espace arbitraire essentiellement masculin, reflétant le danger et la déviance. À travers les modèles traditionnels, ces perceptions excluent une occupation de la rue par des femmes. Selon certains citoyens, la femme, la mère ou l'épouse idéale a pour rôle de renforcer le sentiment d'appartenance sociale des membres intégrés de la société. Cette perception qu'ils ont de la femme n'est pas compatible avec l'image de la « mère de jumeaux » en situation de mendicité parce qu'ils considèrent qu'elle reflète des valeurs opposées à celles qu'ils tiennent pour justes : éducation, respect, discrétion, vertu. La vision négative fait de la mendicité un stigmat social qui peut entraîner l'ostracisme et le rejet de la « mère de jumeaux » en situation de mendicité. La présence de femmes dans la rue est moins tolérée que celle des hommes, et cette perception est révélatrice des représentations sociales du genre dans la société burkinabè selon lesquelles l'homme a la responsabilité d'aller chercher les ressources nécessaires à la survie de son ménage, tandis que la femme doit s'occuper des tâches ménagères.

Des représentations sociales lient la femme à la maison, car historiquement, on pourrait même dire anthropologiquement, la maison détermine elle-même le champ social attribué à l'activité des femmes, et symboliquement, elle recoupe un ensemble d'interprétations afférentes au féminin (refuge, mère, sein) (Boinot, 2008, p. 105).

La perception sociale de la place et du rôle de la femme est intériorisée par les populations à telle enseigne que certains citoyens ne tolèrent pas la présence des « mères de jumeaux » dans la rue juste parce qu'elles sont des femmes. De telles perceptions sont révélatrices de la sensibilité sociale et de ses standards sociaux qui, pourtant, évoluent progressivement en fonction des crises sociales et économiques que traverse le pays. Une femme rencontrée désapprouve également la pratique de la MMJ en ces termes :

J'évite d'emprunter certaines artères de la circulation pour ne pas voir ces « mères de jumeaux » assises à même le sol sous le soleil avec leurs enfants en bas âge du matin jusqu'au soir. Elles sont exposées à tout : accident de circulation, maladies, violences, vol, malnutrition. Elles me font pitié ; je suis une femme et je ne m'imagine pas dans cette situation humiliante, car pour moi la mendicité est une honte pour une femme. J'ai trois enfants et je me bats pour qu'ils soient dans de meilleures conditions. Quand je regarde ces enfants jumeaux que leurs mères traînent chaque jour dans la rue, j'ai envie de crier au scandale et d'appeler la police pour qu'elle les récupère, car pour moi, c'est de l'irresponsabilité. Elles doivent rester à la maison avec les enfants [CG_C_1].

Les propos de cette femme rejoignent ceux d'un autre citoyen qui doute de la bonne foi des MJM. Une femme qui est capable d'exposer la vie de ses propres enfants ne mérite aucune compassion, atteste ce citoyen.

Ces femmes ne sont pas honnêtes. Quand je leur demande pourquoi elles mendient, elles répondent qu'elles n'ont aucun soutien. J'ai l'habitude de leur demander où est leur époux. Elles disent soit qu'ils sont allés chercher du travail, soit qu'ils sont là, mais ils ne travaillent pas. Je n'accorde aucun crédit à la parole de ces femmes. Tout ce que je sais, c'est que chacun de nous a un village. Si en ville ça ne va pas et que le père des enfants est incapable de s'occuper de sa progéniture, la femme a le droit de retourner dans le village de son époux pour réclamer de l'aide. Traîner dans la rue avec ces innocents est indigne à mon sens [CG_SA].

En soutenant que si en ville les avantages tant espérés ne se concrétisent pas, les MJM peuvent retourner au village, ce citoyen considère le village comme un rempart pour tout citoyen. Mayer et Soumahoro (2010) relèvent pourtant qu'il y a un réel déséquilibre de développement entre les zones urbaines et celles rurales en Afrique de l'Ouest. Ce qui pousse la plupart des ruraux à quitter le village pour la ville à la recherche de meilleures conditions de vie pour eux-mêmes et pour leur famille restée en zone rurale. Retourner au village sans les fruits de la migration serait perçue comme un échec, dit cette MJM.

Je suis venue à Ouagadougou avec mon mari il y a cinq ans et plus et actuellement nous avons trois enfants, dont les jumeaux. La vie ici est très difficile : il n'y a pas de travail or il faut avoir de l'argent pour pouvoir vivre. Souvent je suis tentée de proposer à mon mari d'envisager un retour au village. Mais à chaque fois j'imagine le regard négatif et sévère de mes propres parents qui ne tarderont pas à me rappeler qu'en cinq ans je n'ai

pas été capable de rapporter les richesses de la ville (argent, beaux vêtements, etc.) [MJM-nMMM_5].

Un jeune conducteur de taxi exprime également son mécontentement en ces termes :

La pratique de la mendicité par des « mères de jumeaux » est une honte pour notre société. C'est la preuve qu'il n'y a plus de solidarité ; mais aussi que même les femmes courent derrière le gain facile. Avant, on avait l'habitude de dire que le linge sale se lave à la maison. De nos jours, les gens ne sont plus prêts à supporter le manque, la pauvreté. On préfère la honte et le déshonneur à la dignité et à l'intégrité. Ces femmes en situation de mendicité m'agacent [CG_T].

Les propos de ce citoyen montrent à quel point les MJM sont aussi le symbole de l'individualisme et de l'affaiblissement des solidarités. Pour s'en sortir, elles cherchent également à s'émanciper en sacrifiant quelque part leur dignité à travers la mendicité. Ce constat rejoint celui de Tonda (2007) dont l'étude dévoile la figure de la « tuée tuée », femme prostituée, soucieuse de se distinguer par l'élégance, capable de tuer leurs clients dans l'esprit du profit capitaliste.

Au-delà du rejet dont les « mères de jumeaux » en situation de mendicité font l'objet à cause de leur statut de femme, d'épouse et de mère, elles sont également accusées d'être agressives. Certains citoyens sont encore plus intransigeants avec les femmes qui mendient au niveau des carrefours. Des usagers de la route qualifient la mendicité au niveau des carrefours d'agressive, car elle est caractérisée par la contrainte : l'usager de la route ne peut éviter ni ignorer la présence des mendiante à cet endroit. C'est une nuisance qui revêt aussi bien des dimensions psychologiques que physiques : la volonté affichée par ces femmes de contraindre le don. Dans cette posture, la « mère de jumeaux » devient « aggressive ».

Nous devenons de plus en plus nombreuses à dépendre de la mendicité. Il faut aller à la recherche du donateur. Si tu attends qu'il vienne à toi, tu n'auras jamais grand-chose. Les usagers de la route nous insultent, car selon eux, nous exposons les enfants aux accidents, à la poussière et au soleil. Certains vont jusqu'à interpeler la police afin qu'elle vienne nous obliger à nous éloigner de la route, mais c'est sans résultat, car, nos vies dépendent de la mendicité. D'autres encore n'hésitent pas à nous dire que nous les gêçons [MJM-nMMM_2].

Au niveau des carrefours, les « mères de jumeaux » en situation de mendicité sont en effet régulièrement interpellées par les usagers de la route sur l'entretien des enfants qu'elles portent.

Dans ma famille (dans la boucle du Mouhoun), quand une femme accouche de jumeaux, elle a l'obligation de sortir au moins une fois avec les enfants pour faire un tour, cela se

fait les vendredis. Toutefois, la pratique que l'on observe de nos jours dans les rues de Ouagadougou est devenue une activité. Le phénomène d'emprunt existe ; ce qui traduit le fait qu'il s'agit effectivement d'une activité. Je fais souvent l'aumône aux MJM afin de bénéficier des bénédictions des jumeaux. Je n'ai jamais réprimé une MJM par quelque raison que soit. Car, c'est un phénomène sensible, qui est de surcroît lié à la pauvreté. Peut-on punir quelqu'un juste parce qu'il est pauvre ? Peut-on pénaliser la pauvreté dans un pays pauvre comme le Burkina Faso ? Quelquefois, les MJM sont difficiles à encadrer...souvent, elles laissent leurs enfants traîner dans la rue, à côté des automobiles, motocyclistes et cyclistes. Elles prennent des risques, mais elles ne sont pas faciles, quand tu les interpellés, elles résistent ou n'écoutent même pas. Je vous raconte une anecdote. Une fois j'étais à un carrefour sur l'avenue Charles De Gaulle. Le feu tricolore étant passé au rouge, les usagers se sont arrêtés et les mendiants comme d'habitude, se sont approchés des passants pour demander l'aumône. Un enfant d'à-peu-près quatre ans (une fillette) s'est approché d'un véhicule et s'est vraiment collé à la portière tout en faisant un geste à la dame qui conduisait. Cette dernière, énervée, a interpellé les MJ qui étaient à côté leur disant de bien s'occuper de leurs enfants. La mère de la fillette n'ayant pas apprécié la remarque a répliqué en disant à la dame qu'elle est bien, car elle a une voiture ; elle au contraire, elle doit mendier pour survivre [AP_2].

La colère de certains Ouagalais se justifie par le fait que de leur avis, « la place de l'enfant n'est pas dans la rue, mais à la maison ».

Dans mon village, seulement les aveugles mendiaient. La religion contribue beaucoup à encourager cette pratique. Avant, la solidarité était bien tissée. Je ne peux tolérer la MMJ, car il y a des implications économiques : des bras valides qui ne participent pas à la production, mais au contraire appauvrissent la population. Un grand nombre de mendiants, mais qui sont nuls, car ils ne participent pas au développement du pays. De plus, le gain de la mendicité n'améliore pas sensiblement le bien-être du ménage. Il y a aussi des implications d'ordre sanitaire : les enfants des MJM sont exposés aux maladies telles que le Kwashiorkor ou le marasme. Ils ne sont pas bien entretenus dans la rue. Ces enfants devraient être inscrits dans un centre d'éveil ; ce que les enfants apprennent dans la rue ne peut pas combler ce qu'ils perdent en n'allant pas à l'école ; c'est une chaîne, une transmission intergénérationnelle du métier : soit les enfants finissent dans des foyers coraniques, soit ils sont exploités par la suite comme guide d'autres mendiants. Les MJM bouleversent les mœurs, si ça continue, c'est le pays qui perd, c'est une perte pour l'État. Le problème est que ça en attire d'autres ; on finira par avoir tout le monde dans la rue, et qui va donner à qui ? [AP_3]

Les « mères de jumeaux » sont accusées d'être « des mères inconscientes qui exposent leurs enfants aux accidents de la circulation, à la poussière et aux intempéries ». Une remarque légitime du point de vue social, mais à laquelle des « mères de jumeaux » répondent : « si la maison devient le désert et la rue le jardin, nous préférons être dans la rue avec nos enfants ». Certaines « mères de jumeaux » ajoutent :

Nous avons rêvé aussi d'avoir une « vie normale » : avoir un époux qui travaille, avoir soi-même une occupation et scolariser ses enfants, manger ce qu'on aime et non ce qu'on nous offre, avoir de l'argent pour couvrir nos propres besoins ainsi que ceux de nos enfants. Mais, la précarité en a décidé autrement [MJM-MMM_3].

L'image de la mère inconsciente que leur attribuent certains citoyens vient contredire le « modèle culturel profondément ancré : les femmes, dans leur rôle de génitrices, mères, cultivatrices, cuisinières, vues comme des figures de protection physique et sociale et partant, comme les forces régénérantes de la texture socioculturelle » (De Boeck, 2000, p. 56). Si la présence des femmes dans la rue suscite un trouble et des jugements sévères, c'est parce que « leur présence dans la rue suppose aussi une absence, ailleurs, d'un autre lieu, celui du foyer, de la famille » (Boinot, 2008 : 104). Loin d'être des femmes oisives et indifférentes à l'avenir de leurs enfants, ces femmes risquent pourtant leur vie et celle de leurs enfants pour survivre. Elles se réclament mères audacieuses et soucieuses du bien-être de leurs enfants. Elles s'occupent de leurs enfants dans la rue.

Nos enfants ont besoin de temps et d'endroits pour s'amuser. Ce n'est pas parce que je suis pauvre que mes enfants ne ressemblent pas aux autres. Comme tout enfant, ils ont besoin de jouer pour le simple plaisir de s'amuser. Je leur achète des jouets selon mes moyens et j'aime ce site (devant une mosquée), car nous sommes au moins six à l'occuper régulièrement et il y a de l'ombre. Ce qui permet à nos enfants de s'amuser entre eux [MJM-nMnMM_1].

Les propos de cette « mère de jumeaux » corroborent les résultats de l'étude de Ravololomanga qui montrent l'attention qu'ont certains mendiants envers leurs enfants dans la rue : « on y voit des parents et même des grands-parents qui exercent avec amour leur fonction éducative - même s'il s'agit avant tout d'une éducation à la survie, par tous les moyens, licites ou non. » (Ravololomanga, 2003, p. 23). Un élément qui confirme l'attention des mères au bien-être de leurs enfants est qu'en cas de maladie, elles fréquentent régulièrement les services de santé publique (CSPS) et les guérisseurs. Ni la rue ni la pratique de la mendicité n'altère l'affection parentale et ne restreint leur rôle d'éducateur. La MMJ permet aussi de voir comment des femmes en situation de précarité marquent de leur identité de genre les espaces matériels et symboliques qu'elles occupent dans la rue de Ouagadougou. Le phénomène de la mendicité des MJ permet de voir que bien que les « jumeaux » échappent pour quelques heures aux espaces de socialisation traditionnels, la présence des mères dans la rue ne constitue pas une rupture avec leur rôle de mère, elle apparaît au contraire comme une nouvelle forme de sociabilité hors des normes conventionnelles.

D'autres citoyens n'accordent aucun crédit aux requêtes des MJM. Ils laissent percevoir un ensemble de raisonnements défensifs de type « ces femmes, même si tu leur donnes tout ton

salaire, demain, tu les retrouveras à la même place en train de mendier » [AP_2]. Ou bien ils avancent le mythe du « mendiant riche » qui arrive à construire sa maison avec les revenus issus de la mendicité. Un autre encore nous a justement laissé entendre qu'« il y a des mendiants qui ont des comptes bancaires bien fournis » [AP_3.] Ce fonctionnaire nous a confié.

J'ai remarqué un mendiant qui mendie à proximité de la station OTAM de Kalgodin : on le retrouve chaque soir dans un maquis : il commande sa bière et sa viande et il se fait du bien : on ne peut pas dire que c'est vraiment la pauvreté ou la misère qui conduit cet homme dans la rue ! Il y a quelque chose qui ne va pas dans la tête de ces personnes mendiante [A_MCO_1].

De ces observations, ce citoyen déduit que certaines personnes ne mendient pas vraiment par nécessité, mais dans l'objectif de s'enrichir. C'est ce qui explique souvent le refus de donner chez certaines personnes. Toujours selon ce citoyen, « donner chaque fois à un mendiant, c'est s'appauvrir et l'enrichir, car s'il est là tous les jours, c'est qu'il trouve son compte » [A_MCO_1].

En outre, la population de la ville de Ouagadougou distingue la quête symbolique prescrite par la tradition de la mendicité actuellement pratiquée par les « mères de jumeaux ». Un citoyen relève ceci :

Ces femmes sont des menteuses. Elles disent qu'elles mendient par respect de la coutume; mais c'est faux. Elles ne veulent pas travailler. Elles veulent vivre sur le dos des autres, car la coutume n'oblige pas la mère de jumeaux à traîner pendant des mois voire des années dans la rue [CG_Pro].

Ces propos montrent à quel point les MJM sont taxées de fourbes, trompeuses.

Jamais la mendicité n'a existé dans la tradition des Moosé pour une quelconque raison. Ces femmes sont pauvres et cherchent le nécessaire pour la survie de leurs enfants même au détriment de la santé et de la scolarité de ces derniers. Ces femmes peuvent travailler, vu leur âge et leur aptitude physique. Je ne vois aucune MJ vivant avec un handicap dans la rue [CG_I].

Le discours de cet instituteur fait écho aux résultats de recherche de Swanson (2007) qui relèvent que certains mendiants sont perçus comme de mauvais parents, prêts à exposer leurs enfants à des situations dangereuses pour gagner de l'argent. On le remarque, la perception négative de la MJM est souvent due à leur jeune âge et leur aptitude physique qui font d'elles des candidates aptes pour le travail. Le travail sert de principe au contrat qui lie tout citoyen à la société au sein de laquelle il vit. En ce sens, la paresse devient un manque ou un abus à

la citoyenneté. Procacci (1993) a dégagé le lien établi en philosophie et en économie entre la nature et le travail. Les philosophes ainsi que les économistes s'accordent sur le fait que le travail permet aux hommes de pourvoir à leurs besoins en puisant dans les richesses dont la nature abonde et de maintenir une réciprocité d'échanges entre eux et cette même nature. Le travail apparaît aussi comme un facteur de progrès naturel doté d'une valeur morale, car il constitue une norme de l'existence. C'est en fonction de cette norme que l'oisiveté, l'errance et la mendicité sont sanctionnées comme des attitudes contre nature, car elles sont assimilées à des ensembles improductifs et inutiles pour l'ensemble social (Procacci, 1993). De l'avis de nombreux citoyens interrogés, la cause principale de la précarité vécue par ces MJM jugées capables de travailler serait la paresse. Un lien est fait entre mendicité et paresse. Alors, comme tout mendiant valide, la MJM est désapprouvée sur le plan moral et est perçue comme un individu malhonnête et oisif (Johnson, 2007), et donc qualifiée de pauvre qui ne mérite (Becker, 1985) aucune compassion. Les MJM soulignent pourtant que la mendicité est une activité pénible et contraignante.

Je ne mendie pas parce que je suis paresseuse. La mendicité est une activité humiliante et pénible : je supporte chaque jour les insultes des usagers de la route, le mépris, les coups de soleil, la poussière et je mange et nourris mes enfants dans la rue. Je suis obligée de supporter la fatigue, les mauvaises odeurs des caniveaux à longueur de journée, le bruit des véhicules, la promiscuité avec les fous, les autres mendiants et les personnes qui travaillent à proximité du site où je mendie. Quelle femme aimerait traîner comme moi dans la rue ? Je ne vais pas voler ni me prostituer. Je ne vais pas me résigner non plus et regarder mes enfants souffrir de faim au risque de devenir des petits voleurs du quartier. Je suis là et je supporte tout pour que mes enfants survivent. Je suis le dernier recours de mes enfants [MJM-MnMM_3]

Les MJM sont ainsi conscientes de la nature dégradante de leur activité comme l'écrivait Mauss : « La charité est encore blessante pour celui qui l'accepte » (Mauss, 1950, p. 258). Une autre MJM insiste sur la pénibilité de son activité, accentuée par la garde des jumeaux : « c'est long et c'est fatigant aussi. Comme je reste avec mes enfants jumeaux dans la rue, ce n'est pas confortable, j'ai accumulé plusieurs mois de fatigue » [MJM-MMP_3]. Elles relèvent également des contraintes extérieures à leur pratique, mais qui l'influencent négativement. Il s'agit des contraintes environnementales telles que la pluie, le vent, et les mouvements sociaux tels que les grèves. Les propos de ces femmes montrent combien le fait de vivre dans la rue oblige à surmonter les obstacles les plus variés : stigmatisation, honte, fatigue, usure physique et psychologique. De fait, la question du coût en temps et de la

pénibilité de cette activité est alourdie par son coût en termes d'image de soi. Une autre « mère de jumeaux » fait remarquer également que malgré la pénibilité de l'activité, elle reste endurente pour sa survie et celle de ses enfants :

La mendicité est dévalorisante. Je me cachais au début, mais beaucoup de mes proches ont fini par savoir que je mendie. C'est humiliant. J'aurais dû fuir comme mon mari, mais une femme ne fuit pas pour laisser son enfant. Je souffre énormément, car souvent je sens la fatigue, des malaises, des problèmes gastriques, mais je tiens...car, je suis obligée de sortir mendier pour me soigner et nourrir les enfants [MJM-MnMM_2].

Soumises à la honte, les MJM ne sombrent pas dans la résignation. Elles essaient de la dépasser. Certaines d'entre elles semblent revendiquer la légitimité de leur activité du fait de leur condition de vie précaire. Elles arrivent alors à surmonter la peur et la honte, et usent de diverses stratégies pour éveiller la compassion des gens.

Aux yeux des MJM, la mendicité perd le caractère « anémique » et « déviant » (Wardhaugh et Jones, 1999a; Henri, 2004; Mathieu, 2011) que lui attribuent certains citoyens, pour être perçue comme un « un instrument de la résilience ». Grâce à leur volonté de survivre en milieu urbain, à leur détermination à accéder aux ressources nécessaires pour réagir à leur propre exclusion, des MJM ont résisté à cette mise à la marge en s'appropriant des espaces publics tels que les marchés, les mosquées, les carrefours, les stations d'essence, etc. Ce sont des femmes résilientes vu que, malgré les épisodes douloureux de l'existence, elles parviennent à résister aux chocs en usant d'ingéniosité et à survivre grâce aux revenus issus de la mendicité. Cette perception positive de la mendicité trouve écho dans les résultats de l'étude de Swanson (2007) qui montrent comment les femmes et leurs enfants issus d'une communauté amérindienne parviennent à s'affranchir d'un certain nombre d'inégalités sociales grâce aux revenus issus de la mendicité. Serrano (2004) démontre, par ailleurs, que des mendiants de la ville de Sao Paulo parviennent à se forger une image positive d'eux-mêmes grâce à la mendicité. En outre, Rouamba (2015) montre comment la mendicité constitue une source de revenus et partant d'autonomie pour des personnes âgées abandonnées dans la ville de Ouagadougou. Grâce aux revenus issus de la mendicité, une femme âgée polygyne améliore en effet son alimentation quotidienne et refuse d'être traitée d'indigente.

Avec cet argent, elle se nourrit et elle peut aider certains de ses enfants (de sa coépouse), en cas de maladie. Elle me raconte qu'elle achète parfois des macarons (perçu comme une alimentation de riches) pour se nourrir. Elle me précise qu'elle est une « *talga* »

(gens communs par opposition au notable), mais elle n'est pas une « *nongsoaba* » (pauvre) (Rouamba, 2015, p. 13).

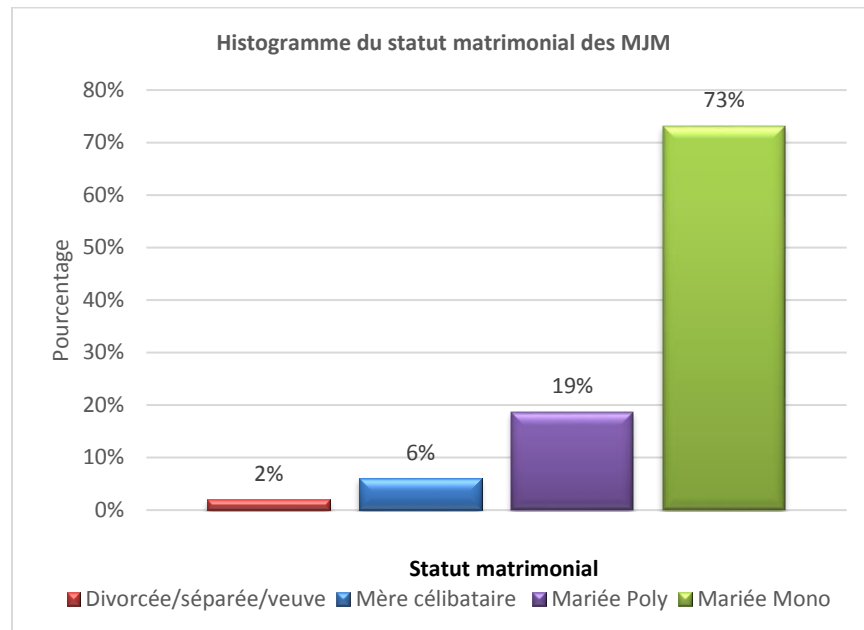
Nous avons d'abord présenté les perceptions négatives des MJM parce qu'elles sont les plus courantes de notre recherche. Mais tous les citadins n'ont pas une idée aussi sombre des MJM.

Certains voient la présence des « mères de jumeaux » dans la rue comme un sacrifice qu'elles font pour nourrir leurs enfants. « Il est inconcevable qu'un père de jumeaux s'adonne à la mendicité, car ce serait embarrassant aux yeux des autres hommes » [CG_C_2], stipule l'un d'eux. Un autre déclare :

Je ne justifie pas la pratique de mendicité, mais j'avoue que ça demande un sacrifice. Tout le monde sait que la vie est dure. Moi par exemple, mon travail de pompiste de me procure pas beaucoup de revenus, ce qui fait que souvent j'ai du mal à satisfaire les besoins de ma famille. Avant d'avoir ce travail, j'ai beaucoup souffert dans cette ville, car je n'avais pas d'emploi fixe. Toutefois, l'idée de mendier ne m'a jamais traversé l'esprit. Je pense que si ces femmes sont dehors, c'est qu'elles manquent vraiment d'un minimum vital. Exposer sa vie et celles de ses enfants, supporter les coups de soleil, la pluie, la poussière et la méchanceté des passants, cela demande une mise entre parenthèses de soi. Je veux dire un sacrifice de sa dignité [CG_Pi].

Ce citadin qui a subi des formes plurielles de précarité a intériorisé un sentiment de vulnérabilité sociale qui lui permet de comprendre les MJM et tout ce qu'elles investissent (leur image) dans la pratique. La tolérance exprimée par d'autres Ouagalais va de pair avec l'image des MJM en veuves ou femmes répudiées ou encore vivant dans des foyers polygames où la charge de leurs enfants leur revient. L'analyse de la situation matrimoniale des femmes rencontrées (figure 11) montre pourtant qu'au moment de l'enquête, 73 % des femmes sont en union monogame. Moins d'une femme sur cinq (19 %) est en union polygame. Par contre, 6 % de femmes sont encore célibataires et seulement 2 % d'entre elles déclarent être divorcées ou séparées ou veuves. Il est clair qu'il y a une forte représentation de MJM en union monogame. Alors qu'il y a très peu de femmes célibataires, divorcées/séparées et veuves qui pratiquent la mendicité. Lorsqu'on prend l'ensemble des femmes vivant en union, on constate que la proportion de femmes en union monogame est de 80 %.

Figure 11 : Répartition des MJM enquêtées selon leur statut matrimonial



Source : Enquête auprès des « mères de jumeaux » sur les sites de mendicité, 2015

Le type d'union peut-il affecter la mendicité ? Clignet (1975) relève qu'en Côte-d'Ivoire, le fait d'avoir des coépouses permet aux femmes Aboure d'être économiquement indépendantes et d'avoir leur propre budget. Au Mali, les femmes dans les ménages polygames sont plus susceptibles de mener des activités rémunératrices (Marcoux, 1991 ; 1997). En analysant l'évolution de la polygamie au Sénégal, Mondain et ses collaborateurs (2004) relèvent le fait que les hommes et les femmes tirent deux avantages à constituer un ménage polygame. D'une part, les co-épouses bénéficient d'un soutien mutuel dans les travaux domestiques ; d'autre part, les époux acquièrent une certaine liberté de mouvement. Tout porte à croire que les femmes en union polygame sont mieux préparées à affronter les difficultés de la vie que les femmes en union monogame qui sont toujours dans une logique de dépendance à l'égard du chef de ménage. Quand ce dernier est confronté à un problème d'emploi et de revenu, toute la famille le ressent. Ce qui nous amène à conclure que les MJ dans ces familles sont plus vulnérables que dans les familles polygames. Notre analyse sur ce point est toutefois limitée, car un ménage monogame peut potentiellement devenir polygame (Blanc et Gage, 2000). Comme le soulignent bien Antoine et ses collaborateurs

(1995), on ne connaît que les caractéristiques de l'individu au moment de l'enquête ; ces caractéristiques pouvant changer avec le temps.

Par ailleurs, l'écart de développement économique entre ville et campagne est perçu comme une injustice sociale, et les urbains se sentent non seulement redevables envers les ruraux et les mendiants en particulier, mais aussi ils ont peur de voir leur situation économique régressée. Ainsi, certains citadins ne donnent pas l'aumône par générosité, mais par acquit de conscience (Gilliard, 2005). C'est d'ailleurs ce que relève Aminata Sow-Fall à travers les propos éloquents de ce mendiant :

Non, mes amis, ils s'en foutent. Notre faim ne les dérange pas. Ils ont besoin de donner pour survivre et, si nous n'existons pas, à qui donneraient-ils ? Comment assureraient-ils leur tranquillité d'esprit ? Ce n'est pas pour nous qu'ils donnent, c'est pour eux ! Ils ont besoin de nous pour vivre en paix ! (Fall, 1979, p.24)

Dans certaines circonstances, l'aumône se résume « à de simples pratiques erratiques d'attribution de biens ou d'objets entre individus, pratiques réalisées dans le but de vivre en tranquillité avec sa conscience et/ou en bonne entente avec les autres » (Fixot, 2010, p. 483). Toutefois, la remarque faite par le mendiant dans le roman de Fall montre bien qu'en réalité, l'aumône n'apparaît pas comme une suite discontinue d'actes individuels aléatoires et spontanés, faits simplement par générosité. Il y a une contrainte qui oblige certains citadins à donner, en l'occurrence « par acquis de conscience », car ils ont déjà intériorisé le partage et la solidarité comme un devoir moral et religieux.

D'autres citadins encore donnent par empathie. Ils comparent la MJM à leur propre situation : la femme en situation de mendicité pourrait être une mère, une tante, une sœur ou une amie. Dans la mesure où le citadin se projette dans l'image du mendiant, il lui est difficile d'être indifférent à sa situation, la MJM devient une forme de repère à partir duquel on mesure sa propre condition. C'est l'interaction avec la souffrance de ces MJM qui crée une certaine émotion qui mobilise la sensibilité et génère l'empathie qui, à son tour suscite des dons émotifs. Il ressort de cette analyse que la MMJ trouve une certaine légitimité du fait de la précarité économique et sociale dans laquelle vivent ces femmes.

Par ailleurs, la tolérance de certains citadins s'explique par le fait que la gémellité reste un mythe, et tout geste fait en honneur des jumeaux est rétribué par un être suprême (les Génies, Dieu). L'idée que la gémellité est une exception et donc entourée de rites (cultes de l'autel,

rituels de naissance) a façonné le comportement des citoyens à l'endroit des jumeaux, de leur mère et de leur famille. Ces représentations constituent des références premières logées au cœur de toute société, et elles exercent une très forte emprise du fait qu'elles jouissent d'une autorité en rapport avec le sacré (Bouchard, 2013). Les représentations sociales imprègnent la conscience des individus, façonnent leur identité, les interpellent au plus profond d'eux-mêmes et motivent leurs comportements, soulignent Shils (1975) et Bouchard (2013). De nombreux citoyens restent attachés aux pratiques culturelles se rapportant à la jumeauté, comme l'explique cet enquêté :

Ma femme a accouché des jumeaux il y a deux mois. Mon marabout nous a conseillés de faire sortir les enfants. Alors elle sort avec les enfants tous les lundis. Elle va devant une mosquée où elle s'assoit pendant au moins trois heures et elle rentre à la maison. Quand les jumeaux auront trois mois, elle va arrêter [EMJM_3].

Face à la perception culturelle de la jumeauté qui impose à la MJ la pratique de la quête rituelle, il y a la perception religieuse de l'aumône qui oblige à donner aux pauvres.

Je fais régulièrement l'aumône aux mendiants et aux MJM sur la route, au marché, devant la mosquée, car c'est un acte de foi. Moi je suis commerçant dans ce marché et Dieu bénit mes affaires et ça marche un peu; il est normal que je prévoie la part du pauvre. Je me rappelle que mon père donnait l'aumône aux pauvres, et il faisait préparer également pour eux tous les soirs, pendant le mois de carême. Même-si je n'arrive pas à faire comme mon père, je dois partager ce que j'ai avec les personnes qui sont dans le besoin [CG_Mus_1].

Le propos de ce citoyen dévoile la transmission d'une éthique de la générosité. De plus, l'aumône est perçue ici comme le paiement d'une dette, créée par la chance d'être du côté de ceux qui ne sont pas dans le besoin et de pouvoir donner.

Donner l'aumône est une obligation pour moi et je dois le faire avec amour pour le Christ qui s'est offert pour moi. À chaque fois à l'église, on nous le rappelle. Partager avec le pauvre c'est prier deux fois et c'est une prière à laquelle Dieu ne résiste pas. De plus, le pauvre a une place de choix dans la famille de Dieu. Sachant qu'il y aura beaucoup de mendiants sur ma route, j'ai toujours un peu de monnaie sur moi. En tout cas, aux premiers mendiants qui me tendent la main, y compris les MJM, je leur donne ce que j'ai [CG_Cath_2].

Ce citoyen donne aux mendiants en reconnaissance du salut qu'il a reçu lui-même gratuitement du Christ (Guillaume, 1954). Son geste fait écho à la pensée de Pidolle pour qui « l'aumône, par un don de soi libre, devient une vraie consécration à Dieu à travers les pauvres qu'on sert. Elle est la libre réponse oblatrice de l'homme au salut offert par le Christ,

réponse qui se décline en imitation de sa charité » (Pidolle, 2013, p.215). Ce geste s'apparente aussi à une charité ritualiste, faisant du pauvre un simple objet dans « l'économie du salut » (Geremek, 1987; Pichon, 1992). Ici, la MJM n'est pas regardée pour elle-même, mais comme moyen de salut éternel, grâce à l'aumône qui lui est faite (Milano, 1990). Le mendiant, en l'occurrence la MJM permet à ces deux citadins (CG_Mus_1 et CG_Cath_2) de faire l'aumône qu'ils considèrent comme une obligation religieuse (Kassah, 2005). Les propos des deux répondants (CG_Mus_1 et CG_Cath_2) se rejoignent, car ils sont tous remplis d'éléments de valorisation de l'aumône. De plus, on voit dans leurs propos, toute l'ambivalence de l'aumône : à la fois obligatoire et libre, ritualisée et spontanée, individuelle et collective. On peut en conclure qu'« au-delà d'une histoire des sentiments, nous retrouverons d'ailleurs le social; l'aumône est un rite, c'est-à-dire un geste stéréotypé permettant de se concilier le divin et d'assurer la cohésion sociale » (Roch, 1989, p. 506). Cette perception de l'aumône comme don religieux fait échos aux études de plusieurs auteurs (Mauss, 1950, 2002; Caillé, 1997, 2000; Silber, 2000, 2002; Falcioni, 2012; Bondaz et Bonhomme, 2014) pour lesquels l'aumône est un don fait aux nécessiteux au nom des dieux. On perçoit également du sacrifice dans le geste de ces deux citadins. Il donne une part de leur possession. De même que le sacrifice est l'oblation extérieure d'une chose sensible (animaux, récoltes) faite à Dieu, de même, ici l'aumône est une oblation extérieure d'une chose sensible (l'argent, la richesse) (Guillaume, 1954; Pidolle, 2013) faite aux MJM au nom de Dieu. En plus d'être une oblation de la chose offerte aux femmes en situation de mendicité, l'aumône faite aux MJM est également l'immolation du donateur, car de toutes les choses matérielles, il n'en est aucune à laquelle le cœur de l'être humain s'attache comme à l'argent, à la fortune, qui est le moyen des autres formes de jouissances. Il y a donc une partie de soi que l'on sacrifie au nom d'un être suprême.

L'aumône est également perçue comme un système de protection sociale. « On ne donne pas parce que la religion prescrit l'aumône, mais parce que c'est le seul moyen d'éviter un mal, et plus celui-ci semble redoutable, plus le geste est consistant » (Mbacke, 1994, p. 48). En effet, l'aumône « fonctionne comme une “soupape de sécurité” sociale face aux incertitudes de la vie quotidienne » (Ndiaye, 2015). Les propos de ce citoyen illustrent bien la pensée de Ndiaye :

Je ne pense pas qu'on donne vraiment de l'aumône au mendiant. Je pense plutôt qu'on place son avoir dans « une banque sûre » qui est Dieu, l'être suprême, qui rend toujours au centuple. C'est pourquoi, quand bien même on ne connaît pas le mendiant, ou que l'on réprovoque la pratique de la mendicité, on est obligé, car on y croit, de faire le geste, car c'est l'intermédiaire par excellence entre Dieu et nous [CG_Mus_2].

D'abord, Dieu est perçu comme une banque qui paye avec beaucoup d'intérêt ses clients. Il est donc ingénieux de placer son argent dans cette banque. Puisque le mendiant, figure de l'indigence, de la pauvreté, du manque, du dénuement, dépouillé de tout matérialisme est l'image de Dieu (Gueslin, 2013), lui faire l'aumône équivaut à placer son argent dans une « banque sûre » (Dieu). Ensuite, on ne donne pas forcément par compassion pour le mendiant, mais parce qu'on a besoin d'un contre-don que seul Dieu peut combler. On est donc obligé de passer par son intermédiaire qu'est le mendiant. L'aumône est dans ce sens un « acte sacré » (Ndiaye, 2015) que certaines populations posent systématiquement chaque jour pour se protéger contre le danger : les accidents, les maladies, les échecs... faire l'aumône est synonyme de signer un contrat de protection symbolique contre l'hostilité et les incertitudes de la vie. C'est aussi ce que révèlent les autorités administratives et responsables d'associations et d'ONG interrogés par l'INSD,

Au-delà de la recherche de la pitance quotidienne des mères de jumeaux, leur mendicité se présente comme une réponse à la demande sociale. La population burkinabè en général, c'est-à-dire des « villageois » aux plus hautes autorités, du fait des considérations irrationnelles, se trouve chaque jour dans la nécessité de faire un sacrifice à l'endroit des jumeaux qui semblent posséder un pouvoir mystique : pour les uns et les autres, offrir quelque chose à une mère de jumeaux peut sauver de la maladie, du mauvais sort, des malédictions et procurer en même temps un lendemain meilleur au donateur (INSD, 2011, p. 39).

Il y a quelque chose de magique, de l'ordre de la superstition. Gilliard et Pédenon relèvent également cette perception religieuse de l'aumône qui oblige les citoyens à donner : « il est même possible d'aller jusqu'au paradoxe d'une inversion des termes de l'échange : un pauvre très croyant pourrait donner à un mendiant relativement plus riche que lui ! » (Gilliard et Pédenon 1996, p. 54). C'est également le cas de certains mendiants qui, le matin, font l'aumône à un autre mendiant en lui demandant de bénir sa journée. Une personne âgée qui mendie sur le même site que les MJM explique :

Chaque matin quand j'arrive sur mon site de mendicité, la première des choses que je fais, c'est de donner une pièce de 50 F CFA soit à une personne âgée, soit à une MJM, soit à un enfant mendiant. Ce geste est source de bénédiction et de protection. J'ai toujours fait ça et je n'ai jamais eu de problème depuis que je mendie [AM_1].

La conviction de ce mendiant confirme la pensée de Roch pour qui l'aumône « est parfois même magique, comme en témoigne le caractère bénéfique de la première aumône de la journée » (Roch, 1989, p. 506). Cette croyance en la « magie » de l'aumône (Hamzetta, 2003a ; Gilliard et Pédenon, 1996) encourage la pratique de la mendicité.

Parmi les citoyens indulgents vis-à-vis des MJ dans la rue, il y a ceux pour qui la foi religieuse et la tradition culturelle constituent une référence. Les principes culturels et religieux occupent une grande place dans la conscience individuelle et collective, créant une sorte d'adhésion par principe au devoir d'assistance et d'aide aux personnes les plus démunies telles que les mendiants, les personnes vivant avec un handicap qu'il soit moteur, visuel ou mental. C'est pourquoi venir en aide à un nécessiteux ou donner la charité à un mendiant n'est pas un acte isolé, mais plutôt une action qui s'inscrit dans un cadre beaucoup plus large faisant appel à la conscience et au sens profond du devoir religieux et/ou culturel. Si la présence du mendiant est jugée indiscreète et source d'insécurité, et le mendiant taxé de fainéant par certains citoyens, d'autres reconnaissent quand même son importance dans la vie sociale, religieuse et culturelle.

Les propos de cette femme permettent également d'illustrer l'attente du retour sur investissement qui motive l'aumône :

J'ai bénéficié à plusieurs reprises de la gentillesse d'une femme. Elle venait presque chaque jour donner des cadeaux à mes enfants jumeaux. Elle insistait pour remettre les cadeaux directement aux enfants. Les cadeaux variaient selon les jours : des bonbons, des biscuits, des habits, du jus, de l'argent. Nous sommes une dizaine à mendier devant cette mosquée, mais c'est seulement à mes jumeaux (mixtes) qu'elle offre les cadeaux. À un certain moment, je ne la voyais plus. Presque deux mois après, elle réapparaît et là, elle fait encore des cadeaux à mes enfants et cette fois-ci, elle donne aussi aux autres enfants qui jouaient avec les miens. Ce jour-là, elle m'a également donné de l'argent (5 000 f FCA). J'ai voulu échanger avec elle pour maintenir le contact, car elle est pour moi une donatrice généreuse et fidèle. Elle m'a laissé entendre qu'elle avait de réels soucis avec son conjoint de fait. Le marabout qu'elle a consulté lui a dit de faire l'aumône à des jumeaux mixtes qui symbolisent le couple parfait et innocent, vivant dans la complicité et l'harmonie. Mes enfants répondaient aux critères et je suis assise un peu à l'extrémité, donc plus accessible. Elle m'a confié qu'à présent ça commence à aller entre elle et son conjoint de fait, et ils ont commencé les démarches pour le mariage. Voilà pourquoi elle est revenue saluer les jumeaux en signe de reconnaissance [MJM-nMMP_2].

Cette représentation des jumeaux en couple corrobore les résultats de Vincent (2002) sur la représentation sociale qu'ont les Mofu-Diamaré du Nord Cameroun des jumeaux. Le contre-

don attendu par cette donatrice est inestimable : stabilité du foyer et mariage. Gélard relève que « le mariage est l'acquisition naturelle d'un statut social valorisé » (Gélard, 2003, p.54). Abondant dans le même sens, Locoh souligne que « le désir du mariage est toujours vivace » chez certaines femmes à cause du « rôle sécurisant » et du « statut valorisant qu'il apporte » (Locoh, 2007, p. 351). La gémellité, en l'occurrence les jumeaux mixtes, est ici l'élément qui légitime la MMJ. La donatrice quant à elle, est motivée par la recherche de stabilité dans son foyer, une attente sociale (Mauss, 1950; Bénéï, 1995; Marie, 1998) cruciale pour elle. Cette croyance à un « retour sur investissement » contredit la pensée de certains auteurs pour qui la mendicité est une sollicitation de dons qui n'exige aucun retour (Snow et Anderson, 1993; Damon, 1997; Lankenau, 1999a, 1999b ; Lee et Farrell, 2003 ; Nyseth, 2008), car même-si la contrepartie n'est pas rendue par la MJM elle-même, elle demeure l'intermédiaire privilégiée qui permet le contre-don.

Un des citoyens enquêtés explique le rôle de l'aumône aux MJM dans les itinéraires thérapeutiques empruntés pour chercher la cause des multiples interruptions involontaires des grossesses de son épouse.

Mon épouse avait un problème de maternité. Elle a fait successivement deux fausses couches. Nous avons fait les examens cliniques et les médecins nous ont toujours rassuré qu'il n'y a rien. Mon oncle maternel m'a conseillé d'aller voir un marabout pour lui exposer mon problème. Je suis allé voir un marabout qu'il m'a recommandé et une année après, mon épouse a accouché sans problème. Quand je suis allé voir le marabout, il m'a dit de faire de l'aumône aux mères de jumeaux et de demander en retour une maternité sans risque pour mon épouse. Pendant au moins deux mois, je ne cessais de faire des dons aux mères de jumeaux que je voyais : dans la rue, dans les services, à l'hôpital, etc. qu'elle soit mendicante ou pas. J'y crois désormais, et par reconnaissance, je continue d'être généreux envers elles. Qu'elle soit vraie mère ou fausse mère, moi je pense que c'est la générosité faite aux enfants que Dieu récompense [CG_P_1].

La gémellité représente ici une fertilité extraordinaire (Cartry, 1973; Rivière, 1989; Micheli, 2009) et le désir de maternité constitue le mobile de l'aumône faite aux MJ. De l'avis de ce citoyen, c'est grâce à la bénédiction des jumeaux que son épouse et lui ont trouvé la solution à leur problème, d'où la reconnaissance à leur égard.

Parmi les citoyens que nous avons interrogés se trouvent des responsables des associations travaillant dans le domaine de la protection de la femme et de l'enfant ainsi que des travailleurs sociaux, des agents du Ministère de la solidarité nationale du Burkina Faso connaissent bien ces populations de la rue. Tous déplorent l'ampleur du phénomène de la

mendicité des « mères de jumeaux ». Un responsable d'association considère que la présence des femmes dans la rue va compliquer davantage les tentatives de réinsertion des enfants vivant déjà dans la rue. Une de nos interviewées précise sa pensée.

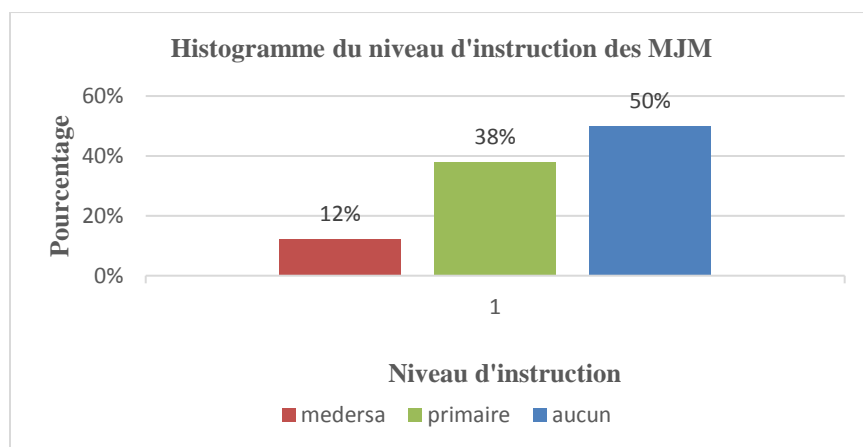
Dans notre association, nous nous occupons des enfants vivant dans la rue. On a un programme de réinsertion et nous accompagnons les enfants qui désirent retourner à la maison. Souvent, quand nous sommes confrontés à des refus de retour à domicile, nous faisons appel à la mère, car tous les enfants mêmes les plus récalcitrants disent du bien de leur mère. C'est souvent la mère, symbole de tendresse, de pardon et d'accueil qui est le pilier sur lequel on s'appuie pour mener les négociations. Ensuite, elle est chargée de discuter avec le père de l'enfant des modalités d'un retour éventuel [RA_1].

Sans encourager la mendicité, ce travailleur social du MFSNF pense que la non-scolarisation des filles pourrait expliquer la pauvreté dans laquelle vivent certaines MJ, ce qui les pousse à mendier. Selon ce fonctionnaire de l'État,

Une fille qui a terminé sa scolarité au collège ne peut pas accepter de mendier. C'est inconcevable. Je pense que le faible taux de scolarité des filles dans le passé joue beaucoup sur la pauvreté féminine actuelle. Je suis sûr que ces « mères de jumeaux » n'ont aucun niveau d'instruction [A_MFSNF_2].

Soumaré et Kaboré ont effectivement montré que le faible niveau d'instruction des femmes les disqualifie sur le marché du travail (Soumaré, 2002) ce qui les rend plus vulnérables sur le plan économique (Kaboré, 2004). Parmi les 30 MJM interrogées par l'INSD, 23 n'avaient aucune instruction. Nos résultats montrent que parmi les 198 MJM identifiées, seulement 75 femmes ont atteint le niveau primaire, comme le montre la figure 12.

Figure 12 : Répartition des MJM selon leur niveau d'instruction



Source : Enquête auprès des « mères de jumeaux » sur les sites de mendicité, 2015

Dans l'ensemble, la moitié (50 %) des MJM enquêtées n'ont aucun niveau d'instruction, 38 % ont un niveau primaire et seulement 12 % sont passées par les écoles coraniques (ou Médersa) où elles ont reçu une éducation religieuse musulmane. Les données de terrain montrent qu'aucune MJM n'a bénéficié d'une formation professionnelle. Nos données confirment les résultats de l'étude de Ann Clé (2007) qui précisent que la plupart des personnes qui mendient à Bruxelles ont un niveau d'éducation très bas, ce qui limite également fortement leur accès au marché du travail. Selon elle, un quart des mendiants Roms n'a jamais fréquenté l'école.

Bien que ne tolérant pas la pratique de la mendicité, ce leader religieux reconnaît la charge que représentent les naissances gémellaires pour les parents en général et pour la mère en particulier.

Il faut reconnaître qu'élever des jumeaux implique plusieurs problèmes et difficultés ; si l'un des bébés crie, cela réveille l'autre qui se met à crier, et ce n'est pas facile pour la quiétude de la maison ; si l'un tombe malade, l'autre est automatiquement contaminé, et les élever constitue les pires difficultés et désagréments du monde. C'est pour cela que les enfants jumeaux sont mal vus dans la société ; la mère peut souffrir, le lait peut ne pas suffire [LD_CC_1].

Au regard de cette charge de travail pour les mères, et dans un contexte de précarité marquée par la migration de l'époux et l'insuffisance de revenus, la pratique de la mendicité par les MJM comme alternative trouve sa légitimité aux yeux de certains Ouagalais bien qu'ils reconnaissent qu'elle n'est pas la solution. Les dons faits par ces citoyens visent une résolution rapide du problème de la MJM et un retour à une vie normale. Un commerçant note qu'il donne des pièces de monnaie de 50 ou de 100 F CFA aux autres catégories de mendiants, mais aux MJM, il donne toujours au moins 1 000 F CFA, car la MJM en a plus besoin, et peut-être si elle reçoit autant des autres donateurs, elle pourra rester à la maison et se reposer un moment. À travers sa générosité et sa sympathie envers les MJM, cet enquêté affirme sa citoyenneté (Abebe, 2008 ; Nieuwenhuys, 2001). Selon un autre Ouagalais, la MJM est transitoire, et il n'y a pas de raison de discriminer les MJM.

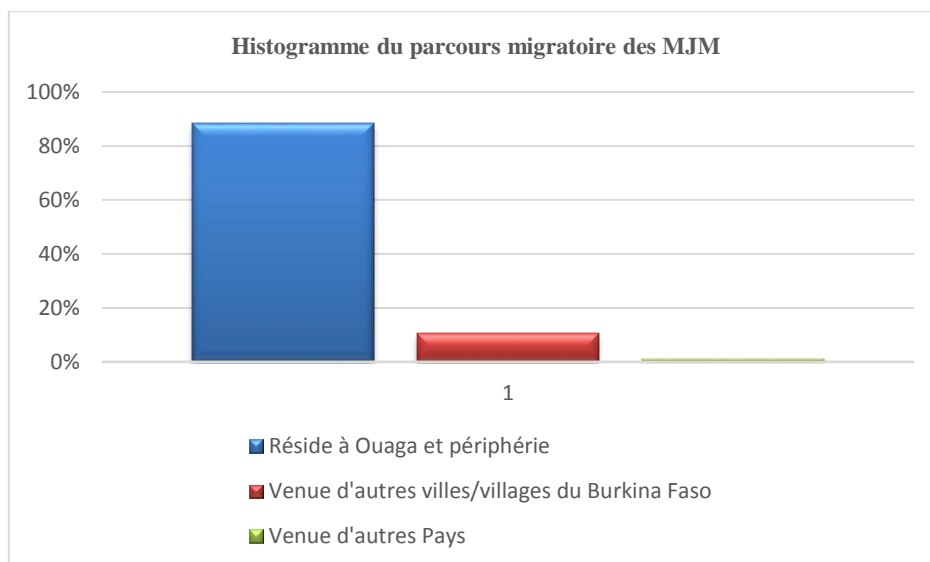
Mendier est considéré par les familles comme la seule alternative légale. Ils peuvent l'envisager comme un travail à part entière même si la majorité préférerait avoir un travail « respectable ». Par conséquent, pour beaucoup de personnes, la pratique de la mendicité est transitoire, comme une phase dans leur parcours jusqu'à ce qu'ils atteignent une vie plus stable et aient accès à de meilleures occupations. Il faut également noter que l'accès à l'aide sociale n'empêche pas toujours la mendicité, les vivres ainsi

que les autres biens matériels (vêtements) qu'on leur distribue restent peu consistants compte tenu des besoins des familles [RA_1].

Ce citoyen exprime de la compassion à l'endroit des MJM : « ces femmes sont venues de diverses régions du Burkina Faso juste pour mendier en attendant la saison hivernale et retourner dans leur village pour cultiver » [CG-MA]. En effet, en zone rurale, la saison sèche étant longue et improductive au Burkina Faso (du mois de novembre au mois de mai), après les récoltes, certaines familles migrent vers les villes à la recherche du travail rémunéré en attendant la prochaine saison hivernale. C'est ainsi que des MJM sont venues d'autres régions du Burkina Faso avec leur mari pendant la saison sèche pour mendier, car c'est la saison pendant laquelle il y a peu d'activités au village.

Je suis venue à Ouagadougou avec mon mari, car à cette période il y a moins de travaux au village. Actuellement, mon mari a eu du travail. Il fait la maçonnerie. C'est la première fois que je viens en ville. Avec les jumeaux, moi je n'arrive pas à chercher du travail, c'est pourquoi je mendie. Nous allons retourner au village avant les premières pluies pour cultiver [MJM-MnMM_4].

Figure 13 : Répartition des MJM selon leur parcours migratoire



Source : Enquête auprès des « mères de jumeaux » sur les sites de mendicité, 2015

Ce graphique expose la proportion des MJM enquêtées selon le milieu de provenance. Au moment de l'enquête, près de 9 femmes sur 10 ont déclaré résider dans la ville de Ouagadougou, tandis qu'une femme sur 10 a déclaré être venue d'une autre ville et/ou village du Burkina Faso pour chercher du travail et retourner dans sa localité d'origine. Seulement 1 %, soit deux femmes parmi celles enquêtées viennent d'autres pays, notamment du Mali.

Trois faits majeurs sont à retenir : l'analyse des différentes perceptions des populations ouagalaises montre que la sphère du don donne souvent lieu à des processus de constructions symboliques qui engendrent une « euphémisation » (Bourdieu, 1994, p.183-185) des contraintes ou des intérêts personnels existants dans le fait de donner, recevoir et rendre. Il y a également une sorte d'« automystification » (Bourdieu, 1994, p.179) visant à se convaincre et à convaincre le chercheur de la gratuité absolue du geste. C'est l'exemple de l'aumône perçue comme un don religieux qui est un geste qui se prête, aux yeux de certains donateurs, à des discours déconnectés des pratiques effectives : apparemment généreuse et désintéressée à l'endroit de la mère de jumeaux indigente, l'aumône cache pourtant de l'intérêt (recherche de fertilité, de stabilité dans le foyer, de la prospérité dans les affaires, du salut, etc.). Ce caractère ambivalent de l'aumône faite aux MJM fait écho au don maussien Mauss souligne que l'échange-don exprime une tension : il ne se réduit ni à une prestation purement libre et gratuite ni à un échange intéressé de l'utile. « C'est une sorte d'hybride » (Mauss, 1989, p. 267). Bien que le don semble gratuit, il est construit dans un circuit d'obligations, apparemment sans garantie de retour, mais fondé sur un système où le donateur sait qu'il y aura retour (Godbout et Caillé, 1992). L'aumône faite aux MJM n'est pas un geste altruiste. Un contre don est attendu en retour, seulement, la différence est que le retour n'est pas assuré ni garanti contrairement à la kula et au potlatch. De plus, dans le cas de la kula et du potlatch, le débiteur est le rival du donateur alors que pour ce qui est de l'aumône, le contre-don est attendu d'un être suprême.

Nos résultats révèlent l'importance du poids du cadre social et historique sur les représentations associées au don fait aux MJM. Toute société a ses normes et ses valeurs qui influent à la fois sur les représentations des donateurs et le sens qu'ils accordent à leurs pratiques. Autant les représentations sont complexes, autant les mobiles de l'aumône demeurent difficiles à saisir, car situés entre l'intérêt matériel, le devoir moral et religieux et la croyance dans l'efficacité magique. L'aumône faite aux MJM, cache toujours une attente sociale d'une autre nature. S'il est possible d'estimer la valeur monétaire d'un don (un poulet, des vêtements ou de l'argent), il est plus difficile d'estimer le contre-don attendu, car il est impondérable par nature.

Sans prétendre saisir toutes les subtilités des logiques de l'aumône, on peut faire l'hypothèse que les logiques du don et de l'aumône exprimées par les populations renvoient à un besoin

permanent d'assurance. On peut faire un parallèle avec les sociétés d'assurance, ces entreprises visent à réduire le poids de l'incertitude des événements malheureux dans la vie des gens au travers des assurances. Les compensations, qu'elles soient financières ou en nature, fournissent aux individus la couverture essentielle dont ils ont besoin en accroissant leur confiance en l'avenir : en protégeant les individus contre le malheur, l'assurance agit sur leur optimisme. Dans une société où il n'y a aucune protection sociale pour les citoyens, l'individu est obligé d'aller chercher sa propre assurance qui est Dieu et qui se cache dans la personne du pauvre (Vassort, 2004; Falcioni, 2012). Les logiques du don exprimées par les citoyens cachent en réalité un besoin permanent d'une protection indéfectible.

La vie est pleine de mystère (de chance et de malchance, d'événements heureux et malheureux) et on ne sait jamais de quoi demain sera fait et on ne sait pas pourquoi certains événements malheureux nous arrivent. Seul Dieu est le maître de l'univers. Voilà pourquoi on lui confie notre vie. Et, la meilleure façon de bénéficier des faveurs de Dieu c'est de faire l'aumône aux nécessiteux [CG_SA].

De même que le contrat d'assurance lie preneur et assureur dans une perspective d'obligations, de même l'aumône, qui constitue également une part de contrat lie donateur (citadin) et donataire (Être suprême qui assure). La MMJ remplit une fonction sociale cruciale, en permettant aux donateurs de se rapprocher du sacré qui assure leur vie et leurs affaires. En fin de compte, les MJM reçoivent des dons nécessaires à leur survie et les donateurs acquièrent une confiance, ce qui contribue au maintien de l'équilibre social (Minha, 1981; Bondaz et Bonhomme, 2014). « Je pense que dans le don d'aumône, chacun reçoit en retour ce qu'il a investi : la MJM investit du temps, elle-même et ses enfants et reçoit des dons, tandis que celui qui donne voit sa prière exaucée par Dieu » [CG_D]. Les logiques de l'aumône exprimées par les citoyens montrent que le don est un appel. Ainsi, la notion d'attente collective est fondamentale : « je m'attends à », c'est la définition même de tout acte social. Et quand on fait l'aumône à des jumeaux, on s'attend à ce que le retour soit le double de ce qui serait « normalement » attendu.

Enfin, l'analyse des perceptions révèle que la pratique de la mendicité par les « mères de jumeaux » porte en elle une certaine légitimité du fait qu'elle reflète un code culturel déjà intériorisé par les Burkinabè. Le fait que la population ouagalaise partage des croyances et des valeurs communes qui ont généralement pour socle la religion, participe à la légitimation des dons adressés aux MJM. La MMJ acquiert une légitimité coutumière, sociale et religieuse

dans la ville de Ouagadougou. Toutefois, cette légitimité n'est pas sans équivoque, en témoigne la diversité des perceptions sur la pratique actuelle de la MMJ. Malgré la perception négative que certains citadins ont de cette forme de mendicité, le regard bienveillant d'autres Ouagalais motive la pratique et favorise le travestissement de la situation.

7.2.2. L'existence de fausses MJM comme preuve de la légitimité coutumière de la MMJ

Malgré les perceptions négatives qu'ont les citadins de la MMJ, nos résultats montrent que les jumeaux et leur mère ont une certaine légitimité. En témoigne l'existence du phénomène d'emprunt d'enfants par la complicité des parents ou proches parents. Certaines femmes dont la situation socioéconomique est précaire empruntent des enfants qu'elles font passer pour des jumeaux et les utilisent pour mendier. Wane (2010) parle de « mères-fausse » de jumeaux qui mendient à Dakar, pour désigner aussi bien le fait que certaines femmes ne sont pas de vraies mères et que certains enfants ne sont pas de vrais jumeaux. Un étudiant nous confie : « En tout cas, les jumeaux n'ont plus de valeur, car la mendicité a fait qu'on ne les reconnaît plus. Certaines femmes peuvent prendre des enfants différents qu'elles assimilent aux jumeaux pour pouvoir mendier » [CG_E].

Le phénomène d'emprunt d'enfants, d'instrumentalisation est un sujet tabou pour les MJM rencontrées dans les rues de Ouagadougou. Bien que la population en parle, les MJ disent que ça n'existe pas.

Je ne suis pas au courant du phénomène d'emprunt des enfants. Mais tout ce que je sais, c'est que je ne prêterai jamais mon enfant à une femme pour qu'elle les expose. Car tu ne sauras jamais combien elle gagne. En plus de cela, si la femme revient avec l'enfant malade, que peux-tu faire ? Peux-tu l'obliger à soigner ton enfant ? [MJM-MMV].

C'est difficilement que nous avons pu rencontrer une fausse « mère de jumeaux » devant la mosquée de Hamdalaye grâce à deux MJ qui mendiaient régulièrement sur le même site, mais qui ont ensuite changé d'activité. Les jumeaux de ces femmes ayant grandi, ils ont été inscrits à l'école, tandis que leurs mères ont repris leur activité de vente de légumes dans le marché de Hamdalaye. Mais tous les vendredis, à l'heure de la prière, elles se retrouvent devant la mosquée (sans leurs jumeaux) avec les autres mendiants pour recevoir l'aumône.

Mes enfants ne sont pas des jumelles. Ce sont des sœurs : l'aîné a deux ans et demi et la cadette a un an. Nous sommes des Peuls; je n'ai pas de co-épouse. Mon mari mendie toujours devant cette mosquée. Maintenant qu'il y a de plus en plus de femmes et de MJ

qui mendient, j'ai rejoint mon mari avec mes deux enfants. Le vendredi, je leur porte les mêmes tenues afin d'attirer le plus de donateurs. J'observe ce que font les MJ et je fais pareil, car chacune de nous cherche son pain quotidien [F_MJM_1].

Par ailleurs, une grand-mère qui mendie avec ses petits-enfants a pu être repérée grâce à une femme âgée qui mendie sur le même site ; elle explique :

J'ai une fille qui vendait des fruits au bord de la voie. Un jour, elle a eu des problèmes avec un client qui l'a menacée, et après cela une partie de son corps fut paralysée. Elle vit désormais avec son handicap. C'est elle qui a accouché des jumeaux mixtes. Elle vit avec son mari qui se débrouille également. Moi, je suis veuve et je faisais le nettoyage à l'ONEA, mais avec cette charge, j'ai préféré arrêter, car ma fille ne cesse de me demander de l'aide, soit de l'argent, soit la garde des enfants. Il est difficile de concilier mon travail avec la garde de deux bébés ! J'ai arrêté le travail pour aider ma fille à prendre soin de mes petits-enfants. Je les amène devant les marchés et les mosquées [F_MJM_2].

Une femme qui emprunte ses neveux (les jumeaux de sa sœur) pour mendier a pu être rencontrée grâce à une commerçante; elle explique :

Je prends les enfants de ma grande sœur qui refuse de sortir avec les enfants pour mendier. Elle vend du riz devant sa cour le matin et le soir, elle fait des beignets. Ce n'est ni la tradition ni la pauvreté. C'est la ville qui impose un mode de vie auquel nous ne sommes pas préparés. Je dis cela, car quand je reconsidère la vie au village, les gens sont pauvres, des personnes âgées comme des jeunes. Cependant, ils ne mendient pas. Il n'y a pas d'emploi non plus au village. Mais, les gens tiennent à leur dignité, personne ne se promène pour mendier, sauf les talibés et les malades mentaux. Nous avons fui la pauvreté du village et nous nous sommes retrouvés dans une situation pire que la pauvreté : la perte de notre dignité. Je ne veux même pas que quelqu'un qui me connaît me rencontre... tellement j'ai honte [F_MJM_3].

Les propos de ces fausses MJM corroborent les résultats de l'étude de Wane (2010) et ceux de l'enquête de l'INSD (2011). En effet, l'étude de Wane compte deux catégories de mères de jumeaux dans les rues de Dakar : les « "mères vraies" de jumeaux ou de triplés qui sont particulièrement visibles » et les « "fausses mères" (...) qui empruntent les enfants (jumeaux/jumelles ou triplés) de leurs voisines et se font passer pour les "vraies mères" de cette ribambelle innocente » (Wane, 2010, p. 326).

Dans le cas précis de notre étude, les fausses mères de jumeaux sont des membres de la famille : F_MJM_1 est la vraie mère de ses filles bien qu'elles ne soient pas des jumelles. De même, F_MJM_2 est la grand-mère des jumeaux qui l'accompagnent et enfin, F_MJM_3 est la tante des jumeaux qu'elle amène dans la rue pour mendier. Nous n'avons pas pu identifier de cas de location d'enfants ni de trafic de mineurs. Toutefois, l'existence de fausses MJM

est la preuve que certaines femmes utilisent des dispositions culturelles pour légitimer leur pratique afin de répondre à leurs besoins de base. Ce qui traduit une extrapolation et une instrumentalisation de faits culturels comme clé d'attraction dans un contexte de précarité. Mais cette problématique n'est pas nouvelle. Paulian (1897) relevait qu'à Paris, pour inspirer la pitié, des mendiants font souffrir des enfants qu'ils louent. Il donne l'exemple d'une femme en situation de mendicité qui allaite son enfant depuis quinze ans sur le pont de la Concorde à Paris. Ducuron-Tucot (1899) révélait également qu'en France, la mendicité était devenue une véritable profession, car des entrepreneurs l'organisaient à leur profit en embauchant de vrais ou de faux estropiés, et en leur fournissant les déguisements nécessaires.

Matignon pour sa part, écrivait à propos de la pratique de la mendicité en Chine : « il se fait un véritable commerce d'enfants qui sont loués à des professionnels de la mendicité » (Matignon, 1900, p.230). Balandier disait que « les agents sociaux détiennent le pouvoir d'agir sur le système social, de le manipuler et en conséquence de contribuer d'une manière permanente à sa définition » (Balandier, 1981, p. 63). Convaincue que de nombreuses personnes croient encore que tout don fait aux jumeaux vaut une double rétribution (Balandier et Maquet, 1968; Dieterlen, 1973; Cartry, 1973; Micheli, 2009), la MJM peut donc dans une certaine mesure transformer son environnement à son profit grâce à ce que Cusson appelle un « système de l'opportunité » (Cusson, 1981, p.64). Ce système est composé de la féminité de la MJ, des « jumeaux » et des représentations culturelles liées à la gémellité, mettant en relation diverses ressources (affectives, cognitives, culturelles, sociales, physiques) de la MJM, ses intentions ou buts.

Il faut souligner que certaines populations de Ouagadougou encouragent cette instrumentalisation en considérant la MJ comme un talisman. En témoignent certaines prescriptions maraboutiques faites à l'adresse des MJ que nous allons maintenant aborder.

7.2.3. La participation des marabouts/guérisseurs à la légitimation de la MMJ

Le marabout/guérisseur est un acteur incontournable dans l'animation et la réussite de la mendicité. Il est en effet consulté par la MJ ou les membres de sa famille pour plusieurs raisons. L'une d'elles est de comprendre la naissance gémellaire dans la famille et de bénéficier des instructions pour mieux en prendre soin. Une autre raison est de comprendre ce dont souffrent les enfants jumeaux en cas de maladie, afin de mieux prendre en compte

les aspects physique et symbolique de la pathologie. À l'issue d'une des premières consultations, la quête symbolique est prescrite, c'est-à-dire la présentation des jumeaux sur une place publique, comme on l'a vu, ce qui force la MJ à pratiquer de la mendicité à cette occasion. Un des citoyens interrogés qui consulte régulièrement son marabout avant toute activité souligne que :

Le marabout mélange savamment des connaissances islamiques avec celles inspirées des spiritualités traditionnelles pour façonner des armes spirituelles pour la protection de ses clients. Grâce à ces armes spirituelles, il peut faire revenir la chance, apporter le succès aux familles, attirer et protéger la clientèle d'une entreprise [CG_Mus_2].

Les marabouts/guérisseurs apparaissent tels des guides dans la vie de ceux qui les sollicitent (Diarra, 2009; Niang, 2013; Ndiaye, 2015). Dans un contexte social marqué par la précarité économique et professionnelle, tout ou presque tout devient prétexte à consulter un marabout afin d'être rassurés sur son présent et surtout son avenir. Les clients qui consultent régulièrement développent tout un réseau de marabouts selon la spécialité de chacun. Pour un problème de santé, on ira vers tel « guérisseur »; la préparation d'un long voyage ou le lancement d'une entreprise commandera une visite chez tel autre marabout, etc. On peut également en consulter un pour conforter les divinations d'un premier marabout ou lorsque les premières consultations n'ont pas donné les résultats attendus. Toutes ces consultations donnent lieu à des prescriptions de sacrifice à faire et d'aumône à donner à des catégories de personnes bien précises, dont les MJ, (voir Savary et Gros, 1995, p. 205). Un marabout explique :

On ne peut pas finir de connaître le monde. Les gens ont trop de problèmes. Certains viennent me voir pour un problème d'infertilité... c'est ce que je disais... il faut savoir qu'il y a assez de fertilité, mais tout le monde n'a pas la même chance. Lorsqu'une personne infertile vient me voir, je le questionne, et selon les instructions des génies, je montre à la personne la conduite à tenir. Le plus souvent, pour des questions d'infertilité, il est demandé à la personne de faire l'aumône à une mère de jumeaux, car, c'est une femme chanceuse et fertile... faire de l'aumône à une telle femme, c'est lui donner ce qu'on a et lui demander ses bénédictions [MG_1].

En plus de la fertilité, certaines personnes consultent les marabouts pour des raisons de travail et d'argent. Un autre marabout rencontré relate :

Tout le monde cherche l'argent, mais très peu de personnes sont riches. Cela explique le fait que la richesse est une question de chance. S'il se trouve que quelqu'un a un problème lié aux jumeaux, même s'il gagne du travail, soit il a d'énormes problèmes au

niveau de son travail, soit il travaille, mais n'arrive pas à épargner. À ces genres de personnes, nous conseillons d'aller demander pardon aux jumeaux en leur faisant l'aumône, ce qui va débloquer la situation [MG_2].

Ces prescriptions à l'adresse des MJ existaient avant que la ville ne soit envahie par des MJM. À une époque antérieure, le marabout devait indiquer au client dans quelle famille il pouvait trouver des jumeaux ou une mère de jumeaux selon la prescription, car le marabout connaissait les parents des jumeaux puisque ces derniers le consultaient souvent.

Avant, quand on prescrivait un sacrifice ou une aumône à l'adresse des jumeaux, on oriente le client : va dans telle famille, il y a une femme qui a des jumeaux de tel sexe. Puisqu'à la naissance de ces jumeaux j'ai été consulté et je les ai même prénommés, je connais leurs parents qui me rendent régulièrement visite pour me demander de veiller à la bonne santé de leurs jumeaux. Mais de plus en plus, je n'ai plus besoin d'orienter mes clients. Les MJ sont dans la rue. Même-si je voulais orienter le client vers telle MJ, c'est difficile, car on n'a plus affaire à un village, mais à une grande ville. Je ne connais pas la famille des MJ ou des pères de jumeaux qui viennent me consulter. Les rapports entre mes clients et moi se limitent à la consultation. J'aurais appris qu'il y a de fausses mères de jumeaux dans la rue. Mais, si un donateur fait l'aumône à une MJ avec une bonne intention, même-si cette dernière n'est pas une vraie MJ, son vœu sera exaucé, car c'est le cœur et l'intension que Dieu regarde. La MJ sera punie pour sa tricherie [MG_3].

Ainsi, ce marabout ne se préoccupe pas de la vraie identité des MJM, car selon lui, c'est le geste qui compte. Des propos des marabouts, on peut lire toutes les représentations sociales qu'ils ont des jumeaux : fertilité extraordinaire, chance, richesse, etc. Les aumônes prescrites tout comme celles offertes intentionnellement aux MJ accordent une importance particulière au statut de MJ et à la gémellité. En prescrivant les aumônes à l'adresse des MJ, les marabouts-guérisseurs participent à la légitimation de la pratique de la mendicité par ces femmes, car leurs clients trouvent facilement la catégorie de MJ recherchée dans la rue, ce qui les incite à perdurer dans cette activité.

7.3. D'une quête symbolique à une mendicité « professionnelle »

Le tableau 7 montre le temps qu'ont déjà mis les MJM dans la pratique de la mendicité au moment où nous les avons enquêtées. Il ressort qu'une MJM enquêtée sur 5 pratique la mendicité depuis moins d'un an. La moitié d'entre elles ont déjà mis entre 1 et 2 ans dans la mendicité et continue de mendier. Tandis que 23 % d'entre elles ont mis entre 3 et 5 ans dans la mendicité et continuent la pratique. 10 MJM pratiquent la mendicité depuis plus de 5 ans. Au regard du temps-mis par les 198 femmes dans l'activité au moment de l'enquête, on peut

dire que les MJM ont déjà mis en moyenne 24 mois, soit 2 ans dans la pratique et continuent de mendier. Le calcul de la médiane donne 20 mois. Ce qui signifie que la moitié des MJM dure plus de 20 mois dans la rue.

Tableau 7 : Répartition des MJM selon le temps-mis dans la pratique de la mendicité

Profil sociodémographique	Effectif	Pourcentage
Nombre d'années passées dans la pratique de la mendicité (an)		
[0-1[42	21 %
[1-3[100	51 %
[3-5[46	23 %
[5-7]	10	5 %
Total	198	100 %

Source : Enquête auprès des « mères de jumeaux » sur les sites de mendicité, 2015

Il y a un écart entre le rite de la présentation des jumeaux qui, traditionnellement, se voulait ponctuel, désintéressé et symbolique, et la pratique actuelle de la mendicité par des « mères de jumeaux » dans la ville de Ouagadougou qui est apparemment structurelle et professionnelle. Savary et Gros le relevaient déjà en 1995 : « la mendicité des mères de jumeaux, limitée à quelques jours traditionnellement, s'accroît et devient parfois une véritable profession. Le statut de ces femmes passe en effet de la considération devant leur chance d'avoir été honorée par *Amma*⁴⁹, à la pitié du passant devant leur double charge » (Savary et Gros, 1995, P. 205).

Un leader coutumier avec qui nous avons échangé reconnaît en effet que la mendicité actuelle des mères de jumeaux dans la ville est une stratégie de survie. Selon eux, telle que pratiquée quotidiennement dans toutes les rues de la ville, cette mendicité ne reflète pas le rite culturel qu'ils connaissent qui se veut ponctuel et symbolique. Aussi, déclare un chef coutumier⁵⁰ :

L'urbanisation et la scolarisation sont censées alléger le poids des coutumes que les populations perçoivent comme étant des valeurs dépassées. Si cette pratique inspirée des traditions trouve toujours un écho favorable dans la modernité, c'est que les citoyens y trouvent leur intérêt et les MJ profitent de cette situation pour survivre [LD_CC_2].

⁴⁹ *Amma* est le nom donné au Dieu créateur chez les Dogons.

⁵⁰ Le Kamsaongo Naaba, ministre du Moogho Naaba, roi des Moosé.

Les MJM reconnaissent qu'elles mendient effectivement pour la survie et non par respect de la coutume. Une MJ à proximité du stationnement d'une épicerie souligne qu'elle s'appuie sur le mythe de la gémellité toujours entretenu en milieu urbain pour gagner sa vie, elle laisse entendre que :

Je suis sortie la première fois avec mes enfants jumeaux sur prescription d'un guérisseur que j'ai consulté pour la santé des jumeaux. Ce dernier m'a conseillé d'emmener les enfants devant un marché, le matin jusqu'à ce que le soleil arrive au zénith. Il m'a dit de le faire une seule fois. J'ai effectivement emmené mes enfants devant le marché de mon quartier et j'y suis restée jusqu'à midi. Ce jour-là, j'ai eu 2 150 F CFA. Quelques jours après, mes enfants ont recouvré la santé. Je me suis rendu compte que beaucoup de gens croient toujours que les jumeaux sont des enfants exceptionnels et n'hésitent pas à leur donner l'aumône. Comme je n'arrive plus à travailler, j'ai décidé de mendier, et ce depuis maintenant 06 mois. Je mendie ici, loin de mon quartier, car moi-même je suis consciente que ce n'est plus par souci de respect de la coutume, mais c'est pour notre survie. Grâce aux petits revenus issus de la mendicité, j'arrive à nourrir les jumeaux et leurs trois frères. Leur père est allé chercher du travail sur un site d'orpaillage à Taparko [MJM-MMM_5].

Elle instrumentalise la coutume pour des raisons pécuniaires. Une autre reconnaît également qu'elle se sert des représentations sociales que les Ouagalais ont toujours des jumeaux :

Je sais que culturellement, une mère de jumeaux doit sortir deux ou trois fois se promener avec ses enfants afin de bénéficier des bénédictions de la communauté qui sont source de santé et de protection pour les enfants. En retour, quiconque offre un présent aux jumeaux bénéficie des faveurs divines de toute nature : longévité, fertilité, santé, chance. J'ai déjà accompli ce rite quand mes enfants avaient trois semaines. Actuellement, ils ont deux ans et quatre mois, et je continue de mendier, car je me rends compte que les gens croient au pouvoir magique des jumeaux et leur font des dons. L'argent que je gagne me permet de nourrir mes enfants [MJM-MMM_4].

Les « mères de jumeaux » utilisent leurs enfants pour apitoyer les gens ; elles sont convaincues qu'avoir un petit enfant à leurs côtés favorise la collecte. Au-delà des considérations culturelles et sociales de la gémellité, la quête faite par les mères de jumeaux dans les rues de Ouagadougou s'apparente à une exploitation de mineurs (Bako, 2008). Et cela avec la complicité de certains époux. Pour des raisons de sécurité, certains époux de MJM passent sur les sites de mendicité le soir et récupèrent la recette journalière de leur épouse. Celles qui habitent dans les zones non-loties disent que, le soir en rentrant à la maison, elles sont souvent victimes d'agressions physiques, en raison du fruit souvent substantiel de leur collecte. Elles sont alors obligées de donner tout ce qu'elles ont, aussi bien

l'argent que les dons en nature, afin de préserver leur vie et celle de leurs enfants. Nous avons cherché à connaître l'âge des enfants qui accompagnent leur mère dans la rue.

Tableau 8 : Répartition des MJM selon l'âge de leurs jumeaux

Profil sociodémographique	Effectif	Pourcentage
Âge des jumeaux		
[0-2]	102	52 %
[3-5]	84	42 %
[6-8]	12	6 %
Total	198	100 %

Source : Enquête auprès des « mères de jumeaux » sur les sites de mendicité, 2015

Nous avons regroupé l'âge des enfants jumeaux selon trois catégories essentielles : la prime enfance située entre 0 à 2 ans révolus, l'âge préscolaire de 3 à 5 ans révolus et l'âge scolaire qui est de 6 ans et plus. Selon le tableau n°7, 52 % des « enfants jumeaux » qui accompagnent leur mère dans la mendicité ont moins de trois ans, 42 % ont un âge compris entre trois et six ans et 6 % ont plus de six ans. Avec la promotion de l'éducation pour tous (EPT) qui est un programme important du gouvernement burkinabè, on devrait s'attendre à ce qu'il n'y ait aucun enfant de 6 ans qui ne soit pas scolarisé. Cependant, nos données montrent qu'il y a des enfants d'âge scolaire (24 enfants) qui accompagnent leur mère dans la rue au lieu d'être à l'école. Il faut noter que la participation des jumeaux à la mendicité est à la fois passive et active. Les plus jeunes (de 0 à 2 ans) sont souvent exposés comme des éléments pouvant susciter la compassion. Tandis que les jumeaux de 3 ans et plus participent activement à la quête en tenant un bol et en interpellant les passants. La présence de ces jumeaux dans la rue remet en cause la catégorisation, mais aussi les typologies déjà construites autour des enfants vivant dans la rue : « de la rue », « dans la rue » et « à la rue » que dire aujourd'hui de ces « enfants jumeaux » qui accompagnent constamment leur « mère » dans la rue pour mendier ?

Un fonctionnaire considère que la MMJ est un fonds de commerce, car selon eux, quelques-unes d'entre elles ont bénéficié d'un soutien financier pour mener des activités génératrices de revenus, mais ont préféré continuer de mendier.

La MMJ est un véritable fonds de commerce. Je vous donne un exemple illustratif : une fois, je n'avais pas de moto et j'ai pris le bus toute la journée ; le matin pour venir au

service et le soir pour rentrer. Quand j'étais à l'arrêt du bus le soir, en attendant l'arrivée du bus, un groupe de MJM arriva : elles étaient quatre (4). Elles conversaient entre elles. Une d'entre elles se plaignait en disant : la recette n'a pas été bonne pour moi. Aujourd'hui c'est vendredi et je n'ai eu que 6 000 F CFA. Une autre de ses camarades lui reproche son ingratitude envers Dieu en disant : au lieu de rendre grâce à Dieu, tu te plains, si tu étais restée à la maison, qui allait te donner ça ? Elles ont commencé à comparer leurs revenus journaliers en nature, comme en espèce et se donnaient des tactiques pour le lendemain. Depuis ce jour, je n'ai plus tendu la main à une MJM. J'avais pitié d'elles avant, surtout quand je regarde leurs enfants ; mais plus maintenant. C'est une pratique très rentable : imagine une femme qui n'avait pas de travail, pas de revenus, qui gagne ça, c'est-à-dire les revenus de la mendicité, c'est une très bonne occasion, elle ne va pas quitter la rue de sitôt. Cependant, c'est une pratique déplorable, car, notre objectif c'est de faire en sorte que toutes ces personnes démunies soient des acteurs de développement [A_MCO_2].

L'âge des jumeaux et le temps que les MJ mettent dans la mendicité amènent à conclure à une instrumentalisation d'une pratique qui se voulait symbolique et circonscrite dans le temps. L'instrumentalisation de la coutume (le rite de présentation des jumeaux), dont l'objectif est de légitimer la pratique de la mendicité par la mère, renforce la perception négative qu'ont certains citadins de la mendicité. Le passant voit surtout le mensonge et la tromperie plutôt que des femmes, avec leurs identités et leurs statuts spécifiques.

Comme observée dans la ville de Ouagadougou la pratique de la mendicité par des « mères de jumeaux » répond à des codes culturels, mais l'urbanisation lui impose une mutation dans sa visée, elle vise désormais la satisfaction des besoins de base. Nous pensons que cette forme de mendicité représente une adaptation stratégique vis-à-vis des principes normatifs sociaux, culturels et religieux ancrés dans la société burkinabè. Une sorte de commercialisation du social s'est effectuée dans le but de résoudre des besoins vitaux : se nourrir, se soigner. Ces résultats corroborent ceux de l'INSD qui montrent qu'on assiste à une professionnalisation de la pratique

Parmi les 171 mendiants interrogés, 92 ont moins de dix ans dans la mendicité et 22 personnes avaient plus de 15 ans dans cette activité. Bien que les résultats ne soient pas représentatifs, le nombre élevé de « jeunes mendiants » (moins de 10 ans dans la mendicité) et de « mendiants professionnels » (plus de 15 ans dans la mendicité) dans la population des mendiants interrogés, indique que les personnes s'adonnent de plus en plus à la pratique de la mendicité et ceux qui sont déjà dans cette activité tardent à y ressortir (INSD, 2011, p. 21).

Les MJM dans la ville de Ouagadougou ne font plus que la quête (Kane, 1971 ; Launay et Ware, 2009 ; Chehami, 2013) et n'accomplissent pas seulement un rite symbolique (Cissé,

1973 ; Zagré, 1982 ; Guebre, 2005 ; Bako, 2008 ; INSD, 2011), mais font de la mendicité une pratique professionnelle. Ces MJM constituent désormais de nouvelles figures de l'indigence à Ouagadougou qui s'insèrent dans le vaste et séculaire champ de la mendicité (Ducuron-Tucot, 1899 ; Allard, 1975 ; Goglin, 1976 ; Geremek, 1980 ; Garnot, 1985 ; Geremek et Arnold-Moricet, 1987 ; Paultre, 1906). La quotidienneté de leur pratique et l'ampleur du phénomène font de plus en plus de ces femmes en situation de mendicité des figures familières du quotidien (Bernier, Bellot, Sylvestre et Chesnay, 2011 ; Zubkova, 2013 ; Gueslin, 2013) à Ouagadougou.

7.4. L'espace-rue, un marché d'aumônes

L'intériorisation du mythe de la gemellité et des obligations religieuses contraint les citadins à l'aumône envers les MJ. L'espace-rue devient alors le lieu de la rencontre entre mendiants et donateurs, le lieu de l'échange d'aumônes contre des bénédictions. La rue est cet espace qui permet à la MJM d'exposer ses jumeaux et de recevoir en retour des dons qu'elle rend à travers des bénédictions et des prières au bénéfice des donateurs. Ce que le donateur échange contre son aumône, c'est l'extraordinairement des jumeaux, ce qu'il représente d'excédent : une plus grande fertilité, de la richesse, de la chance, de la santé, etc.

Certaines MJ mendient sur des sites où se vendent des produits nécessaires aux différents dons : galettes, beignets, lait, œufs, mil, coton, etc. Ce commerce rend accessibles les produits du sacrifice et crée un marché sur le site de mendicité facilitant ainsi l'aumône. Aussi, certains donateurs s'approvisionnent-ils directement sur les sites de mendicité et font leur don aux personnes indiquées. Grâce à ce marché, certaines MJ en sont venues à développer un esprit d'entrepreneuriat : à côté de leurs deux bols pour le recueil de l'aumône, elles étalent différents produits selon la demande du marché de l'aumône. Elles deviennent ainsi multi-actives. Le nombre de plus en plus élevé de personnes en situation de mendicité dans Ouagadougou, causant une régression du niveau des revenus issus de la mendicité, explique sans doute ce dynamisme entrepreneurial.

Plusieurs études ont montré que la crise économique qui sévit dans certaines villes africaines concourt à modifier les rapports sociaux de sexe tout en revalorisant le travail rémunérateur des femmes devenu indispensable à la survie des ménages (Vidal, 1991 ; Badini-Kinda, 2010 ; Kobiané et *al.*, 2012 ; Adjamagbo et *al.*, 2016). Les femmes cumulent plusieurs

activités pour relayer leur époux dans la prise en charge des dépenses du foyer (gestion simultanée de plusieurs étalages, association d'un travail salarié avec une activité de commerce, etc.) (Locoh, 1996 ; Adjamagbo et *al.*, 2009).

Grâce à ce marché de l'aumône, les MJM peuvent échanger sur place leurs dons en nature contre de l'argent.

Le soir avant de rentrer, j'échange les dons non périssables avec les commerçants qui vendent à côté. Si j'ai un poulet, dépendamment de son poids, je peux l'échanger contre 1 000 ou 1 500 F CFA. Je peux échanger aussi les œufs, le coton ainsi que les céréales, surtout le mil rouge. Le reste, sauf si c'est un don critique⁵¹, je consomme avec mes enfants (galettes, beignets, arachides) ou j'utilise pour la cuisine (haricot, sorgho blanc, le petit mil ou les arachides) [MJM-MMP_1].

L'aumône en nature est reçue par certaines MJ avec beaucoup de réserves. Elles préfèrent les échanger contre de l'argent, car, selon elles, il est difficile de savoir l'intention cachée derrière cette aumône.

Une fois, un monsieur est descendu de sa voiture et il est venu vers moi avec trois gros coqs blancs. Il m'a demandé le sexe et l'âge de mes enfants. Je lui ai dit que ce sont des garçons de deux ans. Il m'a remis les trois coqs et est reparti aussitôt. Mes consœurs m'ont conseillée de vendre les coqs le plus tôt possible, ce que j'ai fait. Nous avons peur de certains dons [MJM-MMM_4].

La présence des MJM dans la sphère publique invite à une réflexion sur la rue en tant qu'espace de survie et d'expression d'un « nous alternatif » à travers la réappropriation d'une identité collective, celle de mère déterminée. L'espace-rue permet ainsi à ces MJM de passer de la marginalité à la centralité (Mouchard, 2010). Étant sans pouvoir (Lipsky, 1981) et n'ayant pas accès aux canaux institutionnalisés de l'expression publique et de la représentation politique (Mouchard, 2010), ces MJM utilisent la rue comme un espace public démocratique. Au regard des multiples fonctions que remplit la rue pour ces MJM, on peut en conclure que la rue est une ressource (Janin, 2001 ; Lucchini, 2001 ; Douville, 2004 ; Wallez et Aubrée, 2005 ; Pichon, 2007 ; Flock, 2014) pour elles, car elle leur permet d'organiser leur survie (Zeneidi-Henry, 2002 ; Morelle, 2006, 2008) et d'exister (Morelle, 2006), et de revendiquer (Bernichi, 2013 ; Konan, 2014) une identité positive et une justice

⁵¹ Par exemple des œufs, des kolas blancs, de la volaille au plumage tout blanc ou tout noir, sont des dons considérés par les MJM comme critiques, car selon elles, ce sont des prescriptions spécifiques et elles craignent l'intention qui est cachée derrière ces types d'aumônes

sociale. L'espace-rue en créant ce marché favorise la circulation de plusieurs sortes d'aumônes.

7.5. Caractéristiques et typologie des aumônes faites aux MJM

Les mobiles de l'aumône varient selon les perceptions que les citoyens ont de la MJM et de la gémellité. Nous pouvons regrouper les types d'aumônes en trois catégories : l'aumône réfléchie, l'aumône routinière et l'aumône prescrite.

L'aumône **réfléchie** est celle faite par les donateurs qui évaluent la mendicité d'une part et qui ne donnent pas à n'importe quel mendiant d'autre part. Le mendiant doit « mériter » son aumône à travers sa situation précaire, son respect, son handicap ou son âge. Ils évaluent l'authenticité du discours et de la posture du mendiant afin de s'assurer du bien-fondé de leur don : « je donne seulement aux femmes mendiantes qui portent des enfants », « je donne toujours plus aux femmes mendiantes qu'aux autres catégories de mendiants ». L'identité de genre prend ici tout son sens ; si la présence des femmes suscite autant de compassion, c'est qu'au-delà de la femme, il y a la mère ou l'épouse. Les donateurs examinent l'utilité et la rentabilité de leur don, car ils se préoccupent de la finalité de l'aumône. À défaut d'être rassurés par ces précautions, les citoyens refusent souvent de faire l'aumône. Ces Ouagalais justifient leur réserve par des jugements de valeur ou des raisons plus « rationnelles » ; ils cherchent à distinguer les vrais mendiants des faux pour faire des dons plus utiles, mieux placés selon eux : « je ne donne pas aux personnes dont le comportement m'inspire de la réprobation » ; « je ne donne pas aux MJM quand j'ai l'impression qu'elles ne sont pas vraiment dans le besoin » ; « je ne donne plus aux MJM depuis que j'ai appris que certaines empruntent des enfants pour mendier ».

L'aumône **routinière** concerne les citoyens pour qui le don fait partie de la vie quotidienne. Pour ces Ouagalais, donner aux mendiants est un geste habituel. L'aumône et la mendicité se situant alors dans la normalité burkinabè ; tant que la mendicité se fait sous forme non agressive, humble et respectueuse, elle reste banale, voire légitime.

Quant à l'aumône **prescrite**, elle renvoie à celle ordonnée par un marabout à un client après consultation, et à celle offerte par un citoyen par devoir religieux. Les citoyens qui font cette aumône se préoccupent moins du mérite du mendiant que de sa catégorie (personne âgée,

albinos, personne vivant avec un handicap visuel ou moteur, MJM, etc.), car le plus souvent, la prescription précise le type de mendiants qui doit en être bénéficiaire. Ce qui distingue cette aumône du premier type est que le choix du donataire ici n'est pas fondé sur la morale, mais sur la nature du problème à l'origine de la prescription.

Partant du point de vue de celui qui donne et de celle (la MJM) qui reçoit, on peut dire que l'aumône faite aux MJM à Ouagadougou a deux caractéristiques majeures. D'un côté, les MJM relèvent toujours le **caractère aléatoire** et irrégulier des dons. Selon elles, les dons sont variables pour la même personne, selon les heures, les jours, les périodes du mois. De plus, elles soulignent une tendance à la baisse de la valeur des dons qu'elles attribuent principalement à la crise économique. Même les donateurs les plus réguliers seraient de moins en moins généreux. De l'autre côté, les donateurs reconnaissent que le choix de la catégorie de mendiants à laquelle il faut donner l'aumône est souvent **arbitraire**. Un citoyen peut décider de donner ou non à une catégorie de mendiant selon ses propres critères de choix. Certaines personnes interviewées disent choisir selon des critères affectifs et émotionnels : « je donne à qui je préfère » ; « je donne à qui me touche le plus » ; « je donne pour me débarrasser », « je ne donne pas à ceux qui me déplaisent, dont je n'aime pas le comportement », ou encore, « je donne toujours le même montant pour être juste envers les mendiants » ; « je donne selon ce que j'ai en poche », « je donne selon l'inspiration du moment ». Ces propos illustrent le comportement arbitraire des citoyens vis-à-vis des mendiants. Seul face aux situations de mendicité, le citoyen cherche des critères pour s'autoriser à agir.

7.6. La mendicité, un phénomène tridimensionnel : pécuniaire, expressif et politique

La dimension pécuniaire de la mendicité, la plus évidente, renvoie au fait qu'elle est la principale garante de la survie des MJM. Dans la rue, ces femmes bénéficient de l'aumône en espèce (en argent) et en nature (des vêtements et de la nourriture) qui leur permet de se nourrir et nourrir leur famille. Selon des MJM rencontrées, les sommes quotidiennement récoltées varient en moyenne entre 1 000 et 2 000 F CFA.

Je mendie devant cette mosquée. Chaque jour je peux avoir la somme de 1 000 F CFA sans oublier les dons en nature : céréales, vêtements et les repas que les restauratrices de la place nous donnent. Il s'agit le plus souvent des restes ; mais quelques fois, certaines

restauratrices servent nos enfants en premier et leur demandent de bénir leur activité afin qu'elles aient de nombreux clients [MJM-nMnMP_1].

Les « mères de jumeaux » qui mendient au niveau des feux tricolores disent que 1 500 F CFA représentent 9 heures de mendicité au soleil, avec les jumeaux sur le dos et dans les bras. Pour celles qui sont mobiles, la somme rassemblée (environ 1 000 F CFA) le soir représente une quête dans différents lieux soit 6 à 8 heures de marche. Quant aux mères de jumeaux qui mendient à des endroits fixes et qui restent assises, la quête semble plus rentable. Ces dernières toujours en groupe de 03, 07 ou même jusqu'à 12 femmes se rassemblent à l'ombre d'un édifice religieux à proximité d'un marché, où les populations savent les trouver. Elles se fatiguent moins et gagnent relativement mieux, et les dons sont plus réguliers : au moins 1 000 F CFA/jour. Toutes bénéficient de dons en espèce et de beaucoup de dons en nature.

Tenant compte du caractère impondérable de la mendicité, les MJM ne dépensent pas tous leurs revenus au jour le jour : « je fais attention dans la gestion de mes revenus journaliers. Le jour où je gagne plus de 1 000 F CFA, je dépense seulement 500 F CFA. Le reste je le garde, car il y a des jours où ça ne marche pas » [MJM-MnMV]. Elles tentent par-là de s'adapter aux aléas des dons, mais aussi de faire des économies face à un avenir encore plus incertain. Elles se déclarent prévoyantes et visent à garder le contrôle de leur vie. Mais le « déclaratif » concernant les revenus de la mendicité fait l'objet de nombreux débats. Pichon (2007) émet des réserves. Mougin montre que la mendicité est loin d'être « une activité qui rapporte », et n'enrichit pas celui qui s'y emploie. Il ajoute que même si certains déclarent percevoir des revenus « famineux » c'est probablement pour faire preuve de leurs compétences, de leurs capacités et se valoriser (Mougin, 2008). Anderson (1923) en conclut que c'est une activité de « débrouille » vu les aléas et le faible montant des revenus issus de cette activité.

Tandis que certains Ouagalais ne voient que la dimension pécuniaire et dévalorisante de la mendicité, nos résultats montrent qu'elle revêt surtout un aspect expressif. Quoique peu valorisante socialement, la mendicité a néanmoins un sens dans la vie de ces femmes. Les MJM racontent comment leur vie a basculé et comment, au jour le jour, elles reprennent désormais en main leur fragile destinée. Dans la rue, elles expriment et « exposent » leur indigence, mais grâce aux revenus issus de la mendicité, elles nourrissent leur famille et se

sentent ainsi utiles. Elles mendient malgré la perception négative que certaines personnes ont de leur pratique.

As-tu déjà vu un pauvre qui a des amis ? Mais moi j'en ai depuis que je mendie. J'ai des amies avec qui échanger, passer la journée. Nos enfants s'amuse ensemble. Je sais que cette pratique est difficile et humiliante, mais c'est encore plus dur de regarder ses enfants souffrir de faim et devoir aller chez les voisins et se voir chasser comme un voleur. Au moins, je me sens mère maintenant, car, j'arrive à nourrir mes enfants grâce aux petits revenus issus de la mendicité [MJM-MMV].

Ayant travaillé (dans le secteur informel) et sachant l'importance de leur contribution, les MJM sont conscientes de la valeur de la participation de tous les membres de la famille à la gestion du ménage. Elles se soucient de résoudre le problème immédiat de la subsistance quotidienne. Les revenus issus de la mendicité profitent ainsi à tous les membres de la famille : elles-mêmes, leurs enfants, leurs époux, et d'autres parents. Toutes les MJM interviewées disent que les dons en nature et en espèce permettent de faire des achats, de payer les consultations au centre de santé et de promotion sociale (CSPS) pour leurs enfants, d'honorer les ordonnances médicales et de rester actives avec en prime une marge d'autonomie. Elles s'estiment vaillantes, astucieuses, débrouillardes et soucieuses de la survie de leur famille. Il y a effectivement une dimension sociale dans la répartition des fruits de la mendicité.

Les MJM ne se considèrent pas elles-mêmes comme des victimes, mais bien comme des actrices sociales à part entière avec un rôle et une présence marquée non négligeable au sein de leur famille et dans la société ouagalaise en général.

Je pense que les gens sont hypocrites. Ils nous critiquent et nous blâment, mais en réalité, ils viennent nous voir chaque fois que besoin est, pour divers problèmes : fertilité, santé, emploi. Même des agents de la police nous font l'aumône et nous demandent de bénir leur journée afin qu'elle soit fructueuse. Parmi toutes ces personnes qui ont recours à nos services, certaines reviennent nous remercier si leur désir est exaucé et nous offrent encore des présents. Je pense qu'on se rend service : nous avons besoin de leur argent pour survivre, eux, ils ont besoin de faire l'aumône pour protéger leur vie et atteindre leurs objectifs [MJM-nMnMM_2].

Les propos de cette MJM montrent clairement que la mendicité permet une redistribution et un échange de services (Collignon, 1984) entre donateurs et donataires, et les MJM n'ignorent pas leur importance dans le tissu social. Les propos de cette femme remettent en cause la pensée de certains auteurs (Erskine et McIntosh, 1999 ; Johnson, 2007), pour qui la mendicité placerait le mendiant dans l'inconfort vu qu'il ne peut rendre ce qu'il a reçu. Au

contraire, les MJM se considèrent comme indispensables et se présentent comme des figures d'héroïne ». De ce point de vue, la mendicité exprime la véritable résilience de ces femmes et la revendication d'une identité positive, celle de mères résolues, endurantes et soucieuses de la survie de leurs enfants. L'étude de Konan (2016) permet d'illustrer le potentiel revendicateur. L'entreprise ASH, une société de ramassage d'ordures, emploie de nombreuses femmes dans le balayage de rue, dans différentes communes d'Abidjan. Or, la relation entre les employées et l'entreprise s'est progressivement détériorée, du fait que les femmes ont été privées de leur salaire pendant plusieurs mois, dès 2004. Après de longues, mais infructueuses négociations avec leur employeur, certaines ont décidé de faire connaître leurs revendications sur la place publique à travers la pratique de la mendicité. Ces anciennes employées ont mendié de 2005 à 2010 sur le même lieu, le grand carrefour de l'Indenié, dans la commune d'Adjamé, et l'ont fait en portant leur uniforme de travail pour être plus visibles et marquer leur différence d'avec les autres mendiants. La mendicité singulière de ces femmes a servi d'une part de stratégie de revendication de leurs droits et d'autre part de moyen de pression sur l'employeur, et surtout l'État, qui en est le principal responsable (Konan, 2016).

Des propos des MJM se dégagent un courage, un désir de voir leurs enfants réussir dans la vie, une ingéniosité, une créativité et une combattivité pour sortir de la misère.

Ainsi, au-delà de sa fonction économique, la MMJ a une fonction expressive et représente une forme de revendication d'une identité positive. Bien qu'elle soit une identité « sous tension » qui expose à toutes les contradictions (Pichon, 2007), à travers l'expérience de la rue, les MJM considèrent la mendicité comme une activité de survie plus proche du travail que de la délinquance. Nous considérons qu'elles peuvent être reconnues comme des actrices sociales, et l'expérience de la rue comme un espace d'apprentissage, de négociation et de construction identitaire : la mendicité est un processus de quête de soi dans un milieu urbain plutôt hostile. Cette résistance nous renvoie à la notion de résilience par laquelle Cyrulnik « définit le ressort de ceux qui ayant reçu le coup, ont pu le dépasser » (Cyrulnik, 2002, p. 21). Les MJM sont de véritables actrices sociales qui peuvent faire des choix rationnels, créer des opportunités et exploiter les occasions qui se présentent à elles. La mendicité est devenue pour elles une activité, constitue un repère quotidien auquel elles se raccrochent, et qui leur permet de vivre de manière indépendante et autonome.

En plus de remplir une fonction pécuniaire et expressive, la mendicité est également de nature proprement politique. La pratique de la mendicité inscrit les « mères de jumeaux » dans un espace public où elles sont animées par une aspiration à la justice sociale. La rue rend visibles les contrastes sociaux et par là se transforme en un milieu social qui doit assistance aux plus démunis, où ceux-ci sont en droit de solliciter autrui, et où autrui justement se sent obligé de donner, parce que c'est seulement ainsi que justice sociale peut être rendue (Bernichi, 2013). Avec Gilliard (2005), nous affirmons que la rue est un véritable espace de dons et un principe de justice.

Si je reste à la maison, personne ne va me porter secours. Au contraire, ceux qui me connaissent (mes voisins et mes parents) vont me dire de chercher du travail. Quel genre de travail je peux faire actuellement ? Un travail rémunéré ? Qui va garder mes jumeaux pour que je travaille ? Un commerce ? C'est ce que je faisais, mais seule, c'est difficile avec deux bébés. Au moins dans la rue, je bénéficie de l'aumône. Même ceux qui refusent d'aider leurs connaissances pauvres font l'aumône aux mendiants. Comme mendiante, je bénéficie au mieux de la charité des populations [MJM-nMMM_2].

La pratique de la mendicité dans la rue devient pour ces MJM un moyen de revendication et de protestation, une manière de dénoncer le dysfonctionnement de la société et de mettre une pression sur les autorités pour que la situation change (Konan, 2016). Pour ces femmes que nous avons interrogées, il serait juste que chaque Burkinabè ait un minimum vital : pouvoir se nourrir, se vêtir et se loger. Selon elles, il serait appréciable qu'on les implique dans les discussions les concernant, notamment les débats sur la mendicité des femmes. Ainsi, la mendicité n'échappe pas à la quête de la justice sociale (Lipsky, 1981 ; Mouchard, 2010) et l'aumône faite aux MJM ne peut être ramenée à sa seule dimension pécuniaire. Cela ne veut pas dire que l'intérêt est quelque chose d'infâme ni que la recherche de son propre profit devrait être considérée comme une honte. L'analyse des trois dimensions de la MMJ montre que la recherche de l'intérêt, bien qu'elle soit aujourd'hui un phénomène dominant, ne peut constituer pour autant l'unique forme de discours théorique sur les liens sociaux, notamment sur la pratique de la mendicité. Des liens sociaux se créent sur les sites de mendicité et à la suite de l'échange d'aumônes : entre les MJM, entre elles et les autres populations qu'elles côtoient, entre le donateur et l'Être suprême (au nom duquel on donne). Mauss l'a bien souligné : le don est, par définition, une relation. Il ne peut donc être envisagé uniquement du point de vue de l'individu pris isolément.

En croisant les perceptions des citadins et celles des MJM, ce chapitre a donné accès aux représentations actuelles des jumeaux et du phénomène de MMJ dans Ouagadougou, permettant de dégager les types d'aumônes offertes aux MJM, et d'identifier trois dimensions de la MMJ. Vue du don, la MMJ autorise une circulation matérielle et une circulation symbolique : de l'argent, des vivres, des vêtements, des sourires, des mots (salutations, bénédictions, signes de reconnaissance), des grâces, des croyances, etc. Elle met donc en évidence la nature du lien social créé à la faveur des pratiques culturelles, religieuses et l'économie de la prière et de la grâce. Elle met également en lumière la dimension verticale du don : le secours que les Ouagalais portent aux MJM a la valeur d'un don fait à Dieu ou aux esprits (*Kinkirsi*).

Conclusion générale

À Ouagadougou, de nombreux ménages vivent dans une pauvreté de plus en plus sévère, en témoigne un taux de chômage plus élevé que la moyenne nationale. Le sous-emploi et l'insécurité que vivent les populations ouagalaises font d'elles le centre de tous les problèmes : révoltes en tout genre, manifestations politiques, délinquance, chômage, profusion des activités de la débrouille (commerce ambulancier, prostitution, mendicité, etc.). La mendicité a particulièrement pris de l'ampleur dans cette ville et recrute actuellement de nombreuses femmes. Pour comprendre les logiques de mendicité d'un groupe spécifique de femmes, nous avons entrepris cette étude sur les MJM. Nous avons utilisé comme boussole quatre questions spécifiques :

- ✓ Quel est le profil sociodémographique des MJM dans les rues de Ouagadougou ?
- ✓ Quelles sont les principales raisons qui poussent les MJ à mendier ?
- ✓ Quelles sont les stratégies de mendicité mises en place par les MJ ?
- ✓ Quelles sont les perceptions des populations de la ville de Ouagadougou sur cette forme de mendicité ?

Afin de répondre à ces questions, notre recherche s'est attachée à donner la parole aux MJM dans l'objectif de découvrir leur expérience individuelle, mais aussi pour documenter le fait social de la MMJ. Nous avons ainsi recensé les MJM et repéré les différents sites qu'elles occupent dans les rues de Ouagadougou. Nos données de recensement (profil sociodémographique de 198 MJM) et de cartographie (39 sites de mendicité occupés par les MJM géoréférencés) témoignent de la présence effective de ces femmes dans les rues de Ouagadougou et le phénomène ne fait que prendre de l'ampleur. Il est clair que la quête faite par les mères de jumeaux est un phénomène historique et culturel. En témoigne son organisation traditionnelle selon les sociétés et particulièrement dans la société moaga. Elle est également d'actualité surtout en milieu urbain où la précarité des ménages lui impose une mutation pour répondre aux impératifs de la vie urbaine. D'une quête symbolique, cette pratique dite traditionnelle s'est transformée en une mendicité à Ouagadougou. La mendicité actuelle des mères de jumeaux est donc la forme contemporaine et urbaine du rite traditionnel dit « de la présentation des jumeaux ». La principale raison évoquée par les MJM est la pauvreté des ménages. Face à une pauvreté extrême, la MMJ est une stratégie de survie de la

part des femmes qui se sont retrouvées en situation de grande précarité. En plus des facteurs économiques, c'est la perception sociale et culturelle de la gémellité et l'obligation religieuse de faire l'aumône qui entretiennent la pratique, favorisant ainsi son expansion. Elle s'inscrit désormais dans l'espace physique et social qu'est la rue, comporte des règles et des normes de fonctionnement. Le recours à certaines stratégies comme le phénomène d'emprunt d'enfants et l'instrumentalisation de faits culturels à des fins pécuniaires sont toutefois vivement réprochés par les populations citadines qui considèrent les MJM comme des profiteuses au vu de leur jeune âge et de leur aptitude physique. Ces stratégies prouvent que les représentations anciennes sont encore effectives, mais en même temps, elles contribuent paradoxalement à les affaiblir en rognant leur légitimité sociale. Pour comprendre les logiques de mendicité des MJ et les logiques d'aumône faite à ces dernières, nous avons reconstruit les représentations sociales et religieuses de la gémellité, de la mendicité et du don et de l'aumône. C'est cet ensemble de connaissances qui « leur permet de produire des pensées et des pratiques sensées et réglées » (Bourdieu, 1986, p. 40) : pratiquer le rite de présentation des jumeaux, donner l'aumône à une MJ, prescrire des sacrifices à l'adresse des jumeaux, etc. Les échanges avec plusieurs catégories de citoyens ont permis de mettre en exergue et d'actualiser les différentes perceptions du phénomène par les populations de Ouagadougou et de les discuter avec celles des MJM.

Au-delà de l'image généralement reflétée par ces MJM, au-delà de *l'a priori*, des discours des médias et des représentations populaires les concernant, cette étude propose un autre regard sur cette population. Elle considère les MJM comme des actrices et s'oppose à toute tentative de stigmatisation. Sans pour autant présenter cette expérience de rue comme une expérience meilleure, nous tenons à souligner la capacité d'organisation et de débrouillardise des MJM dans un milieu que l'on peut qualifier d'hostile pour une femme et surtout quand elle est accompagnée d'enfants. Nos résultats révèlent comment, dans un milieu où le lien social et la solidarité s'estompent, les MJM arrivent à trouver des manières différentes d'inciter le don pour répondre aux exigences du « vivre et survivre » à Ouagadougou (Deblé et Hugon, 1982). Nos propres représentations des MJM comme des victimes passives, comme de pauvres personnes en situation de mendicité, n'ont pas résisté aux témoignages de ces femmes. La rue est ainsi perçue par les MJM comme un espace ressource. Comme le souligne Parazelli « la rue n'est pas bonne ou mauvaise en soi. Elle peut constituer un espace

de survie et de protection contre une marginalisation perçue comme pire » (Parazelli, 2002, p. 325). Toutefois, nous n'ignorons pas que malgré leurs stratégies de débrouillardise, les MJM sont placées dans des conditions qui les vulnérabilisent, que ce soit tant sur le plan de la santé physique que celui de la santé mentale. Comprendre la mendicité, c'est donc comprendre que la rue est un espace de survie qui rend toujours plus vulnérable la personne en situation de mendicité : quotidienneté d'une pratique dégradante, aléas des revenus, stigmatisation permanente des populations. Mais au-delà de la disqualification de l'identité sociale de la MJ que cette activité entraîne, il y a le maintien de soi qu'elle permet à travers ses dimensions pécuniaires, expressives et politiques.

Loin de se réduire à une expérience individuelle, la MMJ est un phénomène révélateur de nombreux enjeux économiques et politiques, familiaux et sociaux. Sur le plan familial, la MMJ est révélatrice des rapports sociaux de genre et, mieux, de leur évolution. Nos résultats montrent qu'au Burkina Faso, les hommes sont toujours prêts à risquer l'aventure pour un avenir meilleur au bénéfice de leur famille. Dans un contexte de précarité économique, le statut de chef de ménage est toutefois partagé avec la femme qui, en l'absence du mari ou au regard de la non-contribution de ce dernier à la gestion économique du ménage, cumule deux rôles : celui d'épouse, de mère et d'éducatrice, et celui de cheffe de ménage en participant activement aux revenus du ménage, assumant les décisions et la recherche de moyens pour le logement. Ces rapports de genre observés, n'expriment pas un triomphe absolu de la femme sur l'homme, mais plutôt une complémentarité dans le but d'affronter au quotidien les vicissitudes de la vie en contexte urbain. En raison des contraintes économiques, les femmes sont sorties de la sphère privée pour se projeter dans la sphère publique. L'ensemble des stratégies mises place par ces MJ en situation de précarité économique permet de saisir la lutte qu'elles mènent pour survivre et « "faire avec" les rapports de force sociaux et sexuels qui se rappellent constamment à [elles] » (« Genre et classes populaires », 2018, p.7).

Sur le plan social, la MMJ dévoile les transformations des relations sociales entre les individus en milieu urbain, la fragilisation du lien social et du système de solidarité familiale et sociale. En effet, la réciprocité qui jouait un rôle capital dans le développement de l'identité individuelle et de l'identité du groupe connaît un réel relâchement, par exemple à l'égard des aînés (Rouamba, 2015). Dans ce contexte, la condition de pauvreté est plus sévère puisque le pauvre est non seulement celui qui « ne possède rien » (Laurent et Castaigne, 2004, p. 430),

mais surtout celui qui ne peut plus compter sur son réseau de parenté pour satisfaire ses besoins de base.

Au plan économique, la MMJ révèle des aspects de la situation économique dans la capitale du Burkina Faso et surtout des inégalités entre catégories sociales urbaines. En effet, Ouagadougou est la ville la plus riche du pays, les résultats de l'Enquête Démographique et de Santé (EDSBF-MICS, 2010) et à Indicateurs Multiples (MICS) montrent que c'est dans le milieu urbain et, en particulier à Ouagadougou que se concentre la population la plus riche, soit respectivement, 73 % et 86 % (EDSBF-MICS, 2010). La présence de nombreux mendiants dans ses rues confirme paradoxalement le niveau d'aisance de la population de cette ville. Comme le souligne Damon (2013), la mendicité est d'abord un indicateur de la richesse d'une ville et de sa tolérance, car une ville qui réussit est aussi une ville qui attire les pauvres. Dans le même temps, la présence de MMJ est révélatrice d'une crise de l'emploi qui touche de nombreux hommes obligés de migrer. Et d'une crise économique, qui touche les femmes obligées de contribuer davantage dans la gestion des ménages malgré leurs maigres revenus. Aux yeux des économistes, la misère est l'un des traits caractéristiques d'une mauvaise économie et est interprétée comme le signe d'un mauvais rapport entre population et production. De ce point de vue, la mendicité dévoile la défaillance du système socioéconomique burkinabè qui n'offre pas de protection sociale aux personnes vulnérables et qui contribue au contraire à créer des inégalités accentuant les disparités entre riches et pauvres (Procacci, 1993). En l'absence d'un système social centré sur le travail et sur une distribution équitable des fruits de la croissance et sur une protection sociale institutionnelle, la MMJ joue le rôle de protection sociale informelle dans la mesure où elle permet une maigre redistribution des fruits de la croissance.

Sur le plan politique, notre étude de la MMJ, en dévoilant l'ampleur du phénomène dans la ville de Ouagadougou, révèle l'échec des politiques d'encadrement social et politique, comme le souligne Sèye pour le Sénégal :

La mendicité est une stratégie adaptative, une voie de survie, face à des pouvoirs publics incapables d'offrir des réponses aux plus vulnérables de ses membres. Cette réalité, que nul ne saurait nier, remet directement en cause les modes de « justice » redistributive de l'État postcolonial. Plus largement encore, elle exprime le degré de précarisation de certaines populations dans le nouveau contexte de mondialisation (Sèye, 2010, p. 216).

Des actions politiques sont menées sans réels succès. Un projet d'autonomisation des jeunes mères en situation de mendicité, initié en 2011 par le ministère en charge de l'action sociale et les tentatives de réinsertion économique qu'il a engagées n'a pas connu grand succès. En outre, depuis août 2018, le même ministère a lancé une opération de retrait des femmes et des enfants en situation de rue, mais le constat est que les rues de Ouagadougou sont encore peuplées de femmes et d'enfants. L'échec répété de ces initiatives se justifie par le fait que ces actions publiques ne se basent pas sur des données probantes, permettant de bien comprendre le phénomène de mendicité et donc d'y trouver les solutions adaptées. Tous ces échecs traduisent la volonté du gouvernement burkinabè de forcer l'autonomie économique des femmes sans réellement concerter la population des MJM et sans prendre en compte le contexte social, économique, culturel et religieux des femmes. Il faut au contraire partir de l'expérience propre des MJM pour comprendre leurs besoins réels et leur désir de mener des activités génératrices de revenus. Les sensibiliser ensuite afin qu'elles s'approprient par elles-mêmes l'action souhaitée et ainsi s'autonomiser progressivement vis-à-vis des programmes d'aide.

Toute « résistance » à une innovation a ses raisons et sa cohérence. Il ne s'agit pas de mythifier les savoirs populaires, ni de prétendre que ces « résistances » sont toujours inévitables ou ont toujours des effets positifs. Mais elles sont « normales » - elles s'expliquent – et c'est de cette explication « de l'intérieur » (du point de vue des utilisateurs) que peut seul surgir le moyen de les surmonter. (...) Toute innovation réussie (adoptée) est le produit d'une « négociation invisible » et d'un compromis de fait entre les divers groupes d'opérateurs de développement et les divers groupes d'agents sociaux locaux (De Sardan, 1995, p. 139)

Malgré l'arsenal juridique interdisant la pratique de la mendicité et, plus précisément, l'exploitation des enfants dans ce contexte, on constate une croissance du nombre des mendiants surtout dans la ville de Ouagadougou (INSD, 2011). Il est clair qu'il existe une inadéquation entre les lois juridiques et le contexte social burkinabè : des lois qui semblent loin des réalités quotidiennes, des croyances et des cultures des Burkinabè. Cette difficile conciliation révèle le fait que les formes sociales et politiques entrent en « contradiction plus ou moins ouverte avec un fond culturel, religieux et mystique que la population tient à entretenir » (Chehami, 2013, p.24). Il y a comme un fossé abyssal entre l'arsenal juridique censé prévoir et réprimer la pratique (MASSN, 2008 ; INSD, 2011 ; Damon, 2014) et les

pratiquent religieuses et culturelles qui la légitiment (INSD, 2011 ; Niang, 2013 ; Ndiaye, 2015 ; Hugon, 2015).

À tous ces enjeux d'ordre familial, social, économique et juridique s'ajoute l'insécurité qui prévaut au Burkina Faso actuellement et qui n'est pas sans conséquence sur le phénomène de MMJ. En effet, les populations qui fuient les zones attaquées se réfugient à Ouagadougou, sans ressources et sans habitat, augmentant le nombre de personnes en situation de précarité, susceptibles de pratiquer la mendicité. Bien que n'ayant pas fait d'investigation particulière sur l'extrémisme, nous pouvons, sur la base de rapports d'étude existants⁵², dire qu'il y a des liens entre mendicité et extrémisme. Le premier est que ces deux réalités partagent la même cause fondamentale qui est la pauvreté extrême des populations, conséquence des inégalités sociales. Ces inégalités nourrissent chez les populations pauvres un sentiment d'exclusion, de rejet, d'humiliation, d'injustice et de frustration, les conduisant à revendiquer des ressources nécessaires à leur survie par la violence. Le second lien est que l'une peut évoluer vers l'autre, dans la mesure où le mendiant d'aujourd'hui peut devenir le délinquant de demain. La résolution efficace de ce phénomène doit allier la riposte militaire à la création d'un environnement de progrès réel et de cohésion sociale. La mise en place de politiques publiques susceptibles d'améliorer de manière significative l'environnement et les conditions de vie des populations des zones défavorisées est impérative. L'objectif stratégique visé étant de corriger les inégalités sociales et de vaincre la pauvreté, la misère et la désespérance afin que l'extrémisme ne soit pas utilisé comme un moyen de survie par les populations burkinabè, en particulier sa jeunesse.

Alors, au regard de ses fonctions économiques et sociales et des représentations sociales y afférentes, la MMJ dans les rues de Ouagadougou peut-elle être considérée comme un mal nécessaire ? Entre la nécessité et la déviance sociale, quel regard faut-il porter sur la mendicité de mères de jumeaux dans la ville de Ouagadougou ? Quelles actions concrètes sont à envisager si l'on veut maîtriser un tel phénomène ?

⁵² https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/rapport_final.pdf

Bibliographie

- Abdou, H. (2017). La mendicité féminine dans la ville de Zinder (Niger). *International Journal of Innovation and Applied Studies*, 30(2), 314-325.
- Abdoulay, M. D., Chabbi, J., & VIII., U. d. P. (2009). *Dynamique des marabouts du Niger : différenciation de leurs activités en milieu rural et urbain*.
- Abebe, T. (2008). Earning a living on the margins: begging, street work and the socio-spatial experiences of children in Addis-Ababa. *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography*, 90(3), 271-284. doi:10.1111/j.1468-0467. 2008.292.x
- Abric, J.-C. (1984). A theoretical and experimental approach to the study of social representations in a situation of interaction. *Social représentations*. 169-183.
- Abric, J.-C. (1987). *Coopération, compétition et représentations sociales*: Paris, France : Delval. 229p.
- Abric, J.-C. (1994). L'organisation interne des représentations sociales : système central et système périphérique. *Structures et transformations des représentations sociales*, 73-84.
- Abric, J.-C. (2003). 8. L'étude expérimentale des représentations sociales. *Les représentations sociales*, Vol. 7. Paris, France : PUF. 203-223.
- Abric, J.-C. (2005). La recherche du noyau central et de la zone muette des représentations sociales. In : *Méthodes d'étude des représentations sociales*. Toulouse, France : Érès. 59-80.
- Abric, J.-C. (2011). Les représentations sociales : aspects théoriques. Dans Abric, J.-C. (dir.), *Pratiques sociales et représentations* (4e éd.). Paris, France : PUF. 15-46.
- Adjamagbo, A., & Antoine, P. (2009). Être femme « autonome » dans les capitales africaines. Les cas de Dakar et Lomé. *Du genre et de l'Afrique. Hommage à Thérèse Locoh*. Paris, France : INED
- Adjamagbo, A., Antoine, P., Beguy, D., Dial, F.B. (2004). Le dilemme des Dakaroises : entre travailler et « bien travailler ». In Diop? M.C. (dir.), *Gouverner le Sénégal : croissance et développement humain durable*. (p. 247-272). Paris, France : Éditions Karthala.
- Adjamagbo, A., Gastineau, B., & Kpadonou, N. (2016). Travail-famille : un défi pour les femmes à Cotonou. *Recherches féministes*, 29(2). 17-41.

- Adler, A. (1973). Les Jumeaux sont rois. *L'Homme. Études d'anthropologie politique*. Tome 13 n°1-2. 167-192.
- Allard, G. H. (1975). *Aspects de la marginalité au Moyen Age*. Montréal, Québec : L'Aurore.
- Alter, N. (2012). Chapitre 8-Don et échange social *Sociologie du monde du travail*. Paris, France : PUF. 139-158.
- Althammer, B. (2007). *Bettler in der europäischen Stadt der Moderne: zwischen Barmherzigkeit, Repression und Sozialreform*: P. Lang.
- Amsata Sene, (2004). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire en Afrique noire traditionnelle ou vers une archétypologie des concepts de pratiques rituelles et de représentations sociales*, Sociologie, Thèse de doctorat, Université Pierre Mendès-France, Grenoble II.
- Anadón, M. (2006). La recherche dite « qualitative » : de la dynamique de son évolution aux acquis indéniables et aux questionnements présents. *Recherches qualitatives*, 26(1). 5-31.
- Anderson, N. (1923). *The hobo: The sociology of the homeless man*. Chicago, États-Unis : Phoenix Book.
- Anspach, M. R. (2002). *A charge de revanche : figures élémentaires de la réciprocité*. Paris, France : Éditions du Seuil.
- Antoine P. (1993). Croissance urbaine et insertion des migrants dans les villes africaines. In : *Actes du colloque international des langues et des villes*. Paris : ACCT, 49-65. (Langues et Développement). Des Langues et des Villes, Dakar (SEN), 1990/12/15-17.
- Antoine P., Dial F.B. (2005), « Mariage, divorce et remariage à Dakar et Lomé », in Vignikin K., Vimard P. (dir.), *Familles au Nord, Familles au Sud*. (P. 205-232). Louvain-la-Neuve, Belgique : Academia-Bruylant.
- Antoine, P., & Sow, O. (2000). Rapports de genre et dynamiques migratoires : le cas de l'Afrique de l'Ouest. In: *M. Bozon and T. Loco (Eds.), Rapports de genre et questions de population. II - Genre, population et développement : les pays du Sud*. Paris, France : INED.
- Antoine, P., Bocquier, P., Fall, A. S., Guisse, Y. M., & Nanitelamio, J. (1995). *Les familles dakaroises face à la crise*. Dakar, Sénégal ; Paris, France : IFAN ; ORSTOM ; CEPED. 209p.
- Assi, M. (2003). Les enfants mendiants. In Marguerat, Y. (dir.), *Garçons et filles des rues dans la ville africaine, EHESS* (p. 93-114). Paris, France : Centre d'études africaines.

- Attané, A. (2007). Cérémonies de naissance et conception de la personne au Burkina-Faso. *L'Autre*, 8(3), 21-35. doi :10.3917/lautr.024.0021
- Augras, M. (1990). Les jumeaux et la mort : notes sur les mythes des ibeji et des abiku dans la culture afro-brésilienne. *Psychopathologie africaine*, 23(1), 5-17.
- Avenier, M.-J. (2009). Franchir un fossé réputé infranchissable : construire des savoirs scientifiques pertinents pour la pratique. *Management Avenir*, (10),188-206.
- Avenier, M.-J. (2011). Les paradigmes épistémologiques constructivistes : post-modernisme ou pragmatisme ? *Management Avenir*, (3), 372-391.
- Avenier, M.-J., & Schmitt, C. (2007). *La construction de savoirs pour l'action*. Paris, France : L'Harmattan.
- Avenier, M.-J., & Thomas, C. (2011). Pourquoi jeter le bébé avec l'eau du bain ? Méthodologie sans épistémologie n'est que ruine de la réflexion. *Le Libellio d'ÆGIS*, 7(1), 39-52.
- Bachelard, G. (1983). *La formation de l'esprit scientifique* [original publié 1938]. Paris, France : Librairie Philosophique J : Vrin.
- Badini Kinda, F. (2010). Femmes, foyer, activités professionnelles : les termes du débat au Burkina Faso. Dans Rollinde, M. (dir.), *Genre et changement social en Afrique*, (p. 25-40). Paris, France : Éditions des Archives contemporaines/Agence universitaire francophone.
- Bado, L. (2006). *La femme traditionnelle était-elle discriminée ?* : Lettre politique III, inédit. FGZ Trading.
- Bako, T-P. (2008). La problématique de l'utilisation des enfants dans la mendicité au Burkina Faso : cas des enfants jumeaux de la ville de Ouagadougou. Mémoire en travail social, Ouagadougou, École Nationale d'Administration et de Magistrature (ENAM/Burkina Faso).
- Balandier, G. (1981). *Sens et puissance*. Paris, France : PUF, coll. Quadrige.
- Balandier, G. (1996). Marcel Mauss, un itinéraire scientifique paradoxal. *Revue européenne des sciences sociales*, 34(105), 21-25.
- Ballet, J., Bhukuth, A., Rakotonirinjanahary, F., & Rakotonirinjanahary, M. (2010). Les enfants mendiants à Antananarivo : quelles logiques familiales sont à l'œuvre ? *Population*, 65(4), 801-819.
- Balogun, O., Diagne, P., Aguessy, H., & Sow, A. I. (1977). *Introduction à la culture africaine*. Paris. Union Générale d'Éditions. 311p.

- Bamony, P. (2001). *Structure apparente, structure invisible : l'ambivalence des pouvoirs chez les Lyéla du Burkina Faso*. Paris, France : Clermont-Ferrand 2.
- Bamony, P. (2002). Anthropologie éducative des contes. Sens et finalité du conte chez les Lyéla du Burkina Faso. *Anthropos* (H. 2), 541-551.
- Bamony, P. (2010). Des mœurs et des coutumes chez les Lyéla du Burkina Faso : Mariage, pratiques relatives à la naissance, aux jumeaux, à l'onomastique personnelle et à la mort des enfants. *Anthropos*, 137-155.
- Banque Mondiale (2006). La transition urbaine en Afrique subsaharienne : Impacts sur la croissance économique et la réduction de la pauvreté. <http://documents.worldbank.org/curated/en/735451468768548707/pdf/355640FRE NCH0REVISED0ssa1french01PUBLIC1.pdf>
- Banque Mondiale (2017). Rapport sur l'urbanisation en Afrique : pour soutenir la croissance il faut améliorer la vie des habitants et des entreprises dans les villes. <https://www.banquemondiale.org/fr/news/press-release/2017/02/09/world-bank-report-improving-conditions-for-people-and-businesses-in-africas-cities-is-key-to-growth>
- Bastian, M. L. (2001). " The demon superstition": Abominable twins and mission culture in Onitsha history. *Ethnology*, 13-27.
- Beaud, S. (1996). L'usage de l'entretien en sciences sociales. Plaidoyer pour l'« entretien ethnographique ». *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, 9(35), 226-257.
- Becher, H., Muller, O., Jahn, A., Gbangou, A., & al, e. (2004). Risk factors of infant and child mortality in rural Burkina Faso. *World Health Organization. Bulletin of the World Health Organization*, 82(4), 265-73.
- Becker, H. S. (1985). *Outsiders: études de sociologie de la déviance* : Paris. France : Éditions Métailié.
- Bénéï, V. (1995). Pour une réévaluation anthropologique du « prix de la fiancée ». Le cas du dyāj maharashtrien (Inde). *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 263-286.
- Berger, P., & Luckmann, T. (2018). *La Construction sociale de la réalité-3e éd* : Armand Colin.
- Berger, R. (2015). Now I see it, now I don't: Researcher's position and reflexivity in qualitative research. *Qualitative research*, 15(2), 219-234.
- Béridogo, B. (2006). Processus de décentralisation et pluralité de logiques des acteurs au Mali. *Décentralisation et pouvoirs en Afrique : en contrepoint, modèles territoriaux français*. 67-96.

- Bernichi, A. (2013). Enfants de la rue de Casablanca : enfants et adolescents « exilés dehors ». *Adolescence, T.31* 3(3), 531p. doi:10.3917/ado.085.0531
- Bernier, D., Bellot, C., Sylvestre, M. et Chesnay, C. (2011). *La judiciarisation des personnes en situation d'itinérance à Québec : point de vue des acteurs socio-judiciaires et analyse du phénomène*. Toronto, Ontario : The Canadian Homelessness Research Network Press.
- Berten, A. (2006). Légitimité, légitimation, normativité. *Recherches en communication, 25*(25), 77-90.
- Berthelot, J. (1998). Les nouveaux défis épistémologiques de la sociologie. *Sociologie et sociétés, 30*(1), 23-38.
- Berthoud, G. (2004). Penser l'universalité du don. À quelles conditions ? *Revue du MAUSS* (1), 353-376.
- Biaya, T. K. (2000). Jeunes et culture de la rue en Afrique urbaine. *Politique africaine, 80*(4), 12p. doi:10.3917/polaf.080.0012
- Bierschenk, T. (2007). Enchevêtrement des logiques sociales. Jean-Pierre Olivier De Sardan en anthropologue du développement. *Une anthropologie entre rigueur et engagement. Paris/Leiden: Karthala/APAD, 25-47*.
- Blanc, A-K. et Gage A. (2000). Men, polygyny, and fertility over the life-course in sub-Saharan Africa. In: Bledsoe C, Lerner S, Guyer JI, editors. *Fertility and the male life cycle in the era of fertility decline*. Oxford, Royaume-Uni : Oxford University Press.
- Blin, T. (1999). *Phénoménologie de l'action sociale à partir d'Alfred Schütz*. Paris, France : Éditions L'Harmattan.
- Boas, F. (1897). « The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians », *Annual report of the Board of regents of the Smithsonian Institution... for the year ending June 30, 1895*, Washington, Government printing office. 311-738. Ici. 341-358 pour le chapitre consacré au *potlatch*.
- Boinot, K. (2007). *La construction psychique de l'errance : Stratégies institutionnelles d'offres et de demandes*. Psychologie. Université Rennes 2.
- Bongrand, P., & Laborier, P. (2005). L'entretien dans l'analyse des politiques publiques : un impensé méthodologique ? *Revue française de science politique, 55*(1), 73-111.
- Bonhomme, J., & Bondaz, J. (2014). Don, sacrifice et sorcellerie : l'économie morale de l'aumône au Sénégal. *Annales : histoire, sciences sociales. 69*(2), 471-504.

- Bonhomme, J., & Bondaz, J. (2017). *L'offrande de la mort : Une rumeur au Sénégal*. Paris, France : CNRS ÉDITIONS. 288p.
- Bonnecase, V. (2015). Sur la chute de Blaise Compaoré. Autorité et colère dans les derniers jours d'un régime. [On the fall of Blaise Compaoré. Authority and anger in the last days of a regime]. *Politique africaine*, 137(1), 151-168. doi:10.3917/polaf.137.0151
- Bonnet, D. (1981). « La procréation, la femme et le génie (les Mossi de Haute-Volta) », *Cahiers Orstom, série Sciences Humaines*, n° 18 (4) (« Médecines et Santé »), 423-431.
- Bonnet, D. (1988). *Corps biologique, corps social : procréation et maladies de l'enfant en pays mossi, Burkina Faso* (Vol. 110). Paris, France : IRD Éditions.
- Bouchard, G. (2013). Pour une nouvelle sociologie des mythes sociaux. Un repérage préliminaire. *Revue européenne des sciences sociales. European Journal of Social Sciences* (51-1), 95-120.
- Boulet, A., & Savoie-Zajc, L. (2011). *Les stratégies d'apprentissage à l'université* (Vol. 6), Québec, Québec : Presse universitaire de Québec (PUQ).
- Bouquet, B. (2014). « La complexité de la légitimité », *Vie sociale*, 2014/4 (n° 8), 13-23. <https://www.cairn.info/revue-vie-sociale-2014-4-page-13.htm>
- Bourdieu P. (1967). Systems of education and systems of thought. *social Science Information*, 14, 338-358.
- Bourdieu, P. (1986). Habitus, code et codification. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 64, septembre. De quel droit ? 40-44 ; doi : <https://doi.org/10.3406/arss.1986.2335>
- Bourdieu, P. (1994). *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris, France : Éditions du Seuil.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J. C et Passeron J. C. (2005). *Le métier de sociologue : préalables épistémologiques*. Berlin et New-York : Mouton de Gruyter
- Bredeloup, S., et Zongo, M. (2016). *Repenser les mobilités burkinabè*. (Études Africaines : Série Sociologie). Paris, France : L'Harmattan, 258 p.
- Breton, J-J. (2012). *Les arts premiers*. (coll. « Que sais-je ? ». N° 3817. 2^e éd., EPUB). Paris, France : PUF
- Brunel, S. (2004). *L'Afrique : un continent en réserve de développement*. Rosny-sous-Bois, France : Éditions Bréal.

- Bryman, A. (2007). Barriers to integrating quantitative and qualitative research. *Journal of mixed methods research*, 1(1), 8-22.
- Burrick, D. (2010). Une épistémologie du récit de vie. *Recherches qualitatives*, 8, 7-36.
- Caillé, A. (1996). Ni holisme ni individualisme méthodologique. Marcel Mauss et le paradigme du don : Le paradigme du don et du symbolisme. *Revue du MAUSS semestrielle*, (8), 12-58.
- Caillé, A. (1997). Don, association et solidarité. *Revue internationale de l'économie sociale*, 265, 48-57.
- Caillé, A. (2000). *Anthropologie du don : le tiers paradigme* (Vol. 1). Paris, France : Desclée de Brouwer.
- Caillé, A. (2007). Ce qu'on appelle si mal le don. *Revue du MAUSS*, (2), 393-404.
- Calvès, A. E. & Marcoux, R. (2007). Présentation : les processus d'individualisation « à l'africaine ». *Sociologie et sociétés*, 39(2), 5-18. doi:<https://doi.org/10.7202/019081ar>
- Calvès, A. E. et Kobiané, J. F. (2014). Genre et nouvelles dynamiques d'insertion professionnelle chez les jeunes à Ouagadougou. [Gender and New Dynamics of Transition to First Employment among Youth in Ouagadougou]. *Autrepart*, 71(3), 33-56. doi :10.3917/autr.071.0033
- Calvès, A. E. et Schoumaker, B. (2004). Deteriorating economic context and changing patterns of youth employment in urban Burkina Faso:1980-2000. *World Development*. 18(2).
- Calvès, A. E. (2016). Generational control over young urban couples in West Africa: Involvement of elders in union formation and infant care in Ouagadougou. *Quetelet Journal*, 4(1), 57-72.
- Campos, P. H. F. (1998). *Pratiques, représentations et exclusion sociale : le cas des éducateurs des enfants de rue au Brésil*. Aix-Marseille 1.
- Cantrelle, P. et Locoh, T. (1990). *Facteurs culturels et sociaux de la santé en Afrique de l'Ouest*. Paris, France : CEPED, (10), 36 p.
- Caramel, L. (2017). « Un milliard de citoyens dans vingt ans : l'Afrique est-elle prête ? » *Le Monde Afrique* : https://www.lemonde.fr/afrique/article/2017/07/30/un-milliard-de-citoyens-dans-vingt-ans-l-afrique-est-elle-prete_5166713_3212.html
- Carle, J. et Bonnet, D. (2009). Identité et question des origines dans l'abandon d'enfants au Burkina Faso. *Anthropologie et Sociétés*, 33 (1), 141-155. <https://doi.org/10.7202/037817ar>

- Cartry, M. (1973). Conférence de M. Michel Cartry. *Annales de l'École pratique des hautes études*, 86(82), 17-38.
- Cartry, M. (1979). Du village à la brousse ou le retour de la question. In IZARD Michel et SMITH Pierre (dir.), *La fonction symbolique*. Paris, France : Gallimard, 265-288.
- Castel, R. (1990). Le roman de la désaffiliation : À propos de Tristan et Iseut. *Le Débat*, 61(4), 155-167.
- Cazeneuve, J. (1968). *Mauss* (Vol. 71). Paris, France : PUF.
- Champy, M. (2014). « La rue ne peut pas avoir d'enfants ! ». *Autrepart*, 72(4), 129. doi:10.3917/autr.072.0129
- Champy, M. (2015). Ni enfants, ni adultes. Une lecture comparative de la « jeunesse » (Burkina Faso). *Ateliers d'anthropologie. Revue éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative* (42).
- Chanial, P. (2010). Bourdieu, un « héritier » paradoxal ? *Revue du MAUSS* (2), 483-492.
- Charbonneau, J. (2004). La recherche sur les solidarités familiales au Québec. *Revue française des affaires sociales*, (3), 171-204.
- Charmes, J. (1996). Le secteur informel au Burkina Faso : Évolution sur longue période et suivi conjoncturel. *Report prepared for the GTZ and the Ministère de l'économie des finances et du plan, Ouagadougou : GTZ*.
- Chauveau, J.-P., Le Pape, M., & De Sardan, J. P. O. (2001). La pluralité des normes et leurs dynamiques en Afrique. *Inégalités et politiques publiques en Afrique. Pluralité de normes et jeux d'acteurs*. (p. 145-162). Paris, France : Éditions Karthala.
- Chehami, J. (2013). *Les « talibés » du Sénégal : une catégorie de la rue, prise entre réseaux religieux et politiques d'action humanitaire*. Thèse de doctorat. Université de Grenoble.
- Chehami, J. (2016). Les familles et le daara au Sénégal. *Afrique contemporaine* (1), 77-89.
- Cissé, Y. T. (1973). *Signes graphiques : représentations, concepts et tests relatifs à la personne chez les Malinkés et les Bambara du Mali* : Groupe de recherche II-Étude des phénomènes religieux en Afrique occidentale et équatoriale.
- Cissé, Y-T. (1994), *La confrérie des chasseurs Malinké et Bambara : mythes, rites et récits initiatiques*, Ivry, Agence de coopération culturelle et technique.

- Clé, A., & Adriaenssens, S. (2006). La mendicité interrogée : Un résumé succinct de la recherche. *Fonds spécial de recherche de la KU*, Bruxelles, Belgique.
- Clignet, R. (1975). Distribution et fonctions de la polygamie en milieu africain : ses effets sur les rôles familiaux. *Psychopathologie africaine*, 11(2), 157-177.
- Coicaud, J. (1997). *Légitimité et politique : contribution à l'étude du droit et de la responsabilité politiques*. Paris, France : PUF.
- Collectifs, (1973). *La Notion de personne en Afrique noire*, Actes du Colloque International sur la notion de personne en Afrique noire, Paris, 11-17 octobre 1971, Paris, éd. du CNRS, « Colloques internationaux » n° 544, 596 p.
- Collignon, R. (1984). La lutte des pouvoirs publics contre les « encombrements humains » à Dakar. *Canadian Journal of African Studies/La Revue canadienne des études africaines*, 18(3), 573-582.
- Colombo, A. (2010). Jeunes à risque ? Sens des pratiques dites à risque et sortie de la rue. *Criminologie*, 43(1), 155. Doi:10.7202/044055ar
- Converset, E., et Binois, J-M. (2006). La zakat au Soudan : Une alternative islamique à l'aide humanitaire internationale ? », Geneva, Suisse : Institut universitaire d'études du développement.
- Coquery-Vidrovitch, C. (2006). De la ville en Afrique noire. [Cities in Sub-Saharan Africa]. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 61e année (5), 1087-1119.
- Coquet, M. et Houseman, M. (2006), « Le corps et ses doubles », in Breton, S., Coquet, M., Houseman, M., Schaeffer, J-M., Taylor, A-C. et Viveiros De Castro Eduardo (dir.), *Qu'est-ce qu'un corps ? Afrique de l'Ouest/Europe occidentale/Nouvelle-Guinée/Amazonie*. Paris, France : Flammarion, 25-57.
- Coulibaly, Z. I. et Sy, A. (2018). Ségou, un exemple d'urbanisme participatif au Mali. <https://blogs.worldbank.org/fr/nasikiliza/segou-un-exemple-durbanisme-participatif-au-mali>.
- Cremer, J. (1927). *Les Bobos : la mentalité mystique*, Paris, France : Librairie orientaliste P. Geuthner.
- Crête, J. (2009). L'éthique en recherche sociale. *Recherche sociale : de la problématique à la collecte des données*. Québec, Québec : PUQ. 285-307.
- Cusson, M. (1981). *Délinquants pourquoi ?* Paris, France : A. Colin.
- Cyrulnik, B. (2002). *Ces enfants qui tiennent le coup* : 2è éd. Revigny, France : Hommes et perspectives.

- Damon, J. (1997). La mendicité : traque publique et ressource privée. *Revue des politiques sociales et familiales*, 50(1), 109-127.
- Damon, J. (2002). Les « SDF », de qui parle-t-on ? *Population*, 57(3), 569-582.
- Damon, J. (2003). Cinq variables historiques caractéristiques de la prise en charge des « SDF ». *Déviance et société*, 27(1), 25-42.
- Damon, J. (2007). La prise en charge des vagabonds, des mendiants et des clochards Le tournant récent de l'histoire. *Revue de droit sanitaire et social*, 43(6), 933-951.
- Dasgupta, B., Lall, S. V., & Lozano-Gracia, N. (2014). *Urbanization and housing investment*. The World Bank.
- Dassetto, F., Laurent, P.-J., & Tasserre, O. (2013). *Un islam confrérique au Burkina Faso. Actualité et mémoire d'une branche de la Tijâniyya*. Religions contemporaines : Paris, France : Éditions Karthala.
- De Bellaing, L. M. (2010). Logique intellectuelle, logique empirique, logique scientifique. *L'Homme la Societe* (4), pp.121-138.
- De Bloganqueaux, S. R. D., & Sagbo, J.-L. H. L. (2012). De l'usage des outils de la recherche qualitative en milieu rural ivoirien : une analyse de l'influence du groupe social sur la structure de l'entretien. *Recherches qualitatives*, 31(1), 6-28.
- De Boeck, F. (2000). Le « deuxième monde » et les « enfants-sorciers » en république démocratique du Congo. *Politique africaine*, 80(4), 32-57. doi:10.3917/polaf.080.0032
- De Certeau, M. (1981). Une pratique sociale de la différence : croire. *Publications de l'École Française de Rome*, 51(1), 363-383.
- De La Soudière, M. (1988). L'inconfort du terrain. *Terrain*, 11, 94-105.
- De Sardan, J.-P. O. (1989). Le réel des autres. *Cahiers d'études africaines*, 127-135.
- De Sardan, J. P. O. (1995). *Anthropologie et développement : essai en socio-anthropologie du changement social*. Paris, France : KARTHALA Éditions.
- De Singly, F. (2000). La place de l'enfant dans la famille contemporaine. *Le parent éducateur* (p. 67-84). Paris, France : PUF.
- Deblé, I. et Hugon, P. (1982). *Vivre et survivre dans les villes africaines*. Paris, France : Presses universitaires de France/Institut étude du développement économique et social (PUF/IEDES). P. 90-96. (Coll. « Tiers-Monde »). 310p.

- Degorge, V., & Douville, O. (2012). Les « enfants-sorciers » ou les rejetons de la guerre en Afrique Équatoriale. Un défi pour l'anthropologie psychanalytique. *Figures de la psychanalyse* (2), 233-249.
- Delaunay, D., et Boyer, F. (2017). Se déplacer dans Ouagadougou au quotidien, moyens, contraintes et pratiques de la mobilité, monographie n°6, IEDES, Université Paris 1 – Panthéon – Sorbonne, 76 p
- Delaunay, V. (2009). Abandon et prise en charge des enfants en Afrique : une problématique centrale pour la protection de l'enfant. *Mondes en développement* (2), 33-46.
- Denzin, N. K. (1978). Triangulation : A case for methodological evaluation and combination. *Sociological methods*, 339-357.
- Dépelteau, F. (2010). *La démarche d'une recherche en sciences humaines : de la question de départ à la communication des résultats* : Louvain-la-Neuve, Belgique : De Boeck Supérieur.
- Desclaux, A., & Alfieri, C. (2008). Allaitement, VIH et prévention au Burkina Faso : les déterminants sociaux ont-ils changé ? *Science et Technique, Série Sciences de la santé* (1), 117-126.
- Desjardins, G. (2015). Étude de la représentation et de la perception des mendiants et de la mendicité en Grèce ancienne (VIIIe au IVe siècle av. J.-C.).
- Deslauriers, J.-P. (1991). *Recherche qualitative : guide pratique*. Montréal, Québec : McGraw-Hill, 142 p.
- Diallo, M. (2003). Le nom qui dérange. *Africultures* (3), 19-21.
- Diarra Abdoulay, M. (2009). *Dynamique des marabouts du Niger : différenciation de leurs activités en milieu rural et urbain*. Paris 8.
- Dieterlen, G. (1959). Mythe et organisation sociale en Afrique occidentale. *Journal des africanistes*, 29(1), 119-138.
- Dieterlen, G. (1973). Images du corps et composantes de la personne chez les Dogon. In Actes du colloque international du CNRS. *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, CNRS : 205-229.
- Diouf-Kamara, S. (1995). Islam, mendicité et migration au Sénégal. *Hommes & migrations*, 1186(1186), 37-40. doi : <https://doi.org/10.3406/ahess.1989.283608>
- Dorvil, H. (2007). *Problèmes sociaux : Théories et méthodologies de la recherche. Tome III* (Vol. 3). Québec, Québec : PUQ.

- Douglas, M. (1999). *Il n'y a pas de don gratuit : introduction à l'édition anglaise de l'« Essai sur le don » de Marcel Mauss.*
- Douville, O. (2004). Anthropologie du contemporain et clinique du sujet. *L'Évolution psychiatrique*, 69(1), 31-47.
- Douville, O. (2004). Enfants et adolescents en danger dans la rue à Bamako (Mali). Questions cliniques et anthropologiques à partir d'une pratique. *Psychopathologie africaine*, 32(1), 55-58.
- Drapeau, M. (2004). Les critères de scientificité en recherche qualitative. *Pratiques psychologiques*, 10(1), 79-86.
- Du, M., & Meyer, M. (2008). Photographier les paysages sociaux urbains : Itinéraires visuels dans la ville. *Ethnographiques. Org* (17).
- Dubar, C. (1969). La méthode de Marcel Mauss. *Revue française de sociologie*, 515-521.
- Dubar, C. (2015). *La socialisation-5e édition : Construction des identités sociales et professionnelles*. Malakoff (Hauts-de-Seine), France : Armand Colin.
- Ducuron-Tucot, R. (1899). *De la répression de la mendicité*. Thèse de doctorat. Faculté de droit de l'Université de Toulouse.
- Dumouchel, P. (2002). Le sacrifice dans l'économie du don. *Esprit (1940-)* (282 (2)), 178-186.
- Dupuis, A. (2007). 13. Rites requis par la naissance, la croissance et la mort des jumeaux. Leur aménagement dans le monde moderne. Le cas des Nzebi du Gabon *Du soin au rite dans l'enfance* (pp. 255-280). Toulouse, France : ERES.
- Durkheim, É. (1894). Les règles de la méthode scientifique. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 37, pp. 465-498.
- Durkheim E. (1904-1905). rééd. 1969. — *L'évolution pédagogique en France*. Paris, France : PUF.
- Durkheim, É. (1978). *De la division du travail*. Paris, France : Quadrige/PUF.
- Durkheim, É. (1981 (1897)). *Le suicide – étude de sociologie*. Paris, France : Quadrige/PUF.
- Durkheim, É., & Mauss, M. (1971 (1903)). De quelques formes primitives de classification. Dans Mauss M., *Essais de sociologie*, (162-230). Paris, France : Éditions du Seuil.
- Ehrenberg, A. (1995). *L'individu incertain* : Paris, France : Calmann-Lévy.

- Emmanuel, H. N. N. (2017). *International Journal of Innovation and Applied Studies*, 30(2), 198-210.
- Erskine, A., & McIntosh, I. (1999). Why begging offends: historical perspectives and continuities. *Begging Questions: Street-level economic activity and social policy failure*, 27-42.
- Falcioni, D. (2012). Conceptions et pratiques du don en islam. *Revue du MAUSS* (1), 443-464.
- Fall, A. S. (1979). *La grève des bàttu, ou, Les déchets humains*: Dakar, Sénégal : Les Nouvelles Éditions Africaines.
- Fall, A. S. (2007). *Bricoler pour survivre : perceptions de la pauvreté dans l'agglomération urbaine de Dakar*. Paris, France : Éditions Karthala.
- Farr, R. M. (1992). Les représentations sociales (E. Flath, trad.). Dans Moscovici, S. (dir.), *Psychologie sociale* (4e éd., p. 379-389). Paris, France : PUF.
- Findley, S. E. (1989). Les migrations féminines dans les villes africaines : une revue de leurs motivations et expériences. *L'insertion urbaine des migrants en Afrique*, (55-70). Paris, France : Orstom.
- Fixot, A-M. (2010). Don, corps et dette : une approche maussienne. *Revue du MAUSS*, 35(1), 477-488. doi:10.3917/rdm.035.0477.
- Flament, C. (2003). Structure et dynamique des représentations sociales. Dans *Les représentations sociales*. « Sociologie d'aujourd'hui ». (P. 224-239). Paris, France : PUF.
- Flament, C., Guimelli, C., & Abric, J.-C. (2006). Effets de masquage dans l'expression d'une représentation sociale. *Les Cahiers internationaux de psychologie sociale*, (1), 15-31.
- Flock, R. (2014). Mendicité et lutte pour l'espace public à Canton. *Perspectives chinoises*, 2014(2014/2), 37-45.
- Flynn, N. (2004). *Encore une nuit de merde dans cette ville pourrie*. : (Traduit en français par Anne-Laure Tissut). Paris, France : Gallimard. 351p.
- Fortin, M. F. (1996). *Le processus de la recherche : de la conception à la réalisation*. Mont-Royal, Québec : Décarie.
- Fortin, M. F., Côté, J., & Filion, F. (2010). *Fondements et étapes du processus de recherche*. Montréal, Québec : Chenelière.

- Fourchard, L. (2002). *De la ville coloniale à la cour africaine : Espaces, pouvoirs et sociétés à Ouagadougou et à Bobo-Dioulasso (Haute-Volta) fin XIX^e siècle-1960* : Paris, France : Éditions L'Harmattan.
- Fournier, M. (1982). Durkheim et la sociologie de la connaissance scientifique. *Sociologie et sociétés*, 14(2), 55-66.
- Fournier, M., & Marcel, J.-C. (2004). Présentation. *Sociologie et sociétés*, 36(2), 5. doi:10.7202/011043ar
- Freitag, M. (1995). *Le naufrage de l'université et autres essais d'épistémologie politique*. Montréal et Paris : Nuit blanche et La Découverte.
- Gaboriau, P. (1993). *Clochard : l'univers d'un groupe de sans-abri parisiens* : Paris, France : FeniXX.
- Garel, M., Charlemaine, E., & Blondel, B. (2006). Conséquences psychologiques des naissances multiples. *Gynécologie obstétrique & fertilité*, 34(11), 1058-1063.
- Garel, M., Salobir, C., Lelong, N., & Blondel, B. (2000). Les mères de triplés et leurs enfants : évolution de quatre à sept ans après la naissance. *Gynécologie obstétrique & fertilité*, 28(11), 792-797.
- Garnot, B. (1985). *Classes populaires urbaines au XVIII^e siècle : l'exemple de Chartres*. Thèse d'état dactylographiée, dir. Lebrun (F.). Université Rennes 2.
- Gaufryau, B. & Maldonado, C. (2001). Burkina Faso, pp. 147-83, dans : B. Gaufryau & C. Maldonado (eds.), *L'économie informelle en Afrique francophone : structure, dynamiques et politiques*. Genève : Bureau International du Travail.
- Gauthier, B. (2003). *Recherche sociale : de la problématique à la collecte des données*. Québec, Québec : PUQ.
- Gazibo, M., & Thiriot, C. (2009). *Le politique en Afrique : état des débats et pistes de recherche*. Paris, France : Éditions Karthala.
- Gélard, M.-L. (2003). *Le pilier de la tente : rituels et représentations de l'honneur chez les Aït Khebbach (Tafilalt)* (Vol. 4). Paris, France : Les Éditions de la MSH.
- Gélis, J. (1991). Deux enfants d'une même ventrée. Introduction à l'histoire des naissances gemellaires. *É. Papiernik-Berkauer et J.-C. Pons, Les Grossesses multiples, Paris, Doin*, 367-375.
- Gentile, M. F. (2005). Garçons et filles en situation de rue. Pertinence analytique des notions de genre et de rapports sociaux de sexe. Paper presented at the GIS Réseau Amérique latine. Actes du 1er Congrès du GIS Amérique latine : *Discours et pratiques de*

pouvoir en Amérique latine, de la période précolombienne à nos jours, 3-4 novembre 2005, Université de La Rochelle.

« Genre et classes populaires », G. (2018). La production quotidienne du genre en milieu populaire. [The everyday production of gender in the working classes]. *Genèses*, 111(2), 3-8. doi:10.3917/gen.111.0003

Geremek, B. (1980). *Inutiles au monde : truands et misérables dans l'Europe moderne (1350-1600)*. Paris, France : Gallimard/Julliard.

Geremek, B. (1987). *La potence ou la pitié : l'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*. Paris, France : Gallimard.

Geremek, B., & Arnold-Moricet, J. (1987). *La potence ou la pitié : l'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*. Paris, France : Gallimard.

Germain, A. (1997). *L'Étranger et la ville*. Montréal, Québec : INRS.

Germain, A. (2013). La sociologie urbaine à l'épreuve de l'immigration et de l'ethnicité : de Chicago à Montréal en passant par Amsterdam. *Sociologie et sociétés*, 45(2), 87-109. doi:<https://doi.org/10.7202/1023174ar>

Gilliard, P. (1995). Approche méthodologique d'un tabou social : la mendicité au Niger. *Le travail du chercheur sur le terrain : questionner, les pratiques, les méthodes* (10), 155-167.

Gilliard, P. (2005). *L'extrême pauvreté au Niger : mendier ou mourir* : Paris, France : Éditions Karthala.

Gilliard, P., & Pédenon, L. (1996). Rues de Niamey : espace et territoires de la mendicité. *Politique Africaine, Du côté de la rue*, n°63, Paris, Karthala.

Gilson, A. et Lahaye, M. (2015). La qualité de vie des enfants en soins palliatifs pédiatriques : le point de vue des soignants. Mémoire de maîtrise. Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation. Université catholique de Louvain.

Gilson, S., & Fossion, P. (2005). L'EMDR science ou croyance ? Une revue critique de la littérature. *Acta psychiatrica belgica*, 105(1), 47-58.

Gning, N. (2013). *Une réalité complexe : sexualités entre hommes et prévention du sida au Sénégal*. Université Montesquieu-Bordeaux IV.

Gnoumou-Thiombiano, B. (2014). Genre et prise de décision au sein du ménage au Burkina Faso. *Cahiers québécois de démographie*, 43(2), 249-278.

- Godbout, J. T. (1996). *Le langage du don*. Montréal, Québec : Les Éditions Fides.
- Godbout, J. T. (2000). *Le don, la dette et l'identité. Homo donator vs. Homo oeconomicus*. Lormont, France : Bord de l'eau (Le).
- Godbout J. T. (2007). Ce qui circule entre nous. *Donner, recevoir, rendre*. Paris, France : Le Seuil.
- Godbout, J., & Caillé, A. (1992). *L'esprit du don* : Paris, France : La découverte.
- Goel, A. (2010). Indian anti-beggary laws and their constitutionality through the prism of fundamental rights, with special reference to Ram Lakhan V. State. *Asia-Pac. J. on Hum. Rts. & L.*, 11, 23.
- Goerg, O. (2006). Domination coloniale, construction de « la ville » en Afrique et dénomination. *Afrique & histoire*, 5(1), 15-45.
- Goffman, E. (1973). *La mise en scène de la vie quotidienne. Tome 1. La présentation de soi*. Paris, France : Éditions de minuit.
- Goglin, J. L. (1976). *Les misérables dans l'Occident médiéval* (Vol. 25). Paris, France : Éditions du Seuil.
- Goyendzi, R. (2001). *La société initiatique Ndjobi : dynamique et implications sociopolitiques au Congo : 1972-1992*. Thèse de doctorat. Université Lyon-II.
- Grafmeyer, Y., & Joseph, I. (1979). L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine. In: *Annales de Géographie*, t. 88, n°490. 723-725 ;
- Guebre, A.O. (2005). Mendicité des mères de jumeaux : Quand une coutume devient un gagne-pain. In *Le Pays* N°3457 du 03/09/2005, p 17. Repéré le 22/11/2016 de <https://lefaso.net/spip.php?article9548>
- Guérin, I. (2008). L'argent des femmes pauvres : entre survie quotidienne, obligations familiales et normes sociales. *Revue Française de Socio-Économie*, 2(2), 59. doi:10.3917/rfse.002.0059
- Gueslin, A. (2013). *D'ailleurs et de nulle part : Mendiants, vagabonds, clochards, SDF en France depuis le Moyen Âge*. Paris, France : Fayard.
- Guillaume, A. (1954). *Jeûne et charité dans l'Église latine, des origines au 12 siècle, en particulier chez S. Léon le Grand*, Paris, France : éd. SOS, 1954
- Hagberg, S., Kibora, L., Ouattara, F., & Konkobo, A. (2015). Au cœur de la révolution burkinabè. *Anthropologie & développement* (42-43), 199-224.
- Hamberger, K. (2012). *Traces des génies*. Paris, France : CNRS Éditions.

- Hamzetta, B. O. (2003a). *La mendicité : une forme de pauvreté ou une opportunité sociale pour la constitution de capacité ?* Conference From sustainable Development to sustainable Freedom, Pavia, Italia, September 2003.
- Hamzetta, B. O. (2003b). Solidarité sociale et lutte contre la pauvreté en Mauritanie. In J. Ballet et R. Guillon (eds), *Regards croisés sur le capital social*, Paris, France : L'Harmattan.
- Hamzetta, B. O. (2004). Handicaps, Accidents et Opportunités sociales en Mauritanie. Paper presented at the Communication présentée à la 4ème Conférence Internationale sur les « *Capabilities Approach* » à Pavie en Italie.
- Harper, E., & Dorvil, H. (2013). *Le travail social : théories, méthodologies et pratiques*: Québec, Québec : PUQ.
- Hatzfeld, H. (2014). Au nom de quoi ? Les revendications de légitimité, expressions de mutations sociales et politiques. *Vie sociale* (4), 25-36.
- Helmer, É. (2013). Philosophies grecques du mendiant. *Cahiers philosophiques* (3), 3-16.
- Hénaff, M. (2009). Anthropologie du don : genèse du politique et sphères de reconnaissance. *La reconnaissance aujourd'hui*, 471-496.
- Hénaff, M. (2010). DERRIDA : le don, l'impossible et l'exclusion de la réciprocité. *Archivio di Filosofia*, 78(1), 251-265.
- Henri, A.-N. (2004). Le secret de famille et l'enfant improbable. *Mercader, P., Henri, A.-N. La formation en psychologie, filiation bâtarde, transmission troublée (193-303)*. Lyon, France : Presses Universitaires de Lyon.
- Héritier-Augé, F. (1992). Moitiés d'hommes, pieds déchaussés et sauteurs à cloche-pied. *Terrain. Anthropologie & sciences humaines* (18), 5-14.
- Herzlich, C. (1972). La représentation sociale. *Introduction à la psychologie sociale*, 1, 303-325.
- Hilgers, M., & Loada, A. (2013). Tensions et protestations dans un régime semi-autoritaire : croissance des révoltes populaires et maintien du pouvoir au Burkina Faso. [Tensions and protests in a semi-authoritarian regime: Increasing popular uprisings and the endurance of the regime in Burkina Faso]. *Politique africaine*, 131(3), 187-208. doi:10.3917/polaf.131.0187
- Hilgers, M., & Mazzocchetti, J. (2010). Contextualisation. Situation politique, économique et développement au Burkina Faso *Révoltes et oppositions dans un régime semi-autoritaire* (pp. 15-21). Paris, France : Éditions Karthala.

- Houle, G. (1987). Le sens commun comme forme de connaissance : de l'analyse clinique en sociologie. *Sociologie et sociétés*, 19(2), 77-86.
- Houssier, F. (2005). L'enfant jumeau et son devenir : Indifférenciation et subjectivation dans le lien sororal. *Topique*, 93(4), 91-103. doi:10.3917/top.093.0091.
- Houssemand, J., Griffond-Boitier, A., Youssoufi, S., & Antoni, J. P. (2018). Caractériser l'offre d'habitat par la demande résidentielle. Éléments pour un renouvellement conceptuel du couple logement/environnement. *Cybergeo : European Journal of Geography*.
- Huberman, A. M., & Miles, M. B. (1991). *Analyse des données qualitatives : recueil de nouvelles méthodes* : Montréal, Québec : Éditions du Renouveau pédagogique.
- Hubert, H., & Mauss, M. (1897). Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. *L'Année sociologique (1896/1897-1924/1925)*, 2, 29-138.
- Hubert, H., & Mauss, M. (1902). Esquisse d'une théorie générale de la magie. *L'Année sociologique (1896/1897-1924/1925)*, 7, 1-146.
- Hubert, H., & Mauss, M. (1908). Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux. *Revue de l'histoire des religions*, 163-452.
- Hugon, C. (2015). Les sèriñ daara et la réforme des écoles coraniques au Sénégal. *Politique africaine* (3), 83-99.
- Iboudo, P. (1966). *Croyances et pratiques religieuses traditionnelles des Mossi* : Recherches voltaïques, Paris - Ouagadougou, CVRS.
- INSD et Macro International Inc. (2011). *Enquête Démographique et de Santé (EDS-IV) et à Indicateurs Multiples (MICS) EDSBF-MICS IV. Rapport préliminaire, Burkina Faso 2010*. Calverton, Maryland, U.S.A.
- INSD. (2011). Enquête qualitative sur la mendicité dans la ville de Ouagadougou, en collaboration avec la Banque Africaine de Développement (BAD), rapport d'analyse.
- INSD. (2012). Énumération de la Population de Ouagadougou et Bobo Dioulasso (EPOB). Ouagadougou.
- INSD. (2015). Rapport enquête multisectorielle continue (EMC) 2014 : profil de pauvreté et inégalités, Ouagadougou, 90 p.
- INSD-MEF (1994). Rapport de l'enquête démographique et de santé au Burkina Faso (EDSBF) réalisée en 1993 <http://www.issp.bf/index.php/fr/droits-des-enfants-au-bf/2-documents-recenses/2-sante/5-rapport-de-recherche-consultation/208-enquete-demographique-et-de-sante-1993-1/file>

- INSD-MEF (2000). Rapport de l'enquête démographique et de santé au Burkina Faso (EDSBF) réalisée en 1998-1999. <https://www.dhsprogram.com/pubs/pdf/FR110/FR110.pdf>
- INSD-MEF (2004). Rapport de l'enquête démographique et de santé au Burkina Faso (EDSBF), réalisée en 2003. <https://www.dhsprogram.com/pubs/pdf/FR154/FR154.pdf>
- INSD-MEF (2012). Rapport de l'enquête démographique et de santé et à indicateurs Multiples au Burkina Faso (EDSBF-MICS), réalisée en 2010. <https://www.dhsprogram.com/pubs/pdf/FR256/FR256.pdf>
- INSD-MEF (2015). Rapport de l'enquête sur les indicateurs du paludisme au Burkina Faso (EIPBF) réalisée en 2014. <https://dhsprogram.com/pubs/pdf/MIS19/MIS19.pdf>
- INSD-MEF (2016). Rapport de l'enquête nationale sur l'emploi et le secteur informel au Burkina Faso, réalisée en 2015 (ENESI-2015). Phase1. Thème 5 : Le chômage. http://www.insd.bf/n/contenu/enquetes_recensements/ENESI/Chomage.pdf
- ISSP. (2012). Les non-lotis des villages urbains ? Ouaga focus n°3, 2 p
- Jaglin S., 1995, *Gestion urbaine partagée à Ouagadougou*, Paris, France : Karthala-ORSTOM, 652 p.
- Janin, P. (2001). Une géographie sociale de la rue africaine. *Politique africaine* (2), 177-189.
- Jaspard, J.-M. (1998). Signification anthropologique du baptême des enfants et motivation psychologique à le célébrer. *Revue théologique de Louvain*, 29(3), pp. 307-330.
- Javeau, C. (1885). Vie quotidienne et méthode. *Recherches sociologiques*, 16(2), 281-292.
- Jick, T. D. (1979). Mixing qualitative and quantitative methods: Triangulation in action. *Administrative science quarterly*, 24(4), 602-611.
- Jodelet, D. (1984). Représentations sociales : phénomène, concept et théorie. *Psychologie sociale*, 358-378.
- Jodelet, D. (1989). Représentations sociales : un domaine en expansion. Dans Jodelet, D. (Ed.), *Les représentations sociales* (p. 31-61). Paris, France : PUF.
- Jodelet, D. (2006). Culture et pratiques de santé. [Culture and Health Practices]. *Nouvelle revue de psychosociologie*, 1(1), 219-239. doi:10.3917/nrp.001.0219
- Jodelet, D., & Moscovici, S. (1989). *Folies et représentations sociales* : Paris, France : PUF.
- Johnson, K. (2007). *The fear of beggars: Stewardship and poverty in Christian ethics*: Wm. B. Eerdmans Publishing.

- Jonas, S. (1995). La grosztadt-metropole européenne dans la sociologie des pères fondateurs allemands. Chapitre 1. Dans RÉMY, Jean (dir.) *Georg Simmel : ville et modernité*, (p. 19- 35). Paris, France : L'Harmattan.
- Kabasele Lumbala, F. (2011). Liturgies africaines et vie. *Théologiques*, 19(1), 147-162.
- Kaboré, S. T. (2004). Qualité de la croissance économique et pauvreté dans les pays en développement : mesure et application au Burkina Faso. *Revue d'économie du développement*, 12(2), 37-63.
- Kane, C. H. (1971). *L'Aventure ambiguë*. Paris, France : Julliard.
- Karsenti, B. (1994). *Marcel Mauss : le fait social total* (Vol. 49) : Paris, France : PUF.
- Karsenti, T., & Savoie-Zajc, L. (2000). *Introduction à la recherche en éducation* : Sherbrooke, Québec : Éditions du CRP.
- Karsenti, T., & Savoie-Zajc, L. (2018). *La recherche en éducation : étapes et approches*. Montréal, Québec : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Kassah, A. K. (2008). Begging as work: A study of people with mobility difficulties in Accra, Ghana. *Disability & Society*, 23(2), 163-170.
- Kauffmann, E. (2014). « Les trois types purs de la domination légitime » de Max Weber : les paradoxes de la domination et de la liberté », *Sociologie*. 5(3), 307-317. <https://www.cairn.info/revue-sociologie-2014-3-page-307.htm>
- Kaufmann, J.-C. (1997). Le monde social des objets. *Sociétés contemporaines*, 27(1), 111-125.
- Kinda, A. (2003). Approche socio-anthropologique des pratiques sacrificielles dans la ville de Ouagadougou. Mémoire de maîtrise. Université de Ouagadougou.
- Konan, J. K. (2016). La mendicité comme moyen de revendication. *Multitudes* (2), 213-216.
- Kuntzmann, R. (1980). Le symbole des jumeaux au Proche-Orient ancien. *Revue des Sciences Religieuses*, 54(3), 251-258.
- Kwenzi-Mikala, T. (2008). *Les noms de personnes chez les Bantou du Gabon*. Paris, France : L'Harmattan.
- L'Écuyer, R. (1990). *Méthodologie de l'analyse développementale de contenu. Méthode GPS et concept de soi*. Sainte-Foy, Canada : Presses de l'Université du Québec.
- La Rochefoucauld, F., et De, D. (2013). *Maximes et réflexions diverses*. Paris, France : République des Lettres.

- La Sainte Bible. (1965). Paris, France : Éditions Planète
- Laberge, D., Landreville, P., Morin, D., & Casavant, L. (2000). Une convergence : parcours d'emprisonnement, parcours d'itinérance. *L'errance urbaine*, 253-272.
- Laberge, D., Morin, D., & Roy, S. (2000). L'itinérance des femmes : les effets convergents de transformations sociétales. *L'errance urbaine*, 83-99.
- Lachal, C. (2007). Le partage du traumatisme : comment soigner les patients traumatisés. *Le Journal des psychologues*, (10), 50-54.
- Lachaud, J.-P. (1997). *Les femmes et le marché du travail urbain en Afrique subsaharienne*. Paris, France : L'Harmattan.
- Lamarque, M. (2017). Être parents d'enfants jumeaux âgés de 3 ans. Analyse de 30 entretiens. *Empan* (4), 132-138.
- Lamarque, M., & Troupel, O. (2015). Mères et pères d'enfants jumeaux : quelles spécificités ? *Dialogue* (1), 117-126.
- Lamarque, M., Troupel-Cremel, O., & Zaouche-Gaudron, C. (2013). *Évaluation des pratiques éducatives et des relations gémellaires : Adaptation d'un outil pour les mères de jumeaux de 4-7 ans*. Paper presented at the 6ème Colloque du RIPSYPDEVE. Actualités de la Psychologie du développement et de l'Éducation.
- Lankenau, S. E. (1999a). Panhandling repertoires and routines for overcoming the nonperson treatment. *Deviant behavior*, 20(2), 183-206.
- Lankenau, S. E. (1999b). Stronger than dirt: Public humiliation and status enhancement among panhandlers. *Journal of Contemporary Ethnography*, 28(3), 288-318.
- Lankenau, S. E. (2001). Smoke'em if you got'em: Cigarette black markets in US prisons and jails. *The Prison Journal*, 81(2), 142-161.
- Laperrière, A. (1997). Les critères de scientificité des méthodes qualitatives. *La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques*, 1, 365-389.
- Last, M. (1988). Charisma and Medicine in Northern Nigeria. In D. B. Cruise O'brien & C. Coulon, eds, *Charisma and Brotherhood in African Islam*: Oxford: Clarendon: 183-204.
- Launay, R., & Ware, R. (2009). Comment (ne pas) lire le Coran ? *Logiques de l'enseignement religieux au Sénégal et en Côte d'Ivoire*. In *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, edited by Gilles Holder, 127-144.

- Laurent, P.-J., & Castaigne, M. (2004). *Décentralisation et citoyenneté au Burkina Faso : Le cas de Ziniaré* (Vol. 4). Paris, France : Éditions L'Harmattan.
- Lavarde, A.-M. (2008). Chapitre 5. Objet de recherche et question de recherche *Guide méthodologique de la recherche en psychologie* (p. 79-96). Louvain-la-Neuve, Belgique : De Boeck Supérieur.
- Le Coran, (2009). Traduit de l'arabe par M. Chebel. Paris, France : Fayard.
- Le Jeune G., 2004, *Les migrations féminines du milieu rural vers le milieu urbain au Burkina Faso : faits, causes et implications*, Département de démographie, Université de Montréal, 128 pages + annexes
- Le Jeune G. 2007. Migration et insertion des femmes dans le marché du travail urbain : une remise en question des rapports de genre. In Ouédraogo D. et Piché V. (dir.), *Dynamique migratoire, insertion urbaine et environnement au Burkina Faso : Au-delà de la houe*. (p. 189-212). Paris, France : L'Harmattan.
- Le Jeune, G., Victor, P., & Jean, P. (2005). L'émergence d'une migration féminine autonome du milieu rural vers le milieu urbain au Burkina Faso ? *African Population Studies*, 20(2).
- Le Moal, G. (1973). Quelques aperçus sur la notion de personne chez les Bobo. In *La Notion de personne en Afrique noire*. Actes du colloque du C.N.R.S., 11-17 octobre 1971, p. 193-203. Paris, France : C.N.R.S./L'Harmattan,
- Le Moal, G. (1980). *Les Bobo. Nature et fonction des masques*. Paris, France : ORSTOM. 535p.
- Leach, E. R., Guérin, A., Pouillon, J. et Firth, R. (1972). *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie : analyse des structures sociales kachin*. Paris, France : F. Maspéro.
- L'Écuyer, R. (1990). *Méthodologie de l'analyse développementale de contenu : méthode GPS et concept de soi* : Québec, Québec : PUQ.
- Lee, B. A., & Farrell, C. R. (2003). Buddy, can you spare a dime? Homelessness, panhandling, and the public. *Urban Affairs Review*, 38(3), 299-324.
- Leif, J. (1977). *Introduction. Dans la traduction de TONNIES, F. (1922). Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure. (GEMEINSCHAFT UND GESELLSCHAFT)*. Paris, France : PUQ. 286p.
- Leimdorfer F. Tessonneau, A-L. (1986). Légitimité sociologique et analyse de discours : Le parcours de la légitimité dans les textes de l'Unesco sur l'éducation de base. In: Langage et société, n°37. *Sociologie et discours*. p. 61-111. https://www.persee.fr/doc/lsoc_0181-4095_1986_num_37_1_2067

[Lewis, M. J., & Calvès, A. E. \(2011\). L'encadrement par les aînées de l'entrée en maternité des jeunes femmes à Ouagadougou : Continuités et changements. *L'Afrique des générations. Entre tensions et renégociations. Paris : Karthala, 645-678.*](#)

Lipsky, M. (1981). La contestation comme ressource politique. Dans Padioleau, J. *L'opinion publique*. (P. 336-363). La Haye, New York : Mouton.

Locoh, T. (1996). Changements des rôles masculins et féminins dans la crise : la révolution silencieuse. Dans *Crise et population en Afrique*. (p. 445-469). Paris, France : CEPED

Locoh, T. (2007). *Genre et sociétés en Afrique : implications pour le développement*. Paris, France : INED.

Lombard, J., & Ninot, O. (2012). Des mobilités aux transports. Regards croisés en Afrique de l'Ouest. *EchoGéo*, (20).

Lucchini, R. (1996). Sociologie de la survie : l'enfant dans la rue. *Le sociologue*. Paris, France : PUF, 336p.

Lucchini, R. (2001). Carrière, identité et sortie de la rue : le cas de l'enfant de la rue. *Déviance et société*, 25(1), 75-97.

Magnani, E. (2007). *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées* : EUD.

Maikoubou, D. (2012). *Les noms de personnes chez les Ngambayes du Tchad* : Paris, France : L'Harmattan.

Maisonneuve, J. (1988). *Les rituels*. « *Que sais-je* » (2425). Paris, France : PUF

Magrin et al. (2018) « Le défi urbain : inventer la ville africaine pour tous » « Des villes et des campagnes indissociables » *Atlas de l'Afrique. Un Continent Émergent ?* pp. 22-23 et pp. 74-75.

Makaruis-Lévi, L. (1967). Les jumeaux : de l'ambivalence au dualisme (Book Review). *Année Sociologique*, 18, 373.

Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the Western Pacific*. New York: EP Dutton & Co. *MANAGEMENT REPORT*, 2224.

Malinowski, B., Devyver, A., Devyver, S., Frazer, J. G., & Panoff, M. (1989). *Les argonautes du Pacifique occidental*. Paris, France : Gallimard.

Mannoni, P. (2016). *Les représentations sociales: « Que sais-je ? » n° 3329*. Paris, France : PUF.

- Marcoux, R. (1997). Nuptialité et maintien de la polygamie en milieu urbain au Mali. *Cahiers québécois de démographie*, 26(2), 191-214.
- Marcoux, R. (2007). Les processus d'individualisation « à l'africaine ». *Sociologie et sociétés*, 39(2), 5-18.
- Marguerat, Y. (2003). À la découverte des enfants de la rue d'Abidjan. *Garçons et filles des rues dans la ville africaine (15-36)*. Paris, France : GREJEM, EHESS.
- Marie, A. (1998). Échange : sous le don, la dette. *Sciences humaines. Hors-série (23)*, 28-31.
- Marie, A. (2002). Une anthropo-logique communautaire à l'épreuve de la mondialisation. De la relation de dette à la lutte sociale (l'exemple ivoirien). [A Community Anthropo-Logic Tested by Globalization]. *Cahiers d'études africaines*, 166(2), 207-256.
- Mariko, K. A. (1996). *La mort de la brousse : la dégradation de l'environnement au Sahel* : paris, France : Éditions Karthala.
- Martin, V. (2005). Les études qualitatives : les approches qualitatives en sciences sociales et leur prolongement en marketing. Zoom sur l'entretien non-directif. *Revue française du marketing (204)*, 85.
- Martuccelli, D. (2006). *Forgé par l'épreuve : l'individu dans la France contemporaine*. Malakoff (Hauts-de-Seine), France : Armand Colin.
- Mathieu, F. (2011). *L'errance psychique des sujets SDF : le manteau cloacal, l'effondrement scénique et la séduction*. Lyon 2.
- Mathieu, F. (2018). Le processus envieux dans l'errance des sujets sdf. [The envy in psychic wandering among the homeless]. *Cliniques méditerranéennes*, 97(1), pp. 173-180. doi:10.3917/cm.097.0173
- Matignon, J.-J. (1900). *Superstition, crime et misère en Chine (Vol. 20)* : A. Storck.
- Mauss M. (1934). Les techniques du corps. *Dans Sociologie et anthropologie* (p. 368 et 380). Paris, France : PUF.
- Mauss, M. (1908). L'art et le mythe d'après M. Wundt. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 66, 48-78.
- Mauss, M. (1923). Essai sur le don forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *L'Année sociologique (1896/1897-1924/1925)*, 1, 30-186.
- Mauss, M. (1936). Les techniques du corps. *Journal de psychologie*, 32(3-4), 271-293.
- Mauss, M. (1969 [1924]) : « Gift, gift », in : id. : *Œuvres III. Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, (p. 46-51). Paris, France : Minuit.

- Mauss, M. (1969). Nations, nationalisme, internationalisme. *Œuvres* (vol. 3). Paris, France : Minuit.
- Mauss, M. (1989). Essai sur le Don (1950). *Sociologie et Anthropologie*. Paris, France : PUF.
- Mauss, M. (2002). *The gift: The form and reason for exchange in archaic societies*. Londres, Royaume-Uni : Routledge.
- Mauss, M., & Karady, V. (1974). *Représentations collectives et diversité des civilisations*. Paris, France : Éd. de Minuit.
- Mauss, M., & Weber, F. (2007). *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1re éd ed.). Paris, France : PUF.
- Mayer, R. É., & Soumahoro, M. (2010). Espaces urbains tropicaux africains et leur appropriation dans la construction de la ville tropicale : enjeux de deux systèmes d'organisation, le formel et l'informel dans l'utilisation de l'espace. *Canadian Journal of Regional Science*, 33(1).
- Mbacke, K. (1994). *Études Islamiques : Daaras et droits de l'enfant*. Dakar, Sénégal : Fonds Sénégalais de Solidarités Islamique.
- Mbembé, A. (2004). Essai sur le politique en tant que forme de la dépense. *Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales*, 44, 173-174.
- MEF-INSD. (2010). Enquête Intégrale sur les Conditions de Vie des Ménages, Volet Questionnaire Unifié sur les Indicateurs de Bien-être de Base, section ménages. Burkina Faso.
- Memmi, D., & Arduin, P. (1999). L'enquêteur enquêté. De la « connaissance par corps » dans l'entretien sociologique. *Genèses*, 131-145.
- Memmi, D., & Arduin, P. (2002). L'affichage du corporel comme ruse du faible : les SDF parisiens. *Cahiers internationaux de sociologie* (2), 213-232.
- Menezes, R. (2005). Marcel Mauss et la sociologie de la religion. *Social compass*, 52(2), 255-271.
- Mercier, M., & Bazier, G. (2001). Représentations sociales du handicap et de la mise au travail des personnes handicapées. *Manuel de psychologie des handicaps. Sémiologie et principes de remédiation*, 511-532.
- Mercier, P. (1968). Jumeaux. *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris, Fernad Hazan, 230-231.

- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible : suivi de notes de travail. Par Maurice Merleau-Pont. Texte établi par Claude Lefort*. Paris, France : Gallimard.
- Merlo, C. (1977). Ibeji, hohovi, venavi, les statuetstes rituelles de jumeaux en civilisation béninoise », *Arts d'Afrique Noire*, n° 22. pp. 16-31.
- Michelat, G. (1975). Sur l'utilisation de l'entretien non directif en sociologie. *Revue française de sociologie*, 229-247.
- Michelat, G., & Simon, M. (1979). Intégration religieuse et comportement politique. *Lendemains. Zeitschrift für Frankreichforschung+ Französischstudium Berlin*, 4(15), 31-56.
- Micheli, C.-A. (2009). *Double et gémellité : une approche des portraits photographiques de studio en Afrique de l'Ouest*. Thèse de doctorat. Université Lumière-Lyon II.
- Milano, S. (1990). *La pauvreté absolue*. Paris, France : Hachette.
- Miles, M. B. et Huberman, A. M. (2003). *Analyse des données qualitatives*. Bruxelles, Belgique : De Boeck Supérieur.
- Milon, A. (1998). *La valeur de l'information : entre dette et don : critique de l'économie de l'information* : FeniXX.
- Minh-ha, T. T. (1982). Aminata Sow Fall et l'espace du don. (*The French Review*), 55(6), 780-789. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/390643.
- Mitchell, D. (1995). The end of public space? People's Park, definitions of the public, and democracy. *Annals of the association of american geographers*, 85(1), 108-133.
- Mitchell, D., & Staeheli, L. A. (2006). Clean and safe? Property redevelopment, public space, and homelessness in downtown San Diego. *The politics of public space*, 143-175.
- Moliner, P. (2001). Formation et stabilisation des représentations sociales La dynamique des représentations sociales : pourquoi et comment les représentations se transforment-elles? (p. 303). Grenoble, France : PUF.
- Mollat, M. (1978). *Les pauvres au Moyen Âge. Étude sociale*. Paris, France : Hachette.
- Mondain, N., Legrand, T., & Delaunay, V. (2004). L'évolution de la polygamie en milieu rural sénégalais : institution en crise ou en mutation? *Cahiers québécois de démographie*, 33(2), 273-308.
- Morelle, M. (2006). Les enfants des rues, l'État et les ONG : qui produit l'espace urbain? *Afrique contemporaine* (1), 217-229.

- Morelle, M. (2008). Les enfants de la rue à Yaoundé (Cameroun) et Antananarivo (Madagascar). *Autrepart*, 45(1), 43.
- Morin, E. (1956). L'Image et le double. In *Le cinéma, ou l'homme imaginaire. Essai d'anthropologie*, Paris, France : Minuit, 31-42.
- Morin, Edgar, (1969). *Le Vif du sujet*, Paris, France : Seuil. 375 p.
- Mouchard, D. (2010). Les mouvements sociaux, laboratoires de la démocratie. *La vie des idées*. 7 septembre. <http://www.laviedesidees.fr/Les-mouvements-sociaux.html>
- Mougin, V. (2008). *Les SDF, idées reçues* : Paris, France : Le cavalier bleu éditions.
- Moussa, S., & Kobiané, J.-F. (2015). Inégalités des ménages face à la réception de transferts informels. Quelques leçons issues de Ouagadougou (Burkina Faso). *Cahiers québécois de démographie*, 44(2), 223-249. doi:<https://doi.org/10.7202/1035954ar>
- Mugny G. et Carugati, F. (1985). *L'intelligence au pluriel. Les représentations sociales de l'intelligence et de son développement*, Cousset, Fribourg : DelVal.
- Ndiaye, P. O. (2015). Aumône et mendicité : un autre regard sur la question des talibés au Sénégal. *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*. Paris, France : Les éditions de la Maison des sciences de l'Homme
- Nédélec, P. (2018). *Géographie urbaine*.
- Néya, S. (2016). Les mobilités spatiales féminines entre logiques individuelle et familiale. L'exemple des migrantes burkinabè entre le Burkina Faso et la Côte d'Ivoire. *EchoGéo* (37).
- Niang, P.-M. (2013). *La mendicité des élèves coraniques en milieu urbain au Sénégal*. Thèse de doctorat en sociologie. Université de Toulouse 2.
- Nicolas, G. (1996). *Du don rituel au sacrifice suprême* : Paris, France : La Découverte.
- Nieuwenhuys, O. (2001). By the sweat of their brow ? 'Street children', NGOs and children's rights in Addis Ababa. *Africa*, 71(4), pp. 539-557.
- Nikiema, A., Degorce, A., & Sawadogo, H. (2016). Les mères de jumeaux autour des mosquées à Ouagadougou : réappropriations, mobilités et mutations urbaines. *Les Cahiers d'Outre Mer* (2), 183-205.
- Nsengiyumva, A. (2010). *L'espace public urbain comme lieu de survie : les Timbayi de Bujumbura*. Louvain-la-Neuve, Belgique : Presses universitaires de Louvain.

- Nyamba, A. (2001). Les relations de plaisanteries au Burkina Faso. Un mode communication pour la paix sociale. *Communication. Information médias théories pratiques*, 21(1), 119-140.
- Nyseth, T. (2008). Network governance in contested urban landscapes. *Planning Theory & Practice*, 9(4), pp. 497-514.
- Ollivry-Dumairieh, F. (2015). Choisir l'absence de repas : le jeûne : Implications théologiques d'une pratique dans le judaïsme, le christianisme et l'islam. *Théologiques*, 23 (1), 107-137.
- ONU-Habitat. (2010). L'état des villes d'Afrique en 2010 : gouvernance, inégalités et marché des terres urbaines. PNUE
- Ouattara, A. et Somé, L. (2006). La croissance urbaine au Burkina Faso. *Rapport d'analyse des données du Recensement Général de la population et de l'habitat de*.
- Ouédraogo, A. (2007). Les mosquées de Ouagadougou (Burkina-Faso) : organisation et fonctionnement. *Insaniyat/إنسانيات. Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales* (38), 45-71.
- Ouédraogo, A., Pison G., Le Cœur, S. et Soura, A-B. (2019). Twin births in Sub-Saharan Africa : Frequency, Trends, and Associated factors. (Manuscrit soumis pour publication en mai 2019 à African Population Studies)
- Ouédraogo, J. (1968). Les kinkirsi. *Notes et documents voltaïques*, 1(2), 3-9.
- Ouendo, E. M., Makoutodé, M., Paraiso, M. N., Wilmet-Dramaix, M., & Dujardin, B. (2005). Itinéraire thérapeutique des malades indigents au Bénin (pauvreté et soins de santé). *Tropical Medicine & International Health*, 10(2), 179-186.
- Pageard, R. (1962). Réflexions sur l'histoire des Mossi. *L'Homme*, 111-115.
- Pageard, R. (1969). *Le droit privé des Mossi : tradition et évolution* (Vol. 1) : Laboratoire d'anthropologie sociale, Collège de France.
- Pageard, R., & Tiendrébéogo, Y. (1974). Génies de la nature en pays mossi : Kîkirsi, Bombana et arbres hantés. *Notes et documents voltaïques*, 7(4), 31-36.
- Paillé, P. (1996). De l'analyse qualitative en général et de l'analyse thématique en particulier. *Recherches qualitatives*, 15, 179-194.
- Papilloud, C. (2002). *Le don de relation : Georg Simmel, Marcel Mauss* : Éditions L'Harmattan.
- Paradas, A. (2009). Intérêts et modalités de l'utilisation de la cartographie cognitive dans les petites entreprises. *Management Avenir* (10), pp. 242-257.

- Parazelli, M. (2002). *La rue attractive : parcours et pratiques identitaires des jeunes de la rue* (Vol. 5). Québec, Québec : PUQ.
- Park, R. E. (1915). The city: Suggestions for the investigation of human behavior in the city environment. *American journal of sociology*, 20(5), 577-612.
- Park, R. E. (1979). La ville comme laboratoire social. Dans GRAFEMEYER, YVES et Isaac JOSEPH, (1979). *L'École de Chicago-Naissance de l'écologie urbaine*. (163-179). Paris, France : Aubier Montaigne.
- PARRER, R. D. S., UNICEF. (2011). *Argumentaire Islamique pour la Protection des Enfants*. Dakar, Sénégal : Les Nouvelles Éditions Africaines.
- Patton, M. Q. (1980). *Qualitative evaluation methods*. Inc. 381p.
- Paugam, S. (1991). La disqualification sociale. *Essai sur la nouvelle pauvreté*. Paris, PUF.
- Paugam, S. (1996). *L'exclusion, l'état des savoirs*. Paris, France : Ed. La Découverte.
- Paugam, S., & Zoyem, J.-P. (1998). Le soutien financier de la famille : une forme essentielle de la solidarité. *Economie et statistique*, 308(1), 187-210.
- Paulian, L. (1897). *Paris qui mendie : mal et remède* : P. Ollendorff.
- Paulme, D. (1988). *Organisation sociale des Dogon* : J.-M. Place.
- Paultre, C. (1906). *De la répression de la mendicité et du vagabondage en France sous l'ancien régime* : L. Larose & L. Tenin.
- Paultre, C. (1975). *De la répression de la mendicité et du vagabondage en France sous l'Ancien Régime* : Genève : Slatkine-Megariotis reprints.
- Pichon, P. (2007). *Vivre dans la rue : sociologie des sans domicile fixe* : Aux lieux d'être.
- Pidolle, L. (2013). L'amour des pauvres et son fondement dans la confession christologique de S. Léon le Grand. *Nouvelle revue théologique*, 135(2), 196-217.
- Pires, A. P. (1997). Échantillonnage et recherche qualitative : essai théorique et méthodologique. *La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques*, 113-169.
- Piron, F. (1997). Pour une anthropologie critique humanisante. *Anthropologie et Sociétés*, 21(1), 105. Doi:10.7202/015465ar
- Pison, G. (1989). La nuptialité en Afrique au sud du Sahara : changements en cours et impact sur la fécondité. *Population (french edition)*, 949-959.

- Pison, G. (1999). « L’Afrique, continent des jumeaux », exposé au Séminaire *Anthropologie de l’enfance*, Paris, France : Muséum
- Pison, G. (2000). Près de la moitié des jumeaux naissent en Afrique. *Population et sociétés*, 360, 1-4.
- Plancke, C. (2009). Rites, chants et danses de jumeauxchez les Punu du Congo-Brazzaville. *Journal des africanistes* (79-1), 177-208.
- Poisson, Y. (1983). L’approche qualitative et l’approche quantitative dans les recherches en éducation. *Revue des sciences de l’éducation*, 9(3), 369-378.
- Pons, J., & Frydman, R. (1994). *Les Jumeaux*. Que sais-je : PUF.
- Pons, J.-C., & Frydman, R. (1998). *Les jumeaux*. Paris, France : PUF.
- Pourtois, J.-P., & Desmet, H. (2007). *Épistémologie et instrumentation en sciences humaines* : Éditions Mardaga.
- Pourtois, J.-P., Desmet, H., & Lahaye, W. (2006). Postures et démarches épistémiques en recherche. *La méthodologie qualitative. Postures de recherche et travail de terrain*, pp. 169-200.
- Pourtois, J.-P., Desmet, H., & Lahaye, W. (2006). Quelle complémentarité entre les approches qualitatives et quantitatives dans les recherches en sciences humaines. *L. Paquay et al.*
- Pradelles de Latour Dejean, C.-H. (1979). La symbolique des rites de la naissance chez les Bangwa au Cameroun. *Enfance*, 32(3), 237-240.
- Prasad, P., Mills, A. J., Elmes, M. & Prasad, A. (Eds.) (1997). *Managing the organizational melting pot: Dilemmas of workplace diversity*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publication. doi: 10.4135/9781452225807
- Procacci, G. (1993). *Gouverner la misère : la question sociale en France (1789-1848)*. Paris, France : Édition du Seuil.
- Rank, O. (1973). *Don Juan et le double*, Paris, Payot, 193 p. Coll. « Petite bibliothèque Payot ». (1e éd., *Don Juan und Der Doppelgänger*, 1914, 1e éd. Française, Paris, Denoël, 1932)
- Ravololomanga, B. (2003). Débrouillardise et adaptation : la vie quotidienne des enfants de la rue. *Garçons et filles des rues dans la ville africaine*, Paris, EHESS, Centre d’études africaines, Grejem, report by the research team Dynamique du monde des jeunes de la rue en Afrique et à Madagascar, 207-217.

- Rémy, J. (1995). *Georg Simmel : ville et modernité*. Paris, France : Éditions L'Harmattan.
- Rémy, J. et Voyé, L. (1974). *La ville et l'urbanisation*. Belgique : Duclot. 521p. (Sociologie nouvelle, collection dirigée par Maurice Chaumont)
- Renne, E. P., & Bastian, M. L. (2001). Reviewing Twinship in Africa. *Ethnology*, 40 (1), 1-11.
- Rivière, C. (1981). *Anthropologie religieuse des Evé du Togo*. Dakar, Sénégal : Les Nouvelles éditions africaines. 215p.
- Rivière, C. (1989). Les pèlerinages dans l'Afrique traditionnelle. *Social compass*, 36(2), 245-261.
- Robin, M., & Casati, I. (1995). L'individualisation des pratiques de soins chez les jumeaux au cours de la première année. *Archives de pédiatrie*, 2(6), 519-525.
- Robin, M., Josse, D., & Tourrette, C. (1991). Naissance gémellaire : aspects matériels et psychosociaux. Interactions précoces mère-jumeaux. *E. Papiernik-Berkhauer et J.-C. Pons (sous la direction de), Les grossesses multiples, Paris, Doin, 237-245.*
- Robinson, D., & Triaud, J.-L. (2012). *Le temps des marabouts : itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française* : Paris, France : Éditions Karthala.
- Roch, J.-L. (1989). Le jeu de l'aumône au Moyen Âge. In : *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 44^e année, N. 3, 1989. 505-527
- Rosa, E., Tafani, E., Michel, G., et Abric, J.-C. (2011). Rôle du processus de catégorisation dans le fonctionnement des représentations sociales : une application dans le champ du marketing. *Les Cahiers internationaux de psychologie sociale* (3), 253-281.
- Rouamba, G. (2015). « Yaab-rāmba » : une anthropologie du care des personnes vieillissantes à Ouagadougou (Burkina Faso). Université de Bordeaux.
- Roulleau-Berger, L. (2015). Sciences sociales « postoccidentales » : de l'Asie à l'Europe. *Socio. La nouvelle revue des sciences sociales* (5), 9-23.
- Rouquette, M.-L., & Rateau, P. (1998). *Introduction à l'étude des représentations sociales*. Grenoble, France : Presses universitaires de Grenoble.
- Samples, J. (1988). Introduction to the Transaction Edition. In: *Community and Society. (Gemeinschaft und Gesellschaft)*. United States of America, Transaction Books, 298p.
- Sangree, W. H. (1971). La Gémellité et le principe d'ambiguïté : Commandement, sorcellerie et maladie chez les irigwe (Nigeria). *L'Homme*, 64-70.

- Sanou, O. M. et Lachaud, J-P. (dir.). (1993). Pauvreté et marché du travail à Ouagadougou (Burkina- Faso). Institut International d'Études Sociales. Discussion papers
- Sarthou-Lajus, N. (2012). L'échange, le don et la dette *Éloge de la dette* (pp. 15-37). Paris, France : PUF.
- Savary, C. (1995). Des jumeaux et des autres. *Totem - Journal du musée d'ethnographie de Genève*, p. 8.
- Savary, C., & Gros, C. (1995). *Des jumeaux et des autres* : Musée d'ethnographie.
- Savoie-Zajc, L. (1996a). Saturation. 2004). *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales, Paris : Armand Collin, coll.« Dictionnaire, 234-235.*
- Savoie-Zajc, L. (1996b). Triangulation (technique de validation par). *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales, 261-262.*
- Savoie-Zajc, L. (2010). Les dynamiques d'accompagnement dans la mise en place de communautés d'apprentissage de personnels scolaires. *Éducation & Formation, 9-20.*
- Savoie-Zajc, L., & Dolbec, A. (1999). La recherche en partenariat : de nouveaux liens à développer entre universitaires et personnels scolaires. *Cahiers de la recherche en éducation, 6(2), pp. 189-202.*
- Savoie, A. (1981). Les continuateurs de Le Play au tournant du siècle. *Revue française de sociologie, pp. 315-344.*
- Sawadogo, H. P. (2011). Mendicité des mères de jumeaux : de l'acte symbolique traditionnel à la mendicité professionnelle dans la ville de Ouagadougou, département de sociologie. Mémoire de master recherche. Université de Ouagadougou, 74 p.
- Sawadogo, H. P. (2017). Phénomène de mendicité avec les jumeaux, une quête de survie ou quête symbolique ? La mutation d'un fait culturel en contexte urbain *Revue Espace Scientifique, No 016, Janvier-Mars 2017, INSS/CBRST, Ouagadougou, Burkina Faso, PP. 2018-2011.*
- Schooler, C., Kohn, M. L., Miller, K. A., & Miller, J. (1983). Housework as work. *Work and personality: An inquiry into the impact of social stratification, 242-260.*
- Schütz, A. (1987). Sens commun et interprétation scientifique de l'action humaine. *Le chercheur et le quotidien, 7-63.* Paris, France : Méridiens Klincksieck.
- Schwartz, S. H. (2006). Les valeurs de base de la personne : théorie, mesures et applications. [Basic Human Values: Theory, Measurement, and Applications]. *Revue française de sociologie, 47(4), 929-968.* doi:10.3917/rfs.474.0929

- Schwerdtner, K. (2007). Entre l'être et l'action : Errances au féminin chez Monique LaRue. *Voix et Images*, 32(2), 63-75.
- Schwimmer, E. (1995). Le don en Mélanésie et chez nous. Les contradictions irréductibles. *Anthropologie et Sociétés*, 19(1-2), 71-94.
- Seca, J.-M. (2010). *Les représentations sociales*. Malakoff, France : Armand Colin.
- Sédat, J. (2005). La dette, l'échange et le sacrifice. *Che vuoi ?* 24(2), 61-69. doi:10.3917/chev.024.0061
- Sene, A. (2004). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire en Afrique noire traditionnelle ou vers une archétypologie des concepts de pratiques rituelles et de représentations sociales*. Thèse de doctorat. Université Pierre Mendès-France-Grenoble II.
- Serrano, C. E. G. (2004). *Eu mendigo: alguns discursos da mendicância na cidade de São Paulo*. Universidade de São Paulo.
- Sèye, A. (2010). Au Sénégal, handicap et errance *Le handicap au risque des cultures*. (pp. 210-226) : Variations anthropologiques. Toulouse, France : Éditions Érès.
- Shils, E. (1975). *Center and periphery*. (vi, 516 - Volume 9 Issue 2 – A). Chicago, États-Unis : University of Chicago Press.
- Silber, I. F. (1996). Le don dans les grandes traditions : Le cas des donations aux monastères dans l'Occident médiéval : Don, sacré et politique. Le don fait aux hommes, le don fait aux dieux, le don fait aux hommes de Dieu. *Revue du MAUSS semestrielle* (8), 243-266.
- Silber, I. F. (2002). Echoes of sacrifice? Repertoires of giving in the great religions *Sacrifice in Religious Experience* (p. 291-312). Pays-Bas : Brill.
- Silber, I. F. (2004). Entre Marcel Mauss et Paul Veyne¹ : Pour une sociologie historique comparée du don. *Sociologie et sociétés*, 36(2), 189-205.
- Silber, I. F. (2006). Prologue Sortilèges et paradoxes du don. *Revue du MAUSS* (1), 39-56.
- Silber, I. F. (2007). Registres et répertoires du don : avec, mais aussi après Mauss ? *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, 124-144.
- Silber, I. F. (2008). La philanthropie moderne à la lumière de Marcel Mauss *La société vue du don* (p. 364-380) : Paris, France : La Découverte.
- Silber, I. F. (2010). Mauss, Weber et les trajectoires historiques du don. *Revue du MAUSS* (2), 539-561.

- Simard, A. (2005). Légalité et légitimité (d') après Max Weber. *Aspects sociologiques*, 12(1), 159-188. http://www.aspects-sociologiques.soc.ulaval.ca/sites/aspects-sociologiques.soc.ulaval.ca/files/simard2005_0.pdf
- Simmel, G. (1907). *Les pauvres*. Paris, France : PUF. Coll. Quadrige.
- Simmel, G. (1908). Digressions sur l'étranger. In Grafmeyer, Y. et Joseph, I., *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, 53-59. Paris, France : Flammarion.
- Simmel, G. (1984). Métropoles et mentalité. Dans Y. Grafmeyer et I. Joseph (comps.), *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine* (61-78). Paris, France : Aubier-Montaigne.
- Singleton, M. (2004). *Infanticide : notes de lectures anthropologiques à usage éthique* : Université catholique de Louvain, Département des sciences de la population et du développement. Documents de travail du SPED
- Smith, P. (1973). Principes de la personne et catégories sociales, In *La Notion de personne en Afrique noire*. Colloque Internationaux du C.N.R.S. 11-17 octobre 1971. Paris, France : L'Harmattan.
- Snow, D. A., & Anderson, L. (1993). *Down on their luck: A study of homeless street people*. Californie, États-Unis : Univ of California Press.
- Soares, B. F. (2005). *Islam and the Prayer Economy. History and Authority in a Malian Town*. coll. « International African Library ». Edinburgh, Écosse : Edinburgh University Press. 306 p.
- Soumaré, M. (2002). Local initiatives and poverty reduction in urban areas: the example of Yeumbeul in Senegal. *International Social Science Journal*, 54(172), 261-266.
- Sourdel, D. (1968). *L'Islam*. Paris, France : PUF.
- Sow, I. (1977). *Psychiatrie dynamique africaine*. Paris, France : Payot.
- Staraci, S. (2013). *Vie et mort au creux du berceau de la parentalité gémellaire : devenir d'une survivance du prénatal dans le cas du syndrome transfuseur-transfusé*. Thèse de doctorat en Psychologie. Université Paris V.
- St-Cyr Tribble, D., & Saintonge, L. (1999). Réalité, subjectivité et crédibilité en recherche qualitative : quelques questionnements. *Recherches qualitatives*, 20, 113-125.
- Swanson, K. (2007). 'Bad mothers' and 'delinquent children': unravelling anti-begging rhetoric in the Ecuadorian Andes. *Gender, Place and Culture*, 14(6), 703-720.
- Szerman, S. (2006). *Vivre et revivre : Comprendre la résilience*. Montréal, Québec : Éditions Robert Laffont.

- Tabard, R. (2008). Théologie des religions traditionnelles africaines. *Recherches de Science religieuse*, 96(3), 327-341.
- Tabard, R. (2010). Religions et cultures traditionnelles africaines. Un défi à la formation théologique. *Revue des Sciences Religieuses* (84/2), 191-205.
- Talbot, N. (2017). Fortin, M- F. et Gagnon, J. (2016). Fondements et étapes du processus de recherche : Méthodes quantitatives et qualitatives (3e édition). Montréal, Québec : Chenelière éducation. *Revue des sciences de l'éducation*, 43(1), 264-265.
- Tesone, J. (2013). La dation du nom. Est-il impératif de nommer le nouveau-né ? Dans : Tesone, J. *Dans les traces du prénom : Ce que les autres inscrivent en nous* (pp. 65-90). Paris cedex 14, France : PUF.
- Tantchou Yakam, J. C. (2009). Santé reproductive des adolescents en Afrique : pour une approche globale. [For a Comprehensive Approach to Reproductive Health of Adolescents in Africa]. *Natures Sciences Sociétés*, 17(1), 18-28.
- Testart, A. (2007). Critique du don. *Études sur la circulation non marchande*. Paris? France : Syllepse.
- Thorpe, K., Greenwood, R., & Goodenough, T. (1995). Does a twin pregnancy have a greater impact on physical and emotional well-being than a singleton pregnancy? *Birth*, 22(3), 148-152.
- Tiendrebeogo, Y. (1963). *Contes du Larhalhé, suivi d'un recueil de proverbes et de devinettes du pays mossi* (rédigés et présentés par Robert Pageard). Ouagadougou, Burkina Faso : Presses Africaines.
- Tiendrébéogo, Y., & Pageard, R. (1974). Génies de la nature en pays mossi : kîkirsi, bombana et arbres hantés. *Notes et documents voltaïques*, 7(4), 31-36.
- Tonda, J. (2007). "Entre communautarisme et individualisme : la « tuée tuée » une figure miroir de la déparentalisation au Gabon", *Sociologie et sociétés*, vol. 39, n 2, p. 79-99.
- Tonda, J. (2008). *La violence de l'imaginaire des enfants-sorciers* (Vol. 48). Paris, France : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Tonnies, F. (1887). Community and society. *The urban sociology reader*. Vol.13. Mineola, États-Unis : Dover Publications.
- Tönnies, F. (1897). Hafenarbeiter und Seeleute in Hamburg vor dem Strike 1896/97. *Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik*, 2(10), 173-238.

- Tönnies, F. (1977). *Communauté et Société, Catégories fondamentales de la sociologie pure : Introduction et traduction de J. LEIF [Community and Society: Fundamental concepts in pure sociology (J. Leif, Trans.)]. Paris : Retz-CEPL (Original German work, Gemeinschaft und Gesellschaft, published 1887).*
- Touré, M. (1993). Les facteurs socioéconomiques générateurs du phénomène d'abandon d'enfants en milieu urbain. Mémoire de maîtrise. Faculté des Langues, des lettres, des arts, des sciences humaines et sociales (FLASHS), département de sociologie, Université de Ouagadougou.
- Traoré, A. E. d. (2012). *Burkina Faso. Les opportunités d'un nouveau contrat social : facteurs et réalités de la crise.* Paris, France : L'Harmattan, 130p.
- Tshikoji Mbumba, S. (2017). *La quête du bonheur partagé à travers la triade éthique africaine Luba-Kasaï.* Thèse de Doctorat en philosophie. Université Laval.
- Vajda, G. (1937). Jeûne musulman et jeûne juif. *Hebrew Union College Annual.* 12, 367-385.
- Valence, A. (2010). *Les représentations sociales :* Louvain-la-Neuve, Belgique : De Boeck supérieur.
- Van Campenhoutd, L., Marquet, J., & Quivy, R. (2017). *Manuel de recherche en sciences sociales-5e éd :* Malakoff, France : Dunod.
- Van der Maren, J.-M. (1996). *Méthodes de recherche pour l'éducation :* Presses de l'Université de Montréal et De Boeck.
- Van Gennep, A. (1909). *Les rites de passage,* Malakoff, France : Dunod.
- Van Houcke, F. (2005). Recherche d'une réponse sociale à la mendicité des mineurs. Bruxelles, Belgique : CODE.
- Vassort, M. (2004). J'habite pas, je suis de partout. *Espaces et sociétés* (1), 79-92.
- Verger, P. F. (1982). *Orisha. Les Dieux yoruba en Afrique et au Nouveau Monde,* Paris, Metaille, 293 p. (1e ed., Orixas. *Deuses iorubas na Africa e no Novo Mundo,* Bahia, Editora Corrupio, 1981).
- Vidal, C. (1991). *Sociologie des passions (Côte-d'Ivoire et Rwanda) :* Paris, France : Éditions Karthala.
- Vidal, M. (2006). Riches et pauvres dans les Évangiles. *Pardes,* (1), 251-263.
- Villeneuve-Gokalp, C. (1991). Du premier au deuxième couple : les différences de comportement conjugal entre hommes et femmes. *La nuptialité : évolution récente en France et dans les pays développés,* 179-192.

- Vincent, J.-F. (2002). Des enfants pas comme les autres, les jumeaux dans les montagnes mofu-Diamaré du Nord-Cameroun. *Journal des africanistes*, 72(1), 105-118.
- Viret, J.-L. (2006). *Vagabonds et mendiants dans les campagnes au nord de Paris dans le premier tiers du XVIIIe siècle*. Paper presented at the Annales de démographie historique. Belin, p. 7-30. (hal-00162463).
- Virginie, A. (2008). Pour une éducation aux sciences citoyenne. Une analyse sociale et épistémologique des controverses sur les changements climatiques. *Aster*.
- Vitale, M. (2009). Économie morale, islam et pouvoir charismatique au Burkina Faso. [Moral Economy, Islam, and the Power of Charisma in Burkina Faso]. *Afrique contemporaine*, 231(3), 229-243. doi:10.3917/afco.231.0229
- Vuarin, R. (1990). L'enjeu de la misère pour l'Islam sénégalais. *Revue Tiers Monde*. t. 31, n° 123, 601-621.
- Vuarin, R. (1994). L'argent et l'entregent. *Cahier des sciences humaines*, 30(1-2), 255-271.
- Vuarin, R. (2000). *Un système africain de protection sociale au temps de la mondialisation, ou, " Venez m'aider à tuer mon lion---":* Harmattan.
- Vuarin, R. (2008). 4. Les entreprises de l'individu au Mali *L'Afrique des individus* (p. 171-200). Paris, France : Éditions Karthala.
- Wacheux, F. (1996). *Méthodes qualitatives et recherche en gestion*. Paris, France : Economica.
- Wacheux, F. (2005). Chapitre 1. Compréhension, explication et action du chercheur dans une situation sociale complexe. *Méthodes & Recherches*, 9-30.
- Wallez, P., & Aubrée, L. (2005). L'expérience de la rue chez les jeunes comme forme extrême d'urbanité. *Espaces et sociétés* (1), 241-257.
- Wane, B. (2010). *L'Islam au Sénégal, le poids des confréries ou l'émiettement de l'autorité spirituelle*. Thèse de doctorat. Université Paris-Est.
- Wardhaugh, J., & Jones, J. (1999). Begging in time and space: 'shadow work' and the rural context. *Begging Questions: Street-level economic activity and social policy failure*, 101-119.
- Weber, M. (1919). *Le Savant et le politique* (Édition française 1963). Paris, France : Union générale d'Éditions.
- Weber, M. (1982 (1947)). *La ville*. Paris, France : Aubier-Montaigne.

- Wilkinson, L. (2008). Labor Market Transitions of Immigrant-Born, Refugee-Born, and Canadian-Born Youth. *Canadian Review of Sociology/Revue canadienne de sociologie*, 45(2), 151-176.
- Wirth, L. (1938). Le phénomène urbain comme mode de vie. *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, 251-278.
- Wundt, W. (1908). Kritische Nachlese zur Ausfragemethode. *Archiv für die gesamte Psychologie*, 11, 445-459.
- Yengo, P. (2008). *Le monde à l'envers. Enfance et kindoki ou les ruses de la raison sorcière dans le bassin du Congo* (Vol. 48). Paris, France : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Zagré, A. (1979). Approche ethno-sociologique de l'enfant en milieu traditionnel voltaïque. Ouagadougou, Burkina Faso : Université de Ouagadougou. 125p.
- Zagré, A. (1982). *Le système des valeurs traditionnelles moosé face au changement et au développement*. Thèse d'État en Sociologie, Université de Nice, 3 tomes, 760 p.
- Zahann, D. (2019). *Religion, spiritualité et pensée africaines*. Paris, France : Payot, coll. « Petite bibliothèque Payot », (réimpr. numérique, FeniXX) (1^{re} éd. 1979), EPUB.
- Zazzo, R. (2015). *Les jumeaux, le couple et la personne*. Paris, France : PUF.
- Zazzo, R., & Tournier, M. (1984). *Le paradoxe des jumeaux*. Paris, France : Stock.
- Zeneidi-Henry, D. (2002). *Les SDF et la ville. Géographie du savoir-survivre*. Paris, France : Bréal (Coll. « d'autre part »), 256 p.
- Znaniecki, F. (1934). *The Method of Sociology*. New York, NY: Farrar and Rinehart.
- Zubkova, E. (2013). *Les exclus : Le phénomène de la mendicité dans l'Union soviétique d'après-guerre*. Paper presented at the Annales. Histoire, Sciences Sociales.

Webographie

Kaboré A.F. et Ouédraogo S. (2014). « Insurrection populaire : la CAASP fait état de 33 morts ». En ligne :

https://www.sidwaya.info/?l_nr=index.php&l_nr_c=aeb764a6a85%204dd20beb97ec048c4ac14&l_idpa=3551, consulté le 03/02/2019

Vincent, C. (décembre 2005). « Les rituels de la naissance à travers le monde ». En ligne : https://www.lemonde.fr/vous/article/2005/12/13/les-rituels-de-lannaissance-a-travers-le-monde_720666_3238.html, consulté le 26/02/2019

Fernandez, G., R. (2019). « d'une religion à l'autre ». En ligne : http://plus.lapresse.ca/screens/7e1052c2-5b78-42cb-8ca7-434e53011e53_7C_6fxn~UEzBsqR.html, consulté le 26/02/2019.

NetAfrique.net, (24 février 2016). « Mendicité des mères de jumeaux : Que peut faire l'Action sociale ? ». En ligne : <https://netafrique.net/mendicite-des-meres-de-jumeaux-que-peut-faire-laction-sociale/>, consulté le 22/11/2016.

Le Faso.net, (27/01/2013). « Mendicité : de faux jumeaux pour une vraie manche ». En ligne : <http://lefaso.net/spip.php?article52487>, consulté le 22/11/2016.

Le Faso.net, (12/09/2005). « Mendicité des mères de jumeaux : Quand une coutume devient un gagne-pain ». En ligne : <http://lefaso.net/spip.php?article9548>, consulté le 22/11/2016.

Abidjan.net, (24/08/2016). « La mendicité à Abidjan, un phénomène culturel pour des mères de jumeaux ». En ligne : <http://news.abidjan.net/h/597969.html>, consulté le 22/11/2016.

allAfrica.com, (07/02/2006). « Bénin : La mendicité, un phénomène religieux ou culturel... la pauvreté dans le box des accusés ». En ligne : <http://fr.allafrica.com/stories/200602080110.html>, consulté le 06/01/2017

Sidaway, (12/10/2015). « Mendicité de mères de jumeaux : tradition ou fonds de commerce ? » En ligne : <http://www.sidwaya.bf/m-8248-mendicite-de-meres-de-jumeaux-tradition-ou-fonds-de-commerce.html>, consulté le 22/11/2016.

Tjikan, (05/11/2015). « Mendicité des jumeaux à Bamako : La COMADE prend le problème à bras le corps ». En ligne : <http://mali-web.org/societe/mendicite-des-jumeaux-a-bamako-la-comade-prend-le-probleme-a-bras-lecorps>, consulté le 22/11/2016.

Seneweb.com, (28/01/2016). «SOS d'une mère de quadruplets : « Je mendie pour nourrir mes Bébé Macky et Marième ». En ligne : http://www.seneweb.com/news/Societe/sos-d-rsquo-une-mere-de-quadrupletslaqu_n_173053.html, consulté le 06/01/2017

Damon, J. (22/01/2013). « Une ville qui réussit est une ville qui attire les pauvres ». En ligne : <https://www.letemps.ch/suisse/une-ville-reussit-une-ville-attire-pauvres>

Annexe

Annexe 1 : Synthèse méthodologique

Approche méthodologique	Méthode de collecte de données			Objectifs visés	Méthode d'analyse des données
	Population ciblée / sites de mendicité	Outils utilisés	Rôle des outils		
Triangulation de méthodes qualitative et quantitative					
Approche spatiale	Tous les sites de mendicité fréquentés par les MJM dans la ville de Ouagadougou	GPS (<i>Global Positioning System</i>)	Relever les coordonnées géographiques des différents sites de mendicité occupés par les MJM	Connaître les lieux préférentiels de mendicité, observer d'éventuelles concentrations spatiales afin de comprendre la logique d'occupation de l'espace par les MJM ⇒ pour répondre à la question 3	<p>●Logiciel : Système d'information géographique ArcGIS 10</p> <ul style="list-style-type: none"> - Insertion des coordonnées géographiques des lieux permanents de mendicité dans la base de données géographiques de la ville de Ouagadougou PIGEO - Cartographie des lieux de mendicité grâce à PIGEO afin de voir leur inscription dans la ville - Production de cartes sur les lieux de mendicité, le nombre de femmes mendiant aux points fixes, des liens entre les quartiers de résidence des femmes et leur lieu de mendicité
Approche quantitative	Les MJ sur un site de mendicité donné	Fiche d'identification	Saisir les caractéristiques sociodémographiques des MJM : âge, groupe socioculturel d'appartenance, niveau d'instruction, religion, état matrimonial, milieu de résidence actuelle de la MJ, âge et sexe des jumeaux.	Faire ressortir le profil des enquêtées ⇒ pour répondre à la question 1	<p>●Logiciel Excel et SPSS</p> <p>➔ Présentation des caractéristiques sociodémographiques des MJM sous forme de tableaux, graphiques, diagrammes</p>
Approche qualitative	Quelques MJM	Guide d'entretien semi-directif	Réaliser des entretiens approfondis	Mettre en exergue les principales raisons qui poussent les MJ à mendier en contexte urbain ⇒ pour répondre à la question 2	<p>●Logiciel QDA Miner</p> <p>➔ Analyse du contenu thématique des données à l'aide du logiciel QDA Miner :</p> <ul style="list-style-type: none"> - Données collectées ont été toutes transcrites. - Codage des thèmes à l'aide du logiciel QDA Miner tout en nous donnant une flexibilité pour prendre en compte des nouveaux thèmes émergents - Codage des données avec QDA Miner et analyse thématique des contenus. - Nous avons procédé ensuite à une analyse plus fine des <i>verbatim</i> des entretiens semi-dirigés réalisées.
	Les MJ dans la ville de Ouagadougou sur leur site de mendicité	Guide d'observation	Réaliser une observation directe	Observer le mode d'organisation des « mères de jumeaux » sur le site de mendicité : comment les MJM négocient au quotidien l'espace-rue (entre elles, avec les autres mendiants et les autres occupants de la rue), et comment elles négocient leur subsistance ⇒ pour répondre à la question 3	
	<ul style="list-style-type: none"> ●Personnes partageant l'espace-rue avec les MJM (agents de la police, donateurs, autres mendiants, commerçants, etc.) ●Époux de MJM ●Agents du ministère de la femme, de la solidarité nationale et de la famille (MFSNF) ●Des leaders d'opinion (chefs religieux, chefs coutumiers) ●les citoyens de façon générale 	Guide d'entretien semi-directif	Réaliser des entretiens individuels semi-directifs	Connaître comment les MJM négocient au quotidien l'espace-rue et leur subsistance ⇒ pour répondre à la question 3	
				Comprendre les représentations sociales construites autour de l'image des enfants jumeaux et les perceptions qu'ont les populations citadines aujourd'hui sur cette forme de mendicité ⇒ pour répondre à la question 4	

Annexe 2 : Récapitulatif des personnes enquêtées et des sites géoréférencés suivant l'outil de collecte de données utilisé

Outils utilisés	Populations ciblées/Sites occupés par les MJM	Effectif		
Guide d'observation pour réaliser une observation directe et extérieure à l'objet	Les mères de jumeaux sur leur site de mendicité			
GPS pour géo localiser les sites de mendicité occupés par les MJM	Sites de mendicités	39		
Fiche d'identification pour dresser le profil des « mères de jumeaux »	Toutes les « mères de jumeaux » en situation de mendicité recensées sur les sites référencés	198		
Guide d'entretien pour réaliser des entretiens individuels approfondis semi-dirigés	Quelques MJM	30		
	Quelques fausses « mères de jumeaux » ou mères de « faux jumeaux » en situation de mendicité	03		
Guide d'entretien pour réaliser des entretiens individuels semi-dirigés	Époux des mères de jumeaux	03		
Guide d'entretien pour réaliser des entretiens individuels semi-dirigés	Populations de la ville de Ouagadougou	Autres mendiants sur le même site	11	
		Marabouts ou guérisseurs	07	
		Femmes âgées mères de jumeaux (non mendiante)	03	
		Jeunes femmes mères de jumeaux (non mendiante)	05	
		Agents de la Police nationale	04	
		Agents du Ministère de la femme, de la solidarité nationale et de la famille (MFSNF)	04	
		Agents de la Mairie centrale	02	
		Donateurs qui viennent de faire l'aumône	03	
		Parkers	03	
		Pompistes	02	
		Commerçants qui travaillent dans la rue ou au marché	02	
		Conducteur de taxi	01	
		Instituteur (école primaire)	02	
		Gérant de cafétéria	01	
		Étudiant	01	
		Fidèles musulmans (maître coranique et un wahabia)	02	
		Chrétiens (catholique et protestant)	02	
		Fidèle aux spiritualités africaines	01	
		Des leaders d'opinion (Chefs religieux, chefs coutumiers)	Chef coutumier	02
			Imam	01
			Prêtre	01
			Pasteur	01
		Responsables d'association militant pour la protection de femme et/ou de l'enfant	L'association d'Appui et d'Eveil Pugsada (ADEP) : entretien avec le coordonnateur	01
La Coalition Burkinabé pour les Droits de la Femme (CBDF) : entretien avec la coordonnatrice	01			
Cercle d'expression sociale des jumeaux du Burkina (CESJ/B) : entretien avec le Vice-président	01			

Annexe 3 : Codification des identifiants des participants aux entrevues (enquête qualitative)

Sigles des auteurs de <i>verbatim</i> s	Signification
MJM-MMP	Mère de jumeaux en situation de mendicité-Musulmane Moaga Polygamme
MJM-MMM	Mère de jumeaux en situation de mendicité-Musulmane Moaga Monogamme
MJM-MnMP	Mère de jumeaux en situation de mendicité-Musulmane non-Moaga Polygamme
MJM-MnMM	Mère de jumeaux en situation de mendicité-Musulmane non-Moaga Monogamme
MJM-nMMP	Mère de jumeaux en situation de mendicité-non-Musulmane Moaga Polygamme
MJM-nMMM	Mère de jumeaux en situation de mendicité-non-Musulmane Moaga Monogamme
MJM-nMnMP	Mère de jumeaux en situation de mendicité-non-Musulmane non-Moaga Polygamme
MJM-nMnMM	Mère de jumeaux en situation de mendicité-non-Musulmane non-Moaga Monogamme
MJM-MMC	Mère de jumeaux en situation de mendicité-Musulmane Moaga célibataire
MJM-MnMC	Mère de jumeaux en situation de mendicité-Musulmane non-Moaga célibataire
MJM-nMMC	Mère de jumeaux en situation de mendicité-non-Musulmane non-Moaga célibataire
MJM-nMnMC	Mère de jumeaux en situation de mendicité-non-Musulmane non-Moaga célibataire
MJM-MMD	Mère de jumeaux en situation de mendicité-Musulmane Moaga divorcée
MJM-MMV	Mère de jumeaux en situation de mendicité-Musulmane Moaga veuve
F_MJM	Fausse mère de jumeaux en situation de mendicité
EMJM	Époux de mère de Jumeaux en situation de mendicité
JFMJ_NM	Jeune femme mère de jumeaux non-mendicante
FAMJ_NM	Femme âgée mère de jumeaux non-mendicante
AM	Autre Mendiant
MG	Marabout Guérisseur
A_MFSNF	Agent du Ministère de la femme, de la Solidarité Nationale et de la Famille
LD_CC	Leaders d'opinion_Chef coutumier
LD_I	Leaders d'opinion_Imam
LD_Pa	Leaders d'opinion_Pasteur
LD_Pr	Leaders d'opinion_Prêtre
A_MCO	Mairie centrale de Ouagadougou_agent
AP	Agent de la police nationale
RA	Responsable d'association
CG_SA	Citadin de façon générale_Spiritualité africaine
CG_Cath	Citadin de façon générale_Catholique
CG_Pro	Citadin de façon générale_Protestant
CG_Mus	Citadin de façon générale_Musulman
CG_C	Citadin de façon générale_Commerçant
CG_E	Citadin de façon générale_Etudiant
CG_I	Citadin de façon générale_Instituteur
CG_P	Citadin de façon générale_Parker
CG_Pi	Citadin de façon générale_Pompiste
CG_T	Citadin de façon générale_Taximan
CG_D	Citadin de façon générale_Donateur

Annexe 4 : Outils de collecte de données

Fiche d'identification des MJM dans la ville de Ouagadougou remplie sur tous les sites de mendicité géo référencés

Relevés GPS des sites de mendicité occupés par les MJM et nombre de femmes présentes

ID_GPS	Latitude (N)	Longitude (W)	Caractéristique du site de mendicité	Nombre de femmes présentes sur le site	Nombre de refus

Identification des MJM présentes sur le site ayant consenti à participer à l'étude

Variables	MJM					
	MJM 1	MJM 2	MJM 3	MJM 4	MJM 5	MJM 6
Rythme de mendicité (nombre de jours par semaine : précisez les jours de mendicité et les jours de repos)						
Lieu de résidence actuel (secteur/quartier)						
Migration et mendicité : réside à Ouaga ou est venue d'ailleurs ? Précisez.						
Groupe socioculturel d'appartenance						
Religion						
Statut matrimonial (polygamie, monogamie, veuve, divorcée-séparée, célibataire)						
Statut dans le ménage (chefe de ménage ou pas ?)						
Taille du ménage						
Âge de la femme						
Profession avant la pratique de la mendicité						
Temps-mis dans la pratique de la mendicité						
Posture de mendicité : fixe, mobile ou fixe/mobile						
Âge des jumeaux						

I- Profil sociodémographique des MJ

Âge de la MJM.....
Statut matrimonial.....
Groupe socioculturel d'appartenance.....
Religion

Âge des jumeaux.....
Sexe des jumeaux.....

**II- Situation socioéconomique des mères de jumeaux
Avant la naissance des jumeaux**

- ✓ Activités pratiquées par la mère avant la naissance des jumeaux
- ✓ Dépenses/charges familiales (alimentation, loyer, habillement)
- ✓ Revenu moyen de la mère

Après la naissance des jumeaux

- ✓ Activités pratiquées par la mère après la naissance des jumeaux
- ✓ Dépenses/charges familiales (alimentation, loyer, habillement...)
- ✓ Revenu moyen de la mère

III- Pratique de la mendicité par les « mères des jumeaux » à Ouagadougou

- ✓ Genèse de la pratique de la mendicité : comment avez-vous franchi le premier pas ? (Premier pas, première sortie, choc ? Découragement ? Rejet ? Enchantement ? etc.)
- ✓ Les principales raisons qui les conduisent à mendier
- ✓ Regard social sur les mères de jumeaux mendiantes : comment la société (voisinage, parent, amis, usagers de la route, religieux...) vous considère et quel est l'effet de ce regard sur vous ?
- ✓ Attitude face au regard social : que faites-vous pour supporter ce regard social ?
- ✓ La « mère de jumeaux » mendie-t-elle dans son quartier ? À proximité de son quartier ? Ou très loin de son lieu de résidence ? Pourquoi ?
- ✓ Principal moyen de déplacement utilisé pour rejoindre le site
- ✓ Vous est-il déjà arrivé de dormir dans la rue ?
- ✓ Vous mendiez sur un site fixe ? Seule ou en groupe ? Expliquez-nous.
- ✓ Si en groupe, y a-t-il une organisation hiérarchique du groupe ?
- ✓ Quelles sont les exigences du groupe ? Comment fonctionne votre groupe ?
- ✓ Comment les nouvelles MJM sont-elles accueillies et intégrées dans le groupe ?
- ✓ Êtes-vous fidèle à ce site ? À ce groupe ?

IV- Migration et mendicité

- ✓ Vous résidez à Ouagadougou ? Dans quel quartier ? Ou bien êtes-vous venues d'ailleurs ? De quelle province/village/ville du Burkina Faso ? Depuis quand ? Pourquoi avez-vous choisi de venir mendier à Ouagadougou ?
- ✓ Ou bien êtes-vous venue d'un autre pays ? Précisez. Pourquoi avez-vous choisi de venir mendier à Ouagadougou ? Vous êtes venue seule ou êtes-vous venue avec votre famille ? Qui ? Mari/enfants... ?

V- Logique d'occupation de l'espace (place fixe ou mobile ?) et choix des jours de mendicité par les mères de jumeaux

- ✓ Le choix du site de mendicité : pourquoi mendiez-vous ici et pas ailleurs ?
- ✓ Le choix des jours de la semaine : Quels jours de la semaine demandez-vous l'aumône ? Quel jour vous profite plus ? Justifiez.
- ✓ Le choix des heures les plus favorables de la journée : Quelles sont les heures (matin, midi, soir, nuit) qui vous semblent plus favorables ? Pourquoi ?
- ✓ Pratique d'activités autres que la mendicité
- ✓ Gestion de l'espace social : relation avec les autres mendiants et avec la police (tension/complicité/solidarité entre mendiants ? Répression de la police)
- ✓ Mode d'organisation : entre mères de jumeaux mendiants ?
- ✓ Combien de temps comptez-vous rester encore dans la rue
- ✓ Parlez-nous de votre expérience de la rue
- ✓ Questions sensibles : comment vous vous soulagez dans la rue ?

VI- Situation des jumeaux qui accompagnent leur mère

- ✓ L'âge et le sexe des jumeaux
- ✓ Dangers auxquels les enfants sont exposés dans la rue
- ✓ L'alimentation des enfants : qualité de la nourriture et de l'eau de boisson
- ✓ Les maladies dont souffrent fréquemment les enfants : premier recours en cas de maladie des enfants (centre de santé, pharmacie, médicaments de la rue, médecine traditionnelle, guérisseur/marabout)
- ✓ Épanouissement des enfants : pensez-vous que vos enfants sont épanouis ? Les enfants s'amusent-ils bien ? Seuls ou avec d'autres ? Qu'est-ce qui manque à vos enfants ? (jeux, cadeaux, affection...).
- ✓ Parlez-nous de la grossesse de vos jumeaux. A-telle été différente des autres grossesses ?
- ✓ La gémellité est-elle héréditaire dans votre famille ?

VII- Répertoires des dons reçus

- ✓ La nature des dons : en nature ? en espèce ?
- ✓ Le public cible : quel public (commerçants, fidèles musulmans/chrétiens, passants véhiculés, piétons, femmes ou hommes,) semble plus généreux ? Vers qui préférez-vous tendre la main ? Justifiez.
- ✓ Que demandent les donateurs en échange de leur aumône ?

- ✓ Le sexe ou l'âge des enfants a-t-il une incidence sur la motivation du donateur ?

VIII- Revenus de la mendicité

- ✓ Y a-t-il des passants qui vous donnent 5 ou 10 F CFA ?
- ✓ Quelle pièce de la monnaie est la plus offerte par les passants ?
- ✓ Revenu moyen d'une journée de mendicité
- ✓ Comment sont utilisés les revenus de la mendicité ?

IX- Bilan, perspectives et recommandations

- ✓ Rapport avec l'environnement de vie
 - Participez-vous aux événements sociaux : baptême, mariage, funérailles ?
 - Pourquoi cet attachement aux relations sociales ? Puisqu'en principe le social ne vous a pas soutenu.
 - Comment votre entourage (vos parents, beaux-parents, amis, connaissances) vous perçoit-il ?
- ✓ Comment aimeriez-vous qu'on vous appelle dans la rue ?
- ✓ Dites-nous dans quel domaine vous pensez qu'on doit plus investir (éducation, agriculture, élevage... ? Par ordre de priorité et préciser la nature de l'investissement) pour résoudre le problème de la mendicité.
- ✓ À quel prix accepterez-vous quitter la rue ?

Merci pour votre participation !

Guide d'entretien adressé aux époux des « mères de jumeaux »

1. Comment percevez-vous cette pratique ?
2. Les conséquences probables d'une telle pratique sur votre femme et vos enfants
3. Effet de la mendicité sur votre ménage :
4. Apport financier ?
5. Scolarisation des enfants ?
6. Gestion du ménage (alimentation, habillement, logement)
7. L'éducation des enfants qui restent à la maison ?
8. Amélioration ou non de la santé des enfants ?

Merci pour votre participation !

Guide d'entretien semi-directif adressé à de jeunes mères de jumeaux et à des mères de jumeaux âgées qui ne mendient pas actuellement dans les rues de Ouagadougou

1. Représentation sociale de l'enfant jumeau
2. Quels sont les rites qui ont été organisés à la naissance de vos enfants jumeaux ?

3. Avez-vous été contrainte de pratiquer le rite de la présentation des jumeaux ? Expliquez comment cela s'est déroulé.
4. Perception de la mendicité actuelle des « mères de jumeaux »
5. Attitudes face aux « mères de jumeaux » mendiantes dans les rues de Ouagadougou
6. Principales raisons qui poussent actuellement les mères de jumeaux dans cette mendicité.
7. Recommandations pour une réinsertion réussie des « mères de jumeaux » mendiantes.

Merci pour votre participation !

Guide d'entretien semi-dirigé adressé aux autres mendiants

1. Représentation sociale de l'enfant jumeau
2. Perception de la mendicité actuelle des « mères de jumeaux »
3. Attitudes face aux « mères de jumeaux » mendiantes
4. La problématique de la co-gestion de l'espace-rue avec les « mères de jumeaux » mendiantes : quel est l'effet de la présence des « mères de jumeaux » mendiantes sur votre activité (dérangement, diminution de la recette quotidienne, occupe trop d'espace) ?
5. Les différentes catégories de « mères de jumeaux » (vraies et fausses mères de jumeaux) visibles à Ouagadougou.

Merci pour votre participation !

Guide d'entretien semi-dirigé adressé aux guérisseurs et/ou marabouts

1. Représentation sociale de l'enfant jumeau
2. Perception de la mendicité actuelle des « mères de jumeaux »
3. Fondement des recommandations faites aux « mères de jumeaux » de mendier
4. Le sens des sacrifices
 - ✓ Le sens des sacrifices prescrits à l'endroit des mères de jumeaux
 - ✓ À quelle catégorie de clients ces sacrifices sont-ils destinés ? Pour quel objectif ?
 - ✓ Que se passe-t-il si le client fait le sacrifice à une fausse mère de jumeaux, c'est-à-dire à de « faux jumeaux ».

Merci pour votre participation !

Guide d'entretien semi-dirigé adressé aux donateurs

1. Représentation sociale de l'enfant jumeau
2. Perception de la mendicité actuelle des « mères de jumeaux »
3. Attitudes face aux « mères de jumeaux » mendiantes

4. Motivation des donateurs (le contre-don attendu). Expliquez-nous ce qui vous motive à faire l'aumône aux mères de jumeaux mendiantes :
 - i. Simple compassion/générosité ?
 - ii. Recherche de bénédiction : salut, santé, foyer, emploi...
 - iii. Prescription d'un marabout ? Justifiez ?
5. Recommandations pour une réinsertion réussie des « mères de jumeaux » mendiantes

Merci pour votre participation !

Guide d'entretien semi-directif adressé aux agents de la police nationale

1. Représentation sociale de l'enfant jumeau
2. Perception de la mendicité actuelle des « mères de jumeaux »
3. Attitudes face aux « mères de jumeaux » mendiantes
4. Principales raisons qui poussent les mères de jumeaux à mendier
5. Motivation des donateurs (le contre-don attendu). Avez-vous déjà offert une aumône à une mère de jumeaux ? Expliquez-nous vos motivations.
 - Qu'elle était la motivation :
 - i. Simple compassion/générosité ?
 - ii. Recherche de bénédiction : salut, santé, foyer, emploi...
 - iii. Prescription d'un marabout ? Justifiez ?
6. Pénalisation de la mendicité au Burkina Faso

Au Burkina Faso, la loi prévoit des sanctions contre certaines formes de mendicité selon le Code pénal à sa section 5, de l'article 242 à 249. Cependant, cette loi n'est pas appliquée au motif que le contexte socioéconomique et politique n'y est pas favorable et qu'il faille plutôt sensibiliser les populations plutôt que de recourir à la répression (MASSN, 2008).

 - i. Comment encadrez-vous ces mères de jumeaux mendiantes sur les voies publiques ?
 - ii. Compréhension ou tension entre vous et les mères de jumeaux mendiantes sur les voies publiques ?
 - iii. Avez-vous déjà arrêté une mère de jumeaux mendiantes ? Pour quelle raison ?
7. Actions concrètes posées et mise en place des mesures alternatives dans le but d'enrayer cette forme de mendicité.
8. Recommandations pour une réinsertion réussie des « mères de jumeaux » mendiantes.

Merci pour votre participation !

Guide d'entretien semi-dirigé adressé aux leaders d'opinion (leaders religieux et coutumiers)

1. Représentation sociale de l'enfant jumeau
2. Fondement religieux et culturel de cette mendicité
3. Perception de la mendicité actuelle des « mères de jumeaux »
4. Attitudes face aux « mères de jumeaux » mendiantes

5. Logique des dons (le contre-don attendu). Avez-vous déjà offert une aumône à une mère de jumeaux ? Expliquez-nous vos motivations.
 - i. Simple compassion/générosité ?
 - ii. Recherche de bénédiction : salut, santé, foyer, emploi...
 - iii. Prescription d'un marabout ? Justifiez ? Pour quel but ?
 6. Principales raisons qui poussent les mères de jumeaux aujourd'hui à mendier
 7. Actions concrètes posées et mises en place des mesures alternatives par vous, dans le but d'enrayer cette forme de mendicité.
 8. Recommandations pour une réinsertion réussie des « mères de jumeaux » mendiante.
- Merci pour votre participation !**

Guide d'entretien semi-dirigé adressé aux responsables d'association militant pour la protection de femme et/ou de l'enfant

1. Quels sont les objectifs de votre association
 2. Représentation sociale de l'enfant jumeau
 3. Perception de la mendicité actuelle des « mères de jumeaux »
 4. Attitudes face aux « mères de jumeaux » mendiante
 5. Principales raisons qui poussent les mères de jumeaux aujourd'hui à mendier
 6. Actions concrètes posées par votre association et mise en place des mesures alternatives dans le but d'enrayer cette forme de mendicité.
 7. Recommandations pour une réinsertion réussie des « mères de jumeaux » mendiante
- Merci pour votre participation !**

Guide d'entretien semi-dirigé adressé aux différents interlocuteurs

1. Perception de la mendicité actuelle des « mères de jumeaux »
 2. Attitudes face aux « mères de jumeaux » mendiante
 3. Facteurs explicatifs de cette mendicité aujourd'hui à Ouagadougou
 4. Recommandations pour une réinsertion réussie des « mères de jumeaux » mendiante
- Merci pour votre participation !**

Annexe 5 : extrait du Code pénal du Burkina Faso sur la mendicité et le vagabondage

Loi 43-96 ADP du 13 novembre 1996 portant code pénal (promulguée par le décret 96-451 du 18 décembre 1996) ; modifiée par la loi 6-2004 AN du 6 avril 2004 (promulguée par décret 2004-200 du 17 mai 2004, *J.O.BF*, du 3 juin 2004, p. 735).

Section 5 : De la mendicité et du vagabondage

Art. 242. Est puni d'un emprisonnement de deux à six mois, quiconque, ayant des moyens de subsistance ou étant en mesure de se les procurer par le travail, se livre à la mendicité en quelque lieu que ce soit.

Art. 243. Sont punis d'un emprisonnement de trois mois à un an, tous mendiants, mêmes invalides ou dénués de ressources, qui sollicitent l'aumône en :

- usant de menaces ;
- simulant des plaies ou infirmités ;
- se faisant accompagner par un ou plusieurs jeunes enfants ;
- pénétrant dans une habitation ou ses dépendances sans autorisation du propriétaire ou des occupants ;
- réunion, à moins que ce soit le mari et la femme, l'infirme et son conducteur.

Art. 244. Sont punis d'un emprisonnement de trois mois à un an, ceux qui, soit ouvertement, soit sous l'apparence d'une profession, incitent ou emploient d'autres personnes à la mendicité.

Art. 245. Est punie d'un emprisonnement de six mois à deux ans, toute personne qui, ayant autorité sur un mineur, l'expose à la délinquance ou le livre à des individus qui l'incitent ou l'emploient à la mendicité. S'il s'agit des père et mère, la déchéance de l'autorité parentale prévue par les dispositions du code des personnes et de la famille peut être prononcée. Toute personne qui détermine un mineur à quitter le domicile de ses parents, tuteur ou patron ou qui favorise sa délinquance est punie d'un emprisonnement de deux à six mois.

Art. 246. Est coupable de vagabondage et puni d'un emprisonnement de deux à six mois, quiconque, trouvé dans un lieu public, ne peut justifier d'un domicile certain, ni de moyens de subsistance et n'exerce ni métier ni profession.

Art. 247. Est puni d'un emprisonnement d'un à trois ans, tout mendiant, tout vagabond, qui est trouvé porteur d'armes ou muni d'instruments ou objets propres à commettre des crimes ou délits.

Art. 248. Est puni d'un emprisonnement d'un à cinq ans, tout vagabond qui exerce ou tente d'exercer quelque acte de violence que ce soit contre les personnes, à moins qu'en raison de la nature de ces violences une peine plus forte soit encourue par application d'une autre disposition pénale. Art. 249. Il peut en outre être prononcé contre les auteurs des infractions visées aux articles 242, 243, 247 et 248 l'interdiction de séjour pour une durée qui ne peut excéder cinq ans.