

# Les modes de régulation de la reproduction humaine

## Incidences sur la fécondité et la santé

*Colloque international de Delphes (6-10 octobre 1992)*



ASSOCIATION INTERNATIONALE DES DÉMOGRAPHES DE LANGUE FRANÇAISE

**AIDELF**

# Contexte socio-culturel de la reproduction au Bénin et approche de la fécondité par les hommes

Florentin DONADJÈ

Centre de Formation et de Recherche en matière de Population, Cotonou, Bénin

## Introduction

Les comportements de nuptialité et de fécondité dans la plupart des pays africains au Sud du Sahara sont fortement influencés par le système de parenté. Malgré une apparente libéralisation dans le choix des conjoints et la taille de la famille, surtout en ville, les groupes de famille n'ont jamais cessé leur contrôle sur les membres apparentés. Selon Mondjannagni (1977, p. 442), « s'il est un domaine où la ville ne domine point la campagne, c'est bien dans celui des relations socio-culturelles et socio-religieuses ».

Au sein de ces structures, le rôle de l'homme est prépondérant et il est difficile de comprendre l'évolution de la fécondité ou les aspirations à la procréation sans tenir compte de la vision sociale de la reproduction. Autrement dit, étudier aussi ce que font et veulent faire les hommes en matière de procréation permettra d'aller plus avant dans la compréhension du système de la reproduction au Bénin.

Dès lors, l'exposé s'efforcera de *repréciser* le fonctionnement du système de la famille élargie, en décrivant ses caractéristiques, ses objectifs et les moyens de ses stratégies. Il s'en dégagera les motivations pour la fécondité tant du groupe apparenté que de chaque membre, partant, l'intérêt de l'approche masculine de la fécondité dans le contexte du Bénin.

### *La famille élargie : un contexte de fécondité maximale*

La famille, dans le contexte de l'Afrique au Sud du Sahara, se schématise par un ensemble de figures gigognes représentant des groupes apparentés en inter-relation (figure 1). Elle se fonde essentiellement sur des liens de sang (la filiation) et sur la reconnaissance d'un ancêtre commun (ou groupe de défunts). Le souvenir à l'ancêtre commun implique la recherche d'une similitude de comportements des membres du groupe, la puissance par le nombre et, l'honneur par la notoriété des fonctions exercées par certains membres.

Le rayonnement d'un groupe est d'autant important qu'il compte un grand nombre de membres. A cet effet, la famille s'élargit en définissant des liens avec d'autres groupes par l'alliance ou l'échange de membres. Dans le cas béninois, il s'agit d'un échange de femmes, car la résidence est virilocale. Ce qui, dans une certaine mesure, définit un avantage de rapport au sein des couples en faveur des hommes. Nous en reparlerons plus loin. D'un autre côté, la famille recherche la puissance par la filiation. Plus il naît

d'enfants, plus important est le rayonnement du groupe de famille de l'homme, car, la parenté est privilégié du côté du père avec des liens de courtoisie du côté de la mère. L'homme contribue donc, par ses descendants, à l'élargissement de son cercle familial, tandis que la femme s'affirme par sa fécondité dans la famille de son mari. Tous deux visent une descendance nombreuse bien que les motivations ne sont que légèrement différentes.

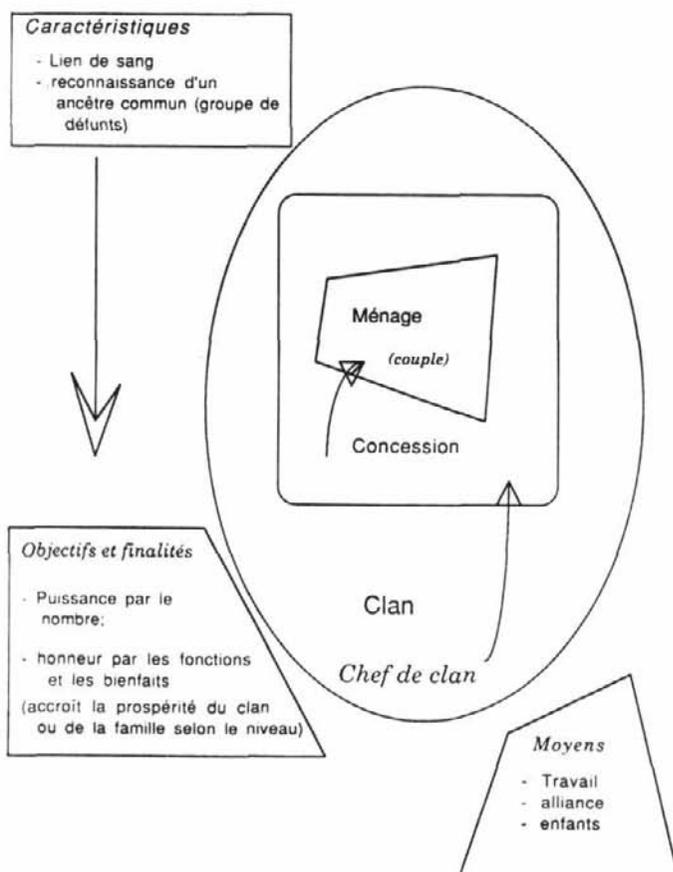


Figure 1 : Système de famille élargie : structure et fonctionnement

### **Motivation individuelle à la procréation : une expression d'affiliation à un groupe**

En effet, l'appartenance à une famille implique des devoirs dont le respect garantit le bénéfice des bienfaits du groupe. Comme devoirs, il y a les interdits sociaux qui permettent de vénérer l'ancêtre ou le groupe de défunts par rapport auquel les apparentés se définissent. Le respect de ces interdits garantit le bénéfice, par chaque membre, de la protection des ancêtres. Ces interdits constituent les éléments de discipline qui

permettent le bon fonctionnement de la famille élargie, étant entendu que le comportement d'un membre du groupe engage l'ensemble des membres apparentés. Une des conséquences est que la parenté n'est pas qu'un lien généalogique. Un descendant en ligne directe peut être renié par ses parents s'il tente de bafouer les lois de son groupe. Le pouvoir qui permet ce contrôle social est transmis d'une génération à l'autre du côté des hommes. Le culte des ancêtres assurant la socialisation permanente des membres apparentés est dirigé par les hommes, en général les plus âgés du groupe. Il y a lieu de remarquer ici que les ancêtres sont considérés comme détenteurs de force, au-dessus des vivants.

Le chef de famille en est investi pour assurer la cohésion du groupe. Il en délègue d'ailleurs une partie à chaque sous-ensemble autonome du système que nous avons schématisé par la figure 1. Le chef de clan, détenteur du pouvoir suprême, est contrôlé par les ancêtres. Il accorde une portion de son autorité au chef de concession. Ce dernier dirige un ensemble de familles nucléaires formées par ses descendants. Ceux-ci sont, eux aussi, investis d'une portion de pouvoir qui leur permet d'organiser leur ménage. En cas de conflit, les interventions suivent cette chaîne pour rappeler à l'ordre le membre qui tente de mettre en péril le bon fonctionnement de cette organisation.

La pérennité de la famille doit être assurée par la procréation qui permet d'établir un lien entre les ancêtres, les vivants et les générations à venir. C'est de ce point de vue que la procréation peut être perçue comme un devoir par chaque membre du groupe de familles. Selon Caldwell (1987, P. 416), « ... *Indeed, the lineage is often seen as rolling on into the future of a finite number of spirits, with ancestors being reborn as descendants. Children are often named so as to identify the ancestors reborn in their form, and common accusation made against those couples with small families is that they are forbidding ancestors the right to rebirth and condemning them to eventual extinction* ».

La motivation à la procréation peut s'interpréter, dans ce contexte, comme le besoin pour l'individu de ne pas s'isoler. Par la production d'enfants, il conserve des liens avec ses ancêtres. Fortes (1960)<sup>(1)</sup> écrit à ce propos : « *Les Ashanti disent qu'un homme désire des enfants afin de pouvoir transmettre le nom de ses ancêtres. Procréer est un devoir filial très important ainsi qu'un motif d'orgueil* ». Il devient difficile, pour l'individu, de résister pendant longtemps aux « assauts » de ceux qui sont chargés de veiller au respect des principes de la famille.

Au Bénin, *une famille nombreuse est avant tout un signe de la faveur divine*. L'un des objectifs de la famille est d'éviter la disparition d'une lignée (groupe de membres apparentés). Refuser de procréer ou limiter le nombre de ses enfants signifierait une opposition à la survie et à l'élargissement de la famille. Ce serait également condamner certains défunts à l'extinction totale en les empêchant de se réincarner par l'intermédiaire des nouveaux-nés. Deux métaphores résument cet idéal de fécondité.

La première, exprimant *la nécessité pour l'individu de procréer, se réfère au bananier*. Qui connaît le bananier sait qu'il ne meurt pas sans avoir laissé à la base une jeune pousse pour le remplacer. C'est une des philosophies de la natalité qui pousse à

(1) Fortes, M. (1960), « Kinship and Marriage among the Ashanti », in *African Systems of Kinship and Marriage*, R. Brown and D. Forde (ed.) pp. 263-264, cité par S.K. Gaisie, 1971, pp. 279.

renier qui, en Afrique au Sud du Sahara, naît, grandit et meurt sans laisser derrière lui un rejeton qui puisse le « pleurer » et l'enterrer le jour de sa mort. Illustrons notre propos par quelques rites :

– Chez les Fons d'Abomey (Bénin), seuls ceux qui ont donné jour à au moins un enfant ont droit à un « assin » (symbole représentant un ancêtre disparu) à l'autel des morts.

– Chez les Mahi de Savalou (Bénin), il est infligé une sorte de punition au défunt adulte qui n'a pas eu d'enfant : on lui fait porter une pierre sur le dos au moment de son enterrement. Ceci certainement pour lui marquer le tort de n'avoir pas contribué à l'élargissement de la famille.

– Une pratique similaire est relevée chez les Ashanti (Ghana). « Rattray raconte que lorsqu'un homme ou une femme sans enfant meurt, on lui enfonce dans la plante des pieds de grandes épines appelées « pammewuo » (littéralement « liez-moi à la mort ») et on adresse ces mots à son cadavre : « wanwo ba, mma sa bio » (tu n'as pas enfanté, ne reviens pas ainsi) » (S.K. Gaisie, 1971, p. 278).

La deuxième métaphore qui illustre *la descendance nombreuse prônée par le modèle familial* se réfère à une corde. On peut l'interpréter comme suit : « C'est au bout de l'ancienne corde qu'on tresse la nouvelle pour en obtenir une longue ». La famille est ainsi comparée à une corde qui ne serait pas longue, donc peu utile, si certains devaient se dérober à leur devoir de participer à son tressage. Précisément, l'enfant est conçu comme un maillon d'une chaîne de successeurs qui doit se prolonger indéfiniment dans le futur et d'une chaîne d'ancêtres mâles qui s'étend indéfiniment dans le passé (Donham, 1985, p. 20). Ceci est le fondement de la famille élargie, principal enjeu de la reproduction en Afrique en général, au Bénin en particulier.

La solidarité au sein des familles et entre les familles fait également que la charge de l'enfant n'incombe pas aux seuls géniteurs. Elle est supportée par tous les apparentés (T. Locoh, 1988). Parfois, les membres n'ont pas d'arguments suffisants pour limiter le nombre de leurs naissances. Le manque de moyens de subsistance est parfois négligé en invitant le membre démuné à envoyer ses enfants à d'autres parents qui s'en occuperaient.

Chaque individu cherche donc à s'affirmer, d'abord par ses descendants, avant d'espérer se *définir dans sa famille*. Puis, la famille, par l'ensemble de ses membres, pourra se faire remarquer dans la société, par rapport aux autres familles, grâce à sa représentativité numérique et sa notoriété. C'est ainsi qu'on retrouve, de nouveau, la structure du fonctionnement du système de la figure 1. Les institutions politico-religieuses de la famille<sup>(2)</sup> veillent au respect de cette logique.

Il s'agit là de traits culturels et structurels favorables à une fécondité élevée, bien qu'en soi, une taille donnée de la famille ne soit pas voulue, ni par l'homme, ni par la femme. Chaque individu est un élément d'une structure sociale (limitée ici à la famille) dont il subit constamment les impulsions et les contraintes pour atteindre l'idéal commun qui est la puissance par le nombre et la prospérité. *Même marié, l'homme n'acquiert qu'une autonomie partielle*. Il reste soumis à l'autorité parentale et lié au

(2) Les conseils de famille et toutes les structures mythiques de référence et de consultation de la famille.

noyau familial<sup>(3)</sup>. En revanche, la femme mariée subit l'influence de deux familles : celle du noyau familial de son époux, pour ce qui concerne ses devoirs conjugaux, et celle de sa famille de naissance avec laquelle elle conserve ses liens, pour ce qui touche à ses devoirs familiaux (figure 2). Elle peut retourner dans sa famille de naissance pour les cérémonies (culte des ancêtres et funérailles) ou lorsqu'elle a des difficultés avec son époux. Donc, l'homme et la femme n'auraient d'objectifs de procréation que ceux voulus par les hyperstructures du niveau collectif (famille, clan). Si on accorde davantage de responsabilité à l'homme pour les décisions de fécondité, c'est parce qu'il contribue, par ses descendants, à la survie de sa famille. En revanche, la femme contribue, par ses enfants, à la prospérité de la famille de son époux. Pour rendre compte de cette situation, la femme est considérée chez les Fons comme « Mê dé vò kpatin », c'est-à-dire, « arbre de clôture (de la maison) d'autrui » (Aguénou, 1983, p. 47).

Dès lors, la structure familiale patrilinéaire met l'accent sur la parenté fondée sur la lignée paternelle dans la transmission des droits de succession et d'héritage. *C'est donc l'homme qui est chargé d'assurer la continuité de la famille.* Il en découle logiquement que l'homme est plus impliqué que la femme dans les idéaux de sa famille, car ses enfants sont les enfants de sa famille ; plus il en a, mieux il y est représenté. Le degré de réponse des hommes aux idéaux de la famille peut donc être mesuré par leurs choix individuels en matière, soit de nuptialité, soit de fécondité. Analysons quelques moyens institutionnels qui permettent à la famille d'atteindre ses objectifs, par le biais du comportement des hommes.

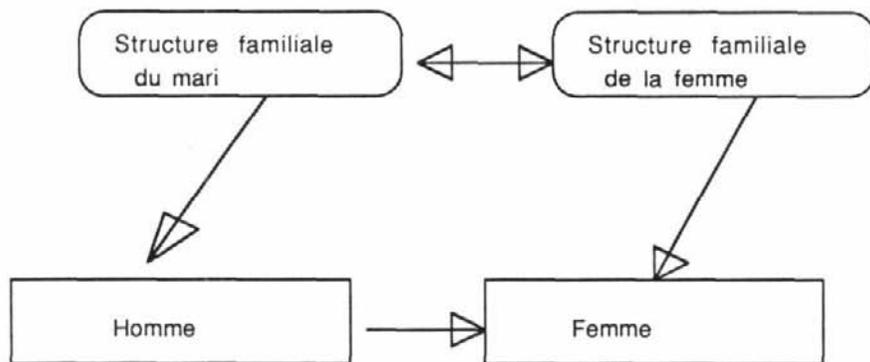


Figure 2 : Diagramme des influences des systèmes familiaux sur les individus

<sup>(3)</sup> D'après R. Lesthaeghe (1980, p. 533), les familles exercent leur contrôle sur les jeunes par trois voies possibles : a) elles entretiennent un système d'échange de jeunes filles entre familles ; b) elles permettent aux jeunes personnes de former leur unité de procréation sous l'autorité des générations plus anciennes ; c) elles n'autorisent pas du tout la création d'une unité procréatrice tant qu'elles ne sont pas sûres que le couple peut se montrer économiquement indépendant. Le scénario c) est celui qui correspond au système du Bénin.

### Des stratégies masculines de reproduction

La notion de stratégie « suppose la détermination d'objectifs et d'alternatives, la possibilité de choisir entre divers moyens, la mise en oeuvre d'un calcul dont la nature doit elle-même être précisée » (Kellerhals, 1982, p. 53). Dans le cadre de cette réflexion, la pérennité de la famille et son élargissement sont bien des objectifs assez précis qui sont transmis et adoptés par l'individu au cours du processus de socialisation. Considérons, dès lors, comme stratégie de procréation, tout comportement visant à réaliser les « idéaux de la famille » : procréer pour la pérennité et la notoriété de la famille élargie. L'articulation des moyens comporte le mariage et l'attribution de la paternité. Analysons certains de ces moyens.

#### La filiation

La filiation est une forme d'organisation où les droits d'un individu, définis par rapport aux autres membres de la communauté, sont privilégiés par rapport à l'un de ses ascendants en ligne directe. Au Bénin, la filiation s'interprète en terme de droit de propriété. L'enfant est la propriété exclusive de la famille de son père.

Un père mal identifié peut être la cause de difficultés à la naissance de l'enfant. Mondjagnani (1977, p. 126) écrit à ce sujet, dans le cas du Sud Bénin : « Bien avant sa naissance, dès que la grossesse est annoncée, la future maman doit accomplir certains rites pour que l'enfant naisse normalement ». Il est également pratiqué certains rites à la naissance de l'enfant qui *l'inscrivent définitivement dans le groupe social de son père*. Dans la plupart des cas, ces rites ont pour but de déterminer l'ancêtre protecteur de l'enfant (Djoto chez les Fon, Aya chez les Nago du Bénin). Et, c'est cet ancêtre qu'il faudra consulter chaque fois que l'enfant a des problèmes divers (santé, mésaventures fréquentes, échecs etc.).

L'ancêtre commun est en théorie partout présent et représente la force surnaturelle du contrôle social (Mondjagnani, 1977 ; Houngbedji, 1977 ; Dozon, 1986). *On ne pourrait mal attribuer, impunément, la paternité, celle-ci étant sacralisée*. La femme a conscience qu'elle pourrait subir une punition (accouchement difficile ou décès de l'enfant) des ancêtres si, de mauvaise foi, elle attribuait à tort, un enfant à un homme. En général, il n'est pas fait de différence entre un enfant naturel et un enfant légitime. Tous deux jouissent du même droit dès lors qu'ils ont été initiés aux rites de leur famille.

#### L'adoption : un mauvais concept pour désigner le « confiage » des enfants en Afrique

Au Bénin, l'adoption se limite à sa forme la plus simple<sup>(4)</sup>. Elle exclut la rupture des liens de sang. L'enfant adopté reste lié à son clan d'origine selon l'adage fon « *Wô kloklo ma yi vi do vi non si* » que Houngbedji (1977, p. 613) traduit par : « l'entretien d'un enfant ne l'enlève pas à son clan ». L'enfant conserve donc le nom de sa famille d'origine. Il n'y a pas d'acte juridique. On parlera, dans ce contexte, d'« enfants

<sup>(4)</sup> L'adoption simple laisse subsister des liens avec la famille d'origine tandis que l'adoption dite plénière rompt les liens avec la famille d'origine.

confiés », lorsqu'on veut décrire les « transferts » d'enfants entre les familles ou au sein d'une même famille.

Confier des enfants répond à des motivations, soit d'assistance à un parent isolé, soit de reconnaissance pour un service dont on a bénéficié, soit enfin d'encadrement scolaire ou de support économique. Résumons ceci en quatre principaux motifs :

1. Le décès des parents biologiques d'un enfant ;
2. La stérilité d'un individu ou d'un couple ;
3. La migration pour raison d'études ou de recherche d'un emploi ;
4. Le don d'enfant, en guise de reconnaissance pour un service dont on a bénéficié.

Dans l'un ou l'autre de ces cas, l'enfant accorde à l'adoptant autant de respect qu'il en accorde à son propre père. Des occasions lui sont données d'aller rendre visite à ses parents. Il est, par ailleurs, invité à assister à des cérémonies familiales de grande envergure. Cette pratique s'inscrit bien dans la logique de la structure de parenté, selon laquelle, *la garde d'un enfant ne doit, en principe, pas créer des conflits de paternité* : l'enfant sera toujours désigné par référence à son père biologique même si ce dernier est décédé. Donc, d'une part, le confiage des enfants ne console que partiellement l'homme sans progéniture (l'enfant restant toujours lié à sa famille d'origine), d'autre part, la distance entre l'enfant et son père n'altère pas la paternité.

#### ***Le mariage et la pratique de la polygamie : un cadre de fécondité maximale***

Le mariage définit plus que l'union ou l'alliance d'un homme et d'une femme. Il crée des liens entre deux familles. En ce qui concerne le Bénin, le vocable « mariage » recouvre toute une gamme de qualifications d'unions : l'union consensuelle<sup>(5)</sup>, le mariage coutumier, le mariage religieux et le mariage à l'état civil. Tous sont aussi socialement importants les uns que les autres. Pour faciliter les comparaisons, il *conviendrait donc de définir le mariage par rapport à un objectif*. En ce sens le mariage reste un phénomène démographique très lié à la fécondité, avec bien évidemment une vocation d'alliance entre familles. Le mariage peut être considéré comme l'une des stratégies, sinon la stratégie centrale, de l'homme pour atteindre les idéaux les plus nobles de sa famille. C'est *l'institution la plus significative qui permet à l'homme d'accroître son prestige et d'élargir sa famille*. Par le mariage, l'homme fait la preuve de maturité morale et de responsabilité matérielle dans sa structure familiale. Le mariage assure, également, un cadre social pour la protection et l'éducation des *descendants*.

La polygamie<sup>(6)</sup> s'inscrit dans cet environnement déterminé par le culturel et le social. L'homme qui ne peut souffrir longtemps de ne pas pouvoir élargir sa famille par des descendants, cherche à remédier à l'handicap social que constitue la stérilité

(5) C'est une union sans une véritable sanction juridique ni coutumière.

(6) Par polygamie, entendons le fait, pour un homme, d'être marié à plus d'une femme à la fois. On parlerait rigoureusement de polygynie. Comme il n'y a pas de polyandrie dans la société béninoise, (mariage d'une femme avec plusieurs hommes à la fois), nous gardons le terme général et courant de polygamie pour désigner la polygynie.

de son épouse, en prenant une seconde épouse féconde qui pourra lui « faire des enfants »<sup>(7)</sup>. S'il garde la première, il devient polygame.

D'un autre côté, la liberté sexuelle de l'homme par rapport à la femme est un élément de la prééminence masculine dans le foyer conjugal. Il arrive souvent qu'au cours des rapports qu'il entretient avec d'autres femmes, l'homme ait un enfant. La paternité et le souci de rapprocher son enfant peuvent l'amener à prendre pour épouse celle qui, au départ, ne devait être que la mère de son enfant. Le fait pour un homme de laisser une femme partir chez un autre homme avec son enfant est considéré comme un manque de sens des responsabilités. Un enfant est toujours rattaché à une famille. Même lorsqu'il est issu d'un concubinage, il y a un rattachement tacite à la famille de son père, dès lors qu'il a subi les rites d'intégration à cette famille. Il bénéficie alors des droits au même titre que ses frères conçus dans le mariage.

Un homme, au départ monogame, peut être amené à « hériter » de la femme d'un proche parent défunt. Cette pratique prend le nom de lévirat lorsque, dans certaines coutumes, il s'agit de l'héritage, par le jeune frère, de la femme de son frère aîné défunt. L'objectif poursuivi, qui est la protection de la veuve et de ses enfants, s'inscrit bien dans la logique qui conçoit que les liens matrimoniaux sont établis avec toute la famille et que les enfants appartiennent à toute la famille. Donc, tout autre membre de la famille (dans la limite de ce que permettent les coutumes) peut poursuivre l'oeuvre du membre défunt. Ces formes de mariage qui conduisent à la polygamie contribuent à une fécondité masculine maximale.

Les considérations sociales de l'enfant expliquent donc le comportement de l'homme en matière de nuptialité et de fécondité. Les dispositions traditionnelles de la filiation lui permettent d'avoir des enfants même en dehors du mariage. *La polygamie et les unions successives semblent être une des stratégies conscientes de la procréation.* Elles augmentent la descendance de l'homme, partant assurent la pérennité de la famille. Dans le système patrilinéaire notamment, l'accroissement de cette descendance est recherché pour répondre aux principes de la famille étendue.

### **De l'approche masculine de la fécondité en guise de conclusion**

L'étude directe de la nuptialité et de la fécondité des hommes permet de mettre en exergue les tendances dominantes des facteurs sociaux, culturels, psychologiques et économiques en relation avec les comportements de fécondité. Comment expliquer une faible prévalence contraceptive au sein des femmes mariées si on ignore ce que pensent les hommes de la contraception ?

Grâce à l'enquête que nous avons menée auprès d'un échantillon d'environ 2 400 hommes âgés de 20 ans et plus, dans le Sud-Bénin (Donadjè et Tabutin, 1991), nous avons pu éprouver une méthodologie de collecte d'informations sur la fécondité des hommes. Des résultats, fort enrichissants, suggèrent une généralisation de l'approche masculine de la fécondité. Notamment, l'historique des unions des hommes permet

<sup>(7)</sup> Un groupe de mot qui exprime la logique sociale qui conçoit l'enfant comme une propriété de son père ou de la famille de son père (dans le cas du système patrilinéaire).

d'aller plus avant dans l'analyse de la polygamie et son impact sur la fécondité des hommes (Donadjè, 1992).

Du point de vue des aspirations de fécondité, par exemple, une prévalence contraceptive de 4 à 5 % chez les femmes est associée à une farouche hostilité des hommes pour l'utilisation d'une méthode moderne de limitation de naissances par une femme mariée. L'aspiration pour une fécondité maximaliste est clairement exprimée par les hommes âgés (45 ans et plus). Plus de la moitié des mariés désirent autant d'enfants que Dieu leur permet d'avoir. Environ trois hommes sur quatre ne jugent pas nécessaire de discuter du nombre d'enfants avec leurs épouses. Seuls les plus jeunes aspirent à une modération de leur fécondité, exprimant des opinions favorables à l'utilisation de la contraception moderne. Leur expérience limitée suggère quelques réserves quant à la réalisation de leur désir.

## BIBLIOGRAPHIE

- ABELES M. et COLLARD C. (eds), 1985. *Age, Pouvoir et Société en Afrique noire*, Editions Karthala, Paris, 330 p.
- AGUENOU J.C., 1983. *La dot au Bénin (étude sociologique et économique d'un système matrimonial)*, Thèse de Doctorat de 3<sup>e</sup> cycle en Sociologie, Université René Descartes, Paris V.
- BOULANGER P-M. et GERARD H., 1982. « La structure sociale dans l'étude de la population : bilan et perspectives », in : *Population et structures sociales*, Chaire Quetelet/1981, Département de Démographie de Louvain, Cabay Editeur, pp. 8-51.
- CALDWELL J.C. and P., 1987. « The cultural context of high fertility in subsaharan africa », *Population and Development Review*, Vol. 13, n° 3, pp. 409-437.
- CHOMBART de LAUWE P-H., 1983. *La Culture et le Pouvoir. Transformations sociales et expressions novatrices*, L'Harmattan, Paris.
- D'ANGLURE B.S., 1977. « Mythe de la femme et pouvoir de l'homme chez les Inuit », *Anthropologie et sociétés, le rapport homme-femme*, Vol. 1, n° 3, pp. 79.
- DONADJE F., 1991. « Typologie des unions masculines au Sud du Bénin », in : Conférence de l'UEPA sur *Femme, Famille et Population*, Ouagadougou, vol. 1, Communications sollicitées, pp. 387-406.
- DONADJE F., 1992a. *Nuptialité et fécondité des hommes au Sud-Bénin, pour une approche des stratégies de reproduction au Bénin*, Thèse de Doctorat en Démographie, Institut de Démographie, Université Catholique de Louvain, Louvain-La-Neuve, 255 p.
- DONADJE F., 1992b. « Fécondités masculine et féminine », in : *L'état et le devenir de la population du Bénin*, Akoto E., Guingnido J. et Tabutin D. (eds), Cotonou, pp. 135-154.
- DONADJE F. et TABUTIN D., 1991. « Nuptialité et fécondité des hommes au Sud-Bénin », Communication au Séminaire de l'UIESP sur *The Course of Fertility Transition in Sub-Saharan Africa*, Harare, Zimbabwe.

- DOZON J-P., 1986. « En Afrique, la famille à la croisée des chemins », in : *Histoire de la famille*, André Burguière et al (eds), Armand Colin, pp. 301-337.
- ELWERT G., 1984. « Conflicts inside and outside the household. A West African case study », in: Joan Smith, Immanuel Wallerstein und Hans-Dieter Evers (Hrsg), *Households and the World-Economy*, Beverly hills und London, Sage publications, pp. 273-296.
- GAISIE S. K., 1971. « Incidence du mariage traditionnel, des coutumes et des liens de parenté sur la fécondité », in : *La transition démographique en Afrique tropicale*, OCDE, Paris, pp. 277-289.
- HOUNGBEDJI A., 1977. « Le chef du clan et le droit de la famille dans les coutumes du Bas-Dahomey », *Revue juridique et politique, Indépendance et Coopération*, t. XXI, n° 4, Oct. Décembre, pp. 603-624.
- KELLERHALS J., 1982. « Structures sociales "stratégies" familiales et fécondité : quelques remarques méthodologiques », in : *Population et structures sociales*, Chaire Quetelet/1981, Département de Démographie de Louvain, Cabay Editeur, pp. 52-81.
- LESTHAEGHE R.J., 1980. « On the social control of human reproduction », *Population and Development Review*, Vol. 6, n° 4, pp. 533.
- LESTHAEGHE R.J., 1989. *Reproduction and Social Organisation in Sub-Saharan Africa*, University of California Press, Berkeley.
- LOCOH Th., 1988. « Structures familiales et changements sociaux. Un éclatement des structures traditionnelles », in : *Populations et Sociétés en Afrique au Sud du Sahara*, D. Tabutin (eds), Editions l'Harmattan, Paris, pp. 441-478.
- MASON O.K. and TAJ M.A., 1987. « Differences between women's and men's reproductive goals in developing countries », *Population and Development Review*, Vol. 13, n° 4, pp. 611-639.
- MONDJANNAGNI A.C., 1977. *Campagnes et villes au Sud de la République Populaire du Bénin*, ACCT, Mouton, Paris.
- NEEDHAM R., 1977. *La parenté en question, onze contributions à la théorie anthropologique*, Editions du Seuil, Paris, 350 p.
- SINGLETON M., 1991. *La socio-culture et le pouvoir*. Document pédagogique du CIDEP, Module 1.3.4, CIDEP, Louvain-La-Neuve.
- TABUTIN D., 1988. « Réalités démographiques et sociales de l'Afrique d'aujourd'hui et de demain : une synthèse », in : *Population et Sociétés en Afrique au Sud du Sahara*, D. Tabutin (eds), Editions l'Harmattan, Paris, pp. 17-50.
- THOMAS L-V. et LUNEAU R., 1986. *La terre Africaine et ses religions*, L'Harmattan, Paris, 336 p.
- ZIMMERMAN F., 1972. *La parenté*, PUF, Paris, 96 p.